



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGEL)



ELLA FERREIRA BISPO

**PROCESSOS DE CRIOLIZAÇÃO NO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*:
AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE A UMA IDENTIDADE CULTURAL
LATINO-AMERICANA**

TERESINA
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGEL)



ELLA FERREIRA BISPO

**PROCESSOS DE CRIOLIZAÇÃO NO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*:
AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE A UMA IDENTIDADE CULTURAL
LATINO-AMERICANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí (PPGEL - UFPI), como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

ORIENTADOR: DR. ALCIONE CORREA ALVES

TERESINA
2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

B621p Bispo, Ella Ferreira
Processos de criouliização no romance *Um defeito de cor*:
as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-
americana / Ella Ferreira Bispo. – 2017.
136 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal
do Piauí, Teresina, 2017.

“Orientador: Prof. Dr. Alcione Correa Alves”.

1. Romance. 2. Gonçalves, Ana Maria. 3. Glissant, Édouard.
4. Crioulização. 5. Identidade Cultural. I. Título.

CDD 820

ELLA FERREIRA BISPO

**PROCESSOS DE CRIOLIZAÇÃO NO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*:
AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE A UMA IDENTIDADE CULTURAL
LATINO-AMERICANA**

Dissertação aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Alcione Correa Alves (orientador)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Professora Dra. Algemira de Macêdo Mendes
Universidade Estadual do Piauí – UESPI

Professor Dr. Luizir de Oliveira
Universidade Federal do Piauí – UFPI



Ideograma adinkra Sankofa

*Em memória de Divó, Vovó, Didi e Cacá
– minhas raízes rizomáticas entre quatro
gerações.*

AGRADECIMENTOS

À Nilza – minha força matriz.

À/aos minha/meus filha/os Sophia, Lúcio, Davi e ao meu companheiro Mauricio – forças motrizes.

Às/aos minhas/meus familiares – Natasha, Aretusa, Jany, Paulo Ângelo, Anaís e todos mais – pela cumplicidade e apoio.

Ao prof. Alcione Correa Alves, que orientou com seriedade e paciência esta pesquisa. Para mais, gravo minha admiração e respeito.

Ao grupo de pesquisa “Teseu, o labirinto e seu nome”, por fomentar meu pertencimento ao meio acadêmico, por aprimorar meu olhar sobre o mundo e sobre mim mesma – meu carinho especial às integrantes Luciléa Silva da Cruz, Luciene do Rêgo da Silva, Geyza Costa, Livia Maria da C. Carvalho e Maria do Desterro da C. Silva.

Ao Jônata A. R. de Oliveira, que me apresentou *Um defeito de cor* e sempre me escutou com sutileza crítica.

Às/aos amigas/os Lana Kaíne Leal, Jéssica Catharine B. de Carvalho e Ronyere Ferreira, por compartilharem referências, conhecimentos e encorajamento.

Ao prof. Luizir de Oliveira, pelas excelentes contribuições durante as bancas de avaliação e pelas que vão além dessas margens.

Ao prof. Elio F. de Souza, pela avaliação criteriosa e estimulante na etapa de qualificação.

À prof^a. Algemira de M. Mendes, pela presteza e oportunas colaborações ao meu trabalho na etapa de defesa.

Ao prof. Sebastião A. T. Lopes, pela parceria acadêmica estabelecida antes e durante o estágio de docência.

Às/aos professoras/es Enilce Albergaria Rocha, Roland Walter, Kátia C. Couto, Paulino de Jesus F. Cardoso, Rebeca Hennemann V. de Souza e Francisco (Chico) Alves Filho, pelas inspirações e valiosas partilhas de saberes.

Ao prof. Francisco Alcides do Nascimento e à turma da disciplina “Seminário da linha de pesquisa II - história, cidade, memória e trabalho” (2015.2), pelo ambiente crítico e amigável.

À Lola (amizade em forma canina), sempre ao meu lado nas madrugadas de estudo.

À CAPES, pela bolsa concedida – a qual, tendo em vista nosso cenário político, registro a importância para o desenvolvimento desta pesquisa e de tantas outras em nosso país.

Ubuntu!

RESUMO

A presente pesquisa propõe uma análise de alguns dos processos de criouliização, conforme Édouard Glissant (2014, 2011, 2005, 1997a, 1997b), perscrutados no romance *Um defeito de cor* (2009 [2006]) de Ana Maria Gonçalves. Levantamos a hipótese de que através de uma leitura glissantiana do romance *Um defeito de cor* podemos experimentar uma nova maneira, entre outras possíveis, de perceber os sentidos de nossa coletividade. A busca dos instrumentos teóricos e procedimentos metodológicos que subsidiam este estudo parte da apropriação das seguintes premissas desenvolvidas por Glissant (2005 [1996]): i) o Caribe tomado como prefácio às Américas, de modo a considerar *Um defeito de cor* como uma obra literária habilitada a operar como um prefácio às literaturas americanas, nos termos ora enunciados, visando a uma discussão das condições de possibilidade à identidade cultural latino-americana sob perspectiva assumida a partir da leitura do romance e mediante a um conjunto mais amplo das literaturas *afroamericanas*; e ii) a identidade-rizoma, de modo a compreender o romance como integrante do entrecruzamento de valores da *totalidade-mundo*. Ao encontro de Glissant, agregamos leituras de autores que nos orientam ao questionamento da estrutura de poder hegemônico, a saber: Frantz Fanon (2008), Achille Mbembe (2014, 2011), Walter D. Mignolo (2007, 2003), Alcione Correa Alves (2014, 2013), Patricia Hill Collins (2015), Grada Kilomba (2010), Aníbal Quijano (2014), Elio Ferreira de Souza (2006), Gayatri Spivak (2010), Silva Rivera Cusicanqui (2010), Roland Walter (2015, 2013), entre outras(os). A voz memorialística de Kehinde/Luísa, protagonista-narradora do romance em questão, rasura a ordem gnoseológica dominante – que respalda processos de exclusão dos grupos marcados pela *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003) – orientando uma compreensão de identidade cultural latino-americana enquanto tributária das Relações entre as coletividades aqui inscritas. Concluimos que a leitura glissantiana da obra *Um defeito de cor* colabora com o desenvolvimento de práticas descolonizadas na construção do conhecimento. Ademais, ressaltamos a necessidade de marcar uma epistemologia desde a diferença cultural frente a um padrão de conhecimento geohistoricamente situado que se impõe como universal.

Palavras-chave: Ana Maria Gonçalves: romance. Édouard Glissant: Criouliização. Violência epistêmica. Identidade Cultural. Razão negra.

RÉSUMÉ

Cette recherche présente une analyse de quelques processus de créolisation, selon Édouard Glissant (2014, 2011, 2005, 1997a, 1997b), examinés dans le roman *Um defeito de cor* (2009 [2006]) de Ana Maria Gonçalves. Nous considérons l'hypothèse que au travers d'une lecture glissantienne du roman *Um defeito de cor* nous pouvons expérimenter une nouvelle manière, entre autres possibles, de percevoir les sens de notre communauté. La recherche d'outils théoriques et des procédures méthodologiques qui subventionnent cette étude est établie dans l'appropriation des suivantes propositions développées par Glissant (2005 [1996]): i) le Caraïbe pris comme préface aux Amériques, afin d'envisager *Um defeito de cor* comme une œuvre littéraire qualifiée de fonctionner comme une préface à les littératures américaines, sous les termes énoncés, visant à une discussion sur les conditions de possibilité de l'identité culturelle latino-américaine dans une perspective perçue à partir de la lecture du roman et par un ensemble plus large de la littérature *afroaméricaine*; et ii) l'identité-rhizome, afin de comprendre le roman comme partie de le croisement des valeurs de la totalité-monde. En accord avec Glissant, nous ajoutons quelques lectures d'auteurs qui nous orient à la mise en cause la structure du pouvoir hégémonique, à savoir: Frantz Fanon (2008), Achille Mbembe (2014, 2011), Walter D. Mignolo (2007, 2003), Alcione Correa Alves (2014, 2013), Patricia Hill Collins (2015), Grada Kilomba (2010), Aníbal Quijano (2014), Elio Ferreira de Souza (2006), Gayatri Spivak (2010), Silva Rivera Cusicanqui (2010), Roland Walter (2015, 2013), entre autres(os). La voix memorialistique de Kehinde/Luisa, protagoniste-narrateur du roman en question, affaiblit l'ordre gnoseologique dominant – qui soutient processus d'exclusion des groupes marqués par la *différence coloniale* (MIGNOLO, 2003) – en guidant une compréhension de l'identité culturelle latino-américaine émergé des relations entre les communautés inscrites ici. Nous concluons que la lecture glissantienne du roman *Um defeito de cor* contribue au développement des pratiques décolonisées dans la construction des connaissances. Par ailleurs, nous soulignons la nécessité de marquer une épistémologie d'après la différence culturelle en face d'une norme de connaissance géohistoriquement située qui s'impose comme universelle.

Mots-clés: Ana Maria Gonçalves: roman. Édouard Glissant: Créolisation. Violence épistémique. Identité culturelle. Raison nègre.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Berry Bickle - <i>Writtenonskin</i>	21
Figura 2: Capa do romance <i>Um defeito de cor</i> , de Ana Maria Gonçalves	24
Figura 3: Mar do Caribe (semiaberto)	46
Figura 4: Mar Mediterrâneo (fechado)	46
Figura 5: Região conhecida como Costa da Mina	74
Figura 6: Secção transversal de um navio negreiro, por Robert Walsh	80
Figura 7: Reprodução fotográfica da Grande Mesquita de Porto Novo em Benim	108
Figura 8: “Ni la tierra, ni las mujeres somos território de conquista”	113

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	ENUNCIANDO DESDE UM LUGAR RIZOMÁTICO: <i>UM DEFEITO DE COR</i> COMO PREFÁCIO ÀS AMÉRICAS	31
2.1	Abordagem teórica e a busca por um pensamento liminar	32
2.1.1	<i>Rizoma</i>	35
2.1.2	<i>Prefácio</i>	39
2.1.3	<i>Sobre nossas apropriações das premissas glissantianas</i>	49
3	POR UMA FRUIÇÃO (TRANS)FORMADORA	53
3.1	<i>Sankofa e nayrapacha: algumas deambulações</i>	54
3.2	A contrapoética de Ana Maria Gonçalves	58
3.3	<i>Um defeito de cor: literatura e poder</i>	63
3.3.1	<i>Desde a experiência concreta e socialmente situada das mulheres marcadas pela</i> <i>diferença colonial</i>	67
4	A PERSONAGEM E SEU(S) NOME(S)	73
4.1	A protagonista e o enredo do romance <i>Um defeito de cor</i>	74
4.2	Kehinde: o ventre do navio negreiro como <i>digênese</i>	75
4.3	Lúisa Gama: a <i>plantation</i> como <i>digênese</i>	92
4.4	Lúisa Andrade da Silva: o legado de sua memória e o nosso <i>devir-mundo</i>	105
5	À GUIA DE CONCLUSÃO	113
	REFERÊNCIAS	124

1 INTRODUÇÃO

Numa primeira instância, a razão negra consiste [...] num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto seguimento empírico do mundo).

Achille Mbembe, *A crítica da razão negra* (2014).

Do fogo que em mim arde

*Sim, eu trago o fogo,
o outro,
não aquele que te apraz.
Ele queima sim,
é chama voraz
que derrete o bivo do teu pincel
incendiando até as cinzas
o desejo-desenho que fazes de mim*

*Sim, eu trago o fogo,
o outro,
aquele que me faz,
e que molda a dura pena
de minha escrita.
É este o fogo,
o meu, o que me arde
e cunha a minha face
na letra desenho
do autorretrato meu.*

Conceição Evaristo,
Poemas da recordação e outros movimentos (2008).

O *corpus* que deu forma a pesquisa ora apresentada foi constituído a partir da leitura do romance *Um defeito de cor* (2009) de Ana Maria Gonçalves¹. Lançado em 2006, o romance *Um defeito de cor* segue atualmente em sua 15ª edição. Em 2007 recebeu o *Premio Casa de las Américas*, honraria literária outorgada anualmente pela organização cubana que empresta seu nome ao título do prêmio, na categoria Literatura Brasileira. A escolha de *Um defeito de cor* como objeto de estudo assenta-se no fato do romance apresentar um enredo sensível ao *Diverso*² (GLISSANT, 2001), possibilitando-nos tecer um estudo que não esteja circunscrito à base epistemológica instituída como legítima³. No ensaio “O Mesmo e o Diverso” (2001) o filósofo e escritor martinicano Édouard Glissant explica que o significado deste segundo termo reside no esforço do espírito humano em buscar uma relação transversal a contrapelo da transcendência universalista do *Mesmo*.

O título do romance, diga-se *Um defeito de cor*, faz alusão a uma prática – coordenada pelas políticas coloniais europeias com a costumaz convivência da Igreja Católica – que fomentou a institucionalização do racismo no Brasil e, tal como o exposto no seguinte excerto, nos países africanos colonizados por Portugal:

Eu me lembro de ouvir o John falando que em Freetown até mesmo *escravos* podiam ser missionários, e perguntei ao padre Clement por que isso não acontecia entre os católicos. Ele disse que realmente não era usual, que não conhecia pessoalmente nenhum missionário católico ou padre preto, mas que havia, como havia até um *ex-escravo* que tinha se tornado santo por ordem de um papa também chamado Clemente, o São Benedito. Sobre São Benedito eu já sabia, mas fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil podiam ser considerados gente. Ou seja, eles tinham dúvida se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para

¹ Escritora brasileira, de Ibiá, Minas Gerais, Ana Maria Gonçalves (1970) largou a carreira de publicitária para dedicar-se às belas letras. Como escritora-residente, ministrou aulas em Tulane, Stanford e Middlebury. Em sua coluna no *The Intercept Brasil*, onde atua desde 2016, manifesta sua opinião crítica sobre questões de raça, política e cultura.

² A escolha da tradução de *Divers* por *Diverso* assenta-se no proposto por Normélia Parise em sua tradução do ensaio “Le mème e le Divers”, integrante da obra *Le discours Antillais* (GLISSANT, 1997a). A tradução de Parise foi publicada na *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano* (2001), Projeto de Pesquisa coordenado por Zilá Bernd e disponível em rede, em conjunto com 77 ensaios de autores americanos, por meio do sítio <<http://www.ufrgs.br/cdrom/>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

³ Tal propósito não questiona a credibilidade da produção de conhecimento ocidental, mas somente o fato que, no mais das vezes, sua validade é considerada exclusiva e o seu *status* universal. Na introdução da obra *Epistemologias do Sul*, Maria Paula Meneses e Boaventura de Sousa Santos partilham a compreensão de que a epistemologia dominante, embora instituída como legítima e universal, é contextual e assentada numa dupla diferença: “a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hiper-contexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força que a intervenção política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não ocidentais e não-cristãos” (MENESES & SANTOS, 2009, p. 10). Vale ressaltar que nesse ponto os autores mencionados dialogam com o exposto na introdução de *Semear Outras Soluções* (2004), assinada por eles e por João Arriscado Nunes.

entender o que significava tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir dispensa do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que em África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos em maior número. (GONÇALVES, 2009, p. 892-893, grifos nossos).

No excerto destacado do último capítulo de *Um defeito de cor* temos a voz da protagonista Kehinde/Luísa, que após regressar à região da costa atlântica na África, em 1847, decide se aproximar da religião católica como estratégia para integrar-se à comunidade de retornados⁴. Entretanto, é possível perceber que a narradora não deixa de repreender a mentalidade racista dos religiosos europeus, assim como o etnocentrismo operado pela Igreja Católica.

De acordo com Anderson J. M. de Oliveira (2011), a dispensa do “defeito de cor” justifica-se por força do Decreto assinado pelo governo português em 1671, precisamente no dia 16 de agosto, que instituía formalmente o impedimento de pessoas negras e pardas ocuparem cargos públicos ou desempenharem funções oficiais. Oliveira (2011) investigou o caso do padre José Maurício que, filho de pardos libertos e descendente direto de uma avó africana, conseguiu a ordenação sacerdotal após dar entrada na Câmara Eclesiástica do Bispado do Rio de Janeiro, em 10 de junho de 1791, a uma petição na qual solicitava “a dispensa da cor”. Entre os argumentos apresentados na petição, José Maurício destacava a boa educação recebida de seus pais, sua vocação manifestada ainda na infância para o estado sacerdotal, sua aplicação aos estudos, seu comportamento temente a Deus e obediente às leis, além de afirmar-se “merecedor da graça por não estar incurso em qualquer irregularidade, a não ser a ‘do defeito da cor’” (OLIVEIRA, 2011, p. 51, grifo do autor).

Embora houvesse casos como o do padre José Maurício, Oliveira (2011) observa que na sociedade colonial a mobilidade social, via de regra, não estava acessível aos sujeitos racializados. Tratando-se de uma sociedade extremamente hierarquizada e que ainda preservava formas de distinção apresentadas no Antigo Regime, a mobilidade social constituía um processo conservador. Haja vista que “ao selecionar aqueles que poderiam ascender e aqueles que não poderiam, estabelecia um processo de diferenciação e conflitos dentro do próprio segmento de setores subalternizados pelo sistema escravista” (OLIVEIRA, 2011, p. 65). Vale ressaltar, frente ao racismo institucional posto em prática desde o período colonial e, sobretudo,

⁴ Conforme o exposto por Milton Guran (2000), no artigo intitulado “Agudás – de africanos no Brasil a ‘brasileiros’ na África”, os antigos escravizados retornados à África encontravam-se deslocados da estrutura social originária e, por conseguinte, a partir da experiência em comum adquirida no Brasil, eles (re)construíram uma identidade coletiva que lhes permitiu exercerem papéis de destaque na vida social e econômica da região costeira. No artigo intitulado “Os ‘brasileiros’ do Benin: a questão do retorno à África”, Eurídice Figueiredo (2010) analisa a representação da experiência dos brasileiros retornados em algumas obras literárias – entre as quais está incluído o romance *Um defeito de cor*.

considerando nosso atual cenário político, a urgência na implementação de políticas socioeconômicas que impulsionem a inclusão da população negra – principalmente no que tange à expansão do mercado de trabalho –, que ampliem as ações para o atendimento a direitos básicos e que estipulem ações afirmativas à promoção da igualdade de oportunidades (MATIJASCIC; SILVA, 2014).

Como bem destaca Lourenço Cardoso (2010), a identidade racial branca é, discursivamente, tomada como neutra, “de forma que se pode propor que o homem branco frequentemente não se relaciona à ideia de raça caso se observe, de modo recorrente, a recusa de uma pertença a grupos de minorias étnicas” (BISPO; ALVES, 2015, p. 91). Sob prerrogativa da neutralidade racial, a branquitude se estabelece como lugar de classificação racial⁵:

A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e racismo. Uma pesquisadora proeminente desse tema Ruth Frankenberg define: a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo [...]. Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. (CARDOSO, 2010, p. 611).

Destacando o último período da citação de Cardoso (2010), pontuamos que uma compreensão acerca da ‘pretensa ideia de invisibilidade’, na qual a branquitude se resguarda, assumiria semelhantes efeitos de sentido – tendo em vista o mesmo contexto – caso os termos forem substituídos tanto por ‘pretensa ideia de neutralidade’, quanto por ‘pretensa ideia de universalidade’, uma vez que tais instâncias figuram um lugar de enunciação, a princípio, não marcado.

Marcelo Cruz Dalcom Júnior (2013) – que em sua pesquisa de dissertação ocupa-se do estudo de *Um defeito de cor* à luz das teorias de Mikhail Bakhtin, de modo a problematizar os limites entre literatura e história – elenca alguns dos possíveis sentidos atribuídos à palavra ‘defeito’:

⁵ Neste sistema de classificação, conforme observa Catherine Walsh (2010), a ideia de ‘raça’ foi primeiramente associada aos ‘índios’. Um século mais tarde, com a expansão da escravização de africanos nas Américas, começa a associação entre cor e raça, visto que os dominadores europeus construíram suas identidades como ‘brancos’ em contraposição aos dominados ‘negros’. “Es desde ahí que las otras identidades (‘índios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidade” (WALSH, 2010, p. 99). Ou seja, para além das características fenotípicas, o sistema de classificação racial toma por base um padrão cultural específico.

São Tomás de Aquino definiu defeito como pecado e criou as concepções dos pecados capitais, ou os defeitos dos seres humanos. Para a filosofia, ter defeito é não ter virtude. Já a estética o vê como incompletude. A antropologia, como ato etnocêntrico e a psicologia, como ato desequilibrado. (DALCOM JÚNIOR, 2013, p. 30).

Acrescentamos, ao bem elencado por Dalcom Júnior, que o termo em questão é proveniente do latim *defectu-*, que significa ‘falta’. Conforme dicionarizado ⁶, por defeito podemos compreender algo que está previamente definido ou cuja definição obedece a uma normatização e, ademais, o que se diz acerca de um valor ou número quantificado abaixo daquele que é tomado como referência. Ponderando as acepções expostas, inferimos que o defeito relacionado a uma cor específica é estipulado através do juízo de valor tomado com base em outra cor que, por sua vez, é difundida como padrão.

Considerando um contexto cultural no qual a pele clara, enquanto característica fenotípica relacionada aos seres humanos classificados como caucasianos, constitui-se como padrão normativo ⁷, percebemos que a pele escura, via de regra, não ocupa uma posição valorativa. Porquanto os critérios concernentes à valoração dessa são elaborados observando-se a falta, insuficiência ou ausência dos sentidos atribuídos à pele branca, validada como peso e medida. Não por acaso que o sujeito com fenótipo de pele clara é reconhecido como partícipe do Ocidente. Enquanto *lócus* legitimado como canalizador da civilização do mundo, somente o Ocidente

[...] deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao gênero humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. (MBEMBE, 2014, p. 28).

A branquitude assegura, portanto, um *capital simbólico* (BOURDIEU, 1989) gerado através da compreensão do sujeito Branco como detentor da verdadeira razão, dos princípios tidos como universais e da consciência humana. Ao mesmo tempo que os valores considerados positivos estão relacionados aos sujeitos cuja identidade racial não está marcada, os sujeitos racializados estão discursivamente enclausurados à associação estabelecida na ausência ou decadência desses valores.

⁶ Referenciado no *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/defeito>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

⁷ Ver o artigo “Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele” (2008), de José Jorge de Carvalho. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2017.

Na introdução do ensaio intitulado *Crítica da razão negra* (2014), Achille Mbembe alega que os significantes Negro e raça nunca foram estanques, dado que participam de um encadeamento incessante de eventos. Apesar do reconhecimento da plasticidade dos elementos mencionados, Mbembe levanta uma discussão, ao longo dos capítulos 3 e 4 da referida obra, acerca do fato de que para aqueles enredados na dominação de raça, o nome Negro assinalava o assombramento “[...] de verem funcionar seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformados em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida” (2014, p. 19). O que está em causa é a constatação de que, conforme a perspectiva hegemônica Ocidental, as pessoas identificadas como Negras são excluídas dos eventos comunicativos nos quais os significados que mobilizam as formas como elas são interpeladas e percebidas nas práticas sociais são gerados. Mbembe argumenta que o processo de identificação e sequente exclusão do que seria compreendido hegemonicamente como Negro tem por epicentro a *razão negra*, pois essa ergue-se como força coercitiva exterior que resume a defeito ou anormalidade aquilo que não é idêntico ao ideal de si mesmo.

Conforme Mbembe (2014), a *razão negra* é composta por variados estratos e estende-se, pelo menos, desde a Antiguidade. Com o intuito de semantizar a segregação racial, fornecendo alibis aos dominadores, Mbembe alega que a razão negra é levada a cabo por um conjunto de discursos e narrativas procedentes de uma atividade primitiva de efabulação e construção de imagens. Assumindo os interesses do capitalismo mercantil, alavancado pela expansão ultramarina europeia, Mbembe pontua que a razão negra se configura, notadamente, com as narrativas de viajantes, exploradores, aventureiros, soldados, colonos e missionários produzidas na Idade Moderna e ganha densidade com a elaboração de uma “ciência colonial” da qual o “africanismo” é decorrente. Ademais, é difundida pelas instituições e atualizada por meio de cânones e ideais de eruditismo; atravessa sujeitos, espaços e tempo histórico, de modo a transformar-se em senso comum ou em *habitus*. Neste contexto, a razão negra abarca tanto um conjunto profuso de discursos, quanto de práticas consolidadas por um trabalho rotineiro “[...] que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 58).

Em meio ao Brasil escravocrata do século XIX, Luiz Gonzaga Pinto da Gama (1830-1882) – que havia passado pela experiência do cativo e que tanto sua produção intelectual quanto seu exercício profissional atendiam ao compromisso de lutar pela abolição do

escravismo⁸ – é reconhecido por suas denúncias contra a consagração da razão negra e, conseqüentemente, de sua imediata violência epistêmica:

Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal de nascença, o estigma de um crime. Mas nossos críticos se esquecem que essa cor é a origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam; que essa cor convencional da escravidão, tão semelhante à da terra, abriga, sob sua superfície escura, vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade. (GAMA, 2008 *apud* FIGUEIREDO, 2010, p. 171-172).

Ao enfatizar que a concentração de riqueza do grupo hegemônico é decorrente do processo de inferiorização das pessoas com o fenótipo pele escura, os argumentos de Luiz Gama amparam a compreensão de que o surgimento da ideia de raça está em par com o surgimento do sistema capitalista. O acúmulo de riquezas por meio da exploração da mão de obra de africanos escravizados⁹ e seus descendentes constituiu um dos processos basilares para a hegemonia desse sistema. Concorde, Karl Marx (2013), em *O capital*, identifica o comércio transatlântico de pessoas africanas como um dos processos que constituíram momentos fundamentais da acumulação primitiva. Marx argumenta que não só mediante a exploração de uma massa de trabalhadores livres e do advento da tecnologia o capital pôde desenvolver-se no Ocidente. Mas coube à *conquista* – através da subjugação, da racialização, do assassinio para roubar e da violência bruta – o papel principal na pré-história do capital. Por seu turno, Mbembe (2014) assevera que o capital de modo algum suplantou a fase de acumulação primitiva e, além disso, ainda recorre a *subsídios raciais* para sua manutenção, ainda que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* estejam tão evidentes como nunca.

⁸ Luiz Gama destacou-se como poeta, advogado e jornalista. Elio Ferreira de Souza (2016), respaldando-se em Sud Mennuccí, afirma que uma vez liberto do cativo ilegal, Luiz Gama torna-se o precursor do abolicionismo no Brasil. Assim como “um dos precursores da literatura afro-brasileira ao publicar o livro de poesia *Primeiras trovas burlescas de Getulino* (1859/1861), notabilizando-se pelo seu engajamento na campanha abolicionista, pela libertação de aproximadamente mil *escravos*, no Tribunal do Júri, e pela autoria dos versos de sátiras contundentes dirigidas aos escravagistas, racistas, ‘mulatos’ que não se assumiam como negros ou negavam sua ancestralidade africana, e ainda contra o governo monarquista brasileiro [...]” (SOUZA, 2016, p. 09, grifo nosso).

⁹ A escolha por tal termo – em substituição a *escravo* – assume o proposto por Alcione Correa Alves (2013a) que, dialogando com o artigo de Solimar Oliveira Lima em *Sertão Negro* (2008), expõe uma distinção de natureza entre os termos em questão: “o termo *escravizado* aludiria a uma condição social e historicamente dada aos sujeitos africanos em diáspora e a seus descendentes americanos, ao passo que o termo *escravo*, correntes nestes casos, evocaria uma condição essencial a estes mesmos sujeitos – condição que, em seu tempo historicamente dado, recebera justificações jurídicas, filosóficas e teológicas. Em resumo: o primeiro termo, aqui utilizado, apresenta o ‘estar escravizado’, ao passo que o segundo termo define o ‘ser escravo’ como característica própria a certos povos em oposição a outros essencialmente livres, quiçá essencialmente senhores” (ALVES, 2013a, p. 174). Por conseguinte, Alves assevera que a decisão epistemológica de não tomar a escravização enquanto condição essencial às pessoas negras é compartilhada pela produção acadêmica elaborada no âmbito do Projeto Cadastrado de Pesquisa *Teseu o labirinto e seu nome* – o que inclui a dissertação ora apresentada. Pontuamos que apresentaremos o termo *escravo* ou expressões correlatas que aparecerem nas citações utilizadas ao longo desta dissertação em itálico, com o objetivo de atualizar o posicionamento crítico exposto.

A denúncia de Luiz Gama confronta os sentidos provenientes do imaginário cristão, calculadamente cultivados a partir do século XV em função da expansão ultramarina europeia, tributários da compreensão de que a escravização de pessoas com o fenótipo pele escura seria resultado da punição exemplar ao crime cometido por Cam (*Gênesis* 9: 20-27), filho mais novo de Noé. A remitologização¹⁰ da maldição de Cam efetuada ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII serviu, conforme indica Alfredo Bosi (1992), como justificativa assumida pela teologia católica ou protestante diante da generalização da mão de obra de africanos escravizados nas economias coloniais. Nessa linha, Mbembe argumenta que “a semiotização da segregação racial provém simultaneamente da fé, da doutrina e do direito” (2014, p. 86).

Acerca da mencionada narrativa mítica, pontuamos que o patriarca bíblico, embriagado e nu, sente-se afrontado por ter sido objeto do olhar de Cam. Como forma de resgatar a autoridade ferida, Noé esconjura os descendentes de Cam à servidão. A abjeção do sentimento de vulnerabilidade em relação ao próprio corpo é recalcada através da maldição rogada aos descendentes do seu filho considerado insolente. Ou seja, Noé restabelece sua masculinidade branca e hegemônica à medida que realiza o arranjo de uma cadeia hierárquica em que o outro [racializado] é relegado ao lugar da passividade, assumindo a posição de corpo inerte diante do seu olhar de autoridade. Entretanto, Noé é escravizado pela neurose de resguardar sua superioridade defronte ao outro. Como bem destaca Frantz Fanon: “o preto *escravo* de sua inferioridade, o branco *escravo* de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica” (2008, p. 66, grifos nossos).

Com base no exposto por Luiz Gama, percebemos que a cor convencional da escravidão é semelhante àquela da matéria que, conforme a narrativa mítica cristã, deu vida aos homens: “O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da *terra*, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente” (*Gênesis* 2: 7, grifo nosso). Disso se infere que Luiz Gama expõe o violento legado do imaginário cristão europeu, posto que os valores morais e éticos que presumivelmente deveriam decorrer das apropriações do texto bíblico cederam lugar aos princípios de hierarquização e dominação de culturas e povos não ocidentais e não cristãos. No ensaio *Discurso sobre o colonialismo* – que é considerado um emblema da desobediência epistêmica dos povos colonizados – Aimé Césaire postula que o grande responsável pela legitimação da dominação colonial é

[...] o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, de que só podiam deduzir abomináveis

¹⁰ Dado que no texto bíblico não haja qualquer remissão à estirpe de Cam.

consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros. (CÉSAIRE, p. 15, 1978).

Em consonância, Walter Mignolo (2007) assinala que a combinação da ideologia de expansão do cristianismo ocidental com a transformação do comércio em função do domínio de terras nas Américas e da exploração em grande escala da mão de obra para produzir mercadorias destinadas a um novo mercado mundial engendrou a matriz de poder colonial.

No capítulo inicial de *La idea de América Latina* (2007), Walter Mignolo discute as implicâncias da emergência de uma concepção de América de acordo com a perspectiva imperial que, por sua vez, resguardava-se na cosmogonia cristã. Neste sentido, Mignolo evoca o argumento hermenêutico de Santo Agostinho acerca do significado dos nomes atribuídos aos filhos de Noé e defendido por este como uma “visão profética” que iluminaria “o futuro distante”:

El nombre Sem, como es sabido, significa “nombrado”, y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa “engrandecimiento” y “en las casas de Cristo”, es decir que *el “engrandecimiento” de las naciones tiene lugar en la Iglesia*. El nombre Cam significa “caliente”, y el segundo hijo de Noé fue separado de los otros dos y por ser el hijo del medio no fue incluido en los primeros frutos de Israel ni en la cosecha de los Gentiles. Así, Cam sólo puede vincularse con la raza caliente de los herejes: “*Son calientes porque están en llamas pero no con el espíritu de la sabiduría sino con el de la impaciencia, pues ese es el fervor característico que habita el corazón de los herejes; eso es lo que les hace perturbar la paz de los santos*”. (AGOSTINHO, livro XVI, 2: 650 *apud* MIGNOLO, 2007, p. 53, grifos do autor).

O propósito de Mignolo é chamar a atenção para o fato de que a divisão tripartite efetuada pela cosmogonia cristã, embora não sustente uma divisão continental ontológica do planeta, é necessária à compreensão do significado de América enquanto parte de um processo expansivo universal. Ainda que não corresponda à realidade, a divisão do mundo em três partes, cada uma dedicada a um dos filhos de Noé – Ásia, a Sem; África, a Cam; e Europa, a Jafet –, fundamentou a categorização racial dos povos e as divisões continentais. Vale lembrar que o aparecimento tardio da América, tendo-se em conta a perspectiva da cosmogonia cristã, é a razão pela qual tal região ficou conhecida como “Novo Mundo”. Ao passo que o continente americano foi reconhecido como parte do Ocidente, foi-lhe atribuído uma posição periférica.

Enquanto Agostinho aponta que o filho do meio de Noé estaria vinculado a uma ideia de raça caracterizada por pegar fogo com o espírito da impaciência e cujo fervor seria considerado próprio aos hereges, Gama expressa que a cor escura da pele – embora prescrita como defeito, irremissível mal de nascença e estigma de um crime – abriga vulcões “onde arde o fogo sagrado da liberdade” (GAMA, *loc. cit.*). Com efeito, retomamos a epígrafe que abre

esta introdução, na qual vemos uma das poesias que integra a obra *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008), da escritora e ensaísta Conceição Evaristo. Compreendendo que a ideia de sujeita mulher e negra que figura na literatura canônica está consolidada pelo olhar Branco e masculino¹¹, nos versos de “Do fogo que em mim arde” (EVARISTO, 2008, p. 19) o eu poético sinala uma recusa ao fogo imputado exogenamente e faz da chama própria a matéria para cunhar sua imagem na “letra-desenho”, celebrando a liberdade de autorrepresentação literária desde um corpo negro e feminino. Em muitas culturas o fogo é considerado um elemento sagrado no qual o poder de destruição está lado a lado com o potencial para o renascimento e a sequente elevação. Como potencializador de transformações, tal elemento está relacionado às emoções e à força criativa interior. Em manifestações de busca pelo sagrado muitas vezes o fogo é utilizado como elemento purificador, considerado capaz de tornar o iniciado incólume às máculas e aos vícios mundanos.

Na leitura do texto denunciativo de Luiz Gama, que abriga semelhanças com a mencionada poesia de Conceição Evaristo (2008), compreendemos que o fogo sagrado é tido como elemento capaz de despojar a pele de cor escura da estrutura panóptica que lhe cerra, lançando-a à *errância* (GLISSANT, 2011). Aludimos à noção de errância em razão desta assinalar, conforme o proposto por Glissant na obra *Poética da Relação* (2011), uma forma de pensamento que não é nem apolítico nem antinômico na aspiração de uma identidade, mas que se envolve na busca da liberdade no seu entorno histórico e geopolítico. A pele escura, cuja superfície abriga vulcões, não almeja a renúncia nem a fuga, mas convoca a errância alcançada na recusa do estatuto universal que impõe uma escala de transparência conforme o idealizado pelo olhar ocidental.

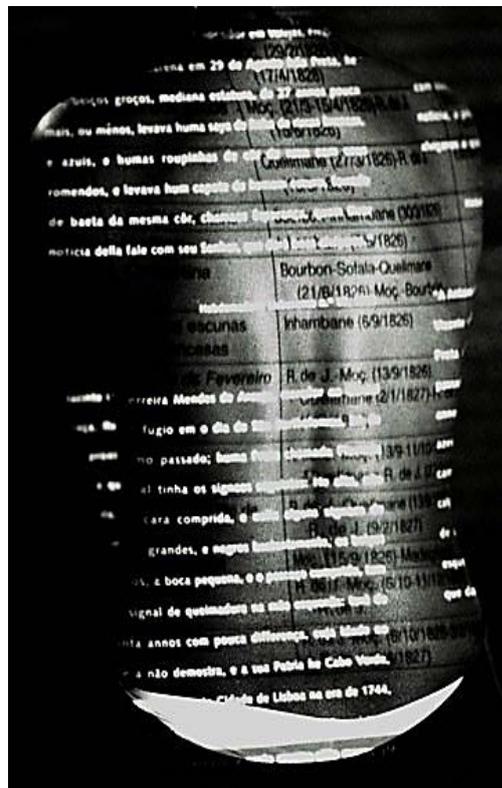
O errante recusa o estatuto universal, generalizante, que reduzia o mundo a uma evidência transparente, atribuindo-lhe um sentido e uma finalidade pressupostos. Mergulha nas opacidades da parte do mundo a que acede. A generalização é totalitária: elege, do mundo, um painel de ideias ou de factos que destaca e que tenta impor, fazendo viajar os modelos. (GLISSANT, 2011, p. 29).

¹¹ Tal afirmação está referendada no argumento que reproduzimos aqui, apresentado por Conceição Evaristo em seu ensaio *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face*: “Sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos de segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala e um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (EVARISTO, 2005, p. 205, grifo da autora).

Glissant (2011) ressalta que embora a errância projete a totalidade, ela renuncia auspiciosamente ao propósito de ordenar e subjugar ao feito do pensamento totalitário. A pele escura em direção à errância confronta a imposição dos valores exportados das potências econômicas e movimenta-se para além da oposição ao Outro, pois, rumo ao Diverso.

Embora *sempre* haja um processo de resistência ativa, o peso semântico que recai sobre a pele escura prolonga-se historicamente. No catálogo da exposição *Global Feminisms*, ocorrida no Brooklyn Museum em 2007, N’Goné Fall¹² apresenta algumas obras de mulheres artistas oriundas do continente africano, entre as quais destacamos a fotografia *Writtenonskin* (Escrito-na-pele), assinada por Berry Bickle (2005 *apud* FALL, 2010).

Figura 1: Berry Bickle - *Writtenonskin 1*, 2005. Gelatin silver print, 20 1/8 x 15 3/4" (51 x 40 cm). Courtesy of the artist and Exit 11, Contemporary Art Space, Belgium.



Fonte: <<http://artafrika.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714e00729196.pdf>>. Acesso em: 05 jan 2017.

N’Goné Fall (2010) indica que o processo criativo da mencionada fotografia de Bickle foi conduzido a partir da projeção de dados do Comércio Triangular sobre a pele de cor escura

¹² Disponível em língua portuguesa, sob o título “Criando um espaço de liberdade: mulheres artistas de África” (FALL, 2010), através do sítio *Artafrika* (Coordenado pelo Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa): <<http://artafrika.lettras.ulisboa.pt/pt/articles.html>>. Acesso em: 05 jan 2017.

como forma de referenciar tanto a pintura corporal quanto a escarificação. Mas, especialmente, como forma de registrar que o passado escravocrata e seus traumas permanecem, em certo sentido, arrolados ao corpo com fenótipo pele escura.

Alcione Correa Alves (2014a), mediante estudo de obras literárias produzidas por escritoras(es) antilhana(os), argumenta que as representações encenadas no passado podem se reatualizar e significar no presente, sobretudo àquelas(es) que trazem a “marca”:

Mesmo em sujeitos negros contemporâneos, hoje inseridos e integrados em ambientes democráticos e de garantias constitucionais universais, as práticas socialmente convencionadas de segregação e intolerância rememoram a estes sujeitos, cotidianamente, que “a marca está presente”. Mesmo que nenhuma negra(o) estejam formalmente escravizadas(os), rememora-se cotidianamente a sujeitos negros seu suposto lugar, como forma de assinalar que “a marca está presente”, seja em seu fenótipo, seja em quaisquer signos que tracem uma aproximação de qualquer natureza com a ideia comum de culturas africanas subsaarianas. (ALVES, 2014a, p. 80).

Note-se que o significante “marca”, apresentado nos argumentos de Alves (2014a), compreende os valores associados ao indicador baseado na visibilidade dos fenótipos – entre os quais se destaca a cor da pele – que, de forma inarredável, remetem a uma origem africana¹³. Não se trata, portanto, de discutir a identificação de uma característica biológica¹⁴ pela qual se intenta justificar um dado comportamento ou traço de caráter. Trata-se da imposição de uma semiótica social constituída na atribuição de significados e valores impetuosamente relacionados a um fenótipo visível, como bem manifesta a fotografia *Writtenonskin* de Bickle, e que atende ao propósito de preservar a matriz de poder colonial.

De acordo com o exposto na obra *Pele negra, máscaras brancas*, “como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais” (BURNS *apud* FANON, 2008, p. 110). Em seu mencionado estudo clínico, Frantz Fanon (2008) revela que a reciprocidade absoluta colocada em evidência na base da dialética hegeliana – senhor / escravo – não é alcançada entre aqueles que amargam os resíduos da colonização. Assumindo o compromisso político de produzir conhecimento desde sua experiência como sujeito negro em um mundo

¹³ A identificação de traços fenotípicos que caracterizam sujeitos negros e a sequente associação destes ao continente africano é resultado de um longo processo histórico concernente à produção de questões de raça. Para ampliar tal discussão pode-se recorrer ao segundo capítulo da obra *Crítica da Razão Negra* (2014), no qual Achille Mbembe aborda a relação de co-produção que liga os conceitos “África” e “Negro”.

¹⁴ Embora a ideia de raça seja constituída sob base argumentativa de cariz biológica, ressaltamos que sua estruturação está atrelada às relações de poder deflagradas na emergência do poder colonial e, conseqüentemente, do sistema capitalista mundial (FANON, 2008, 1980; QUIJANO, 2014; MBEMBE, 2014). Ademais, Frantz Fanon ressalta que “o racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo” (FANON, 1980, p. 39).

racializado, Fanon nega a posição de passividade diante da clausura imposta pelo olhar redutor do Outro¹⁵. Além disso, Fanon exige que sua atividade negadora seja levada em consideração na medida em que persegue algo além da vida imediata; na medida em que luta pelo nascimento de um mundo humano, “um mundo de reconhecimentos recíprocos” (FANON, 2008, p. 181).

Frente à discussão iniciada em torno do Decreto promulgado pelo governo português em agosto de 1671, apontamos que o romance *Um defeito de cor*, desde o seu título, confronta padrões sociais que, construídos com base na ideia de raça, fundamentam historicamente nossa organização coletiva e nossos comportamentos sociais. Compreendemos que título da obra cumpre o papel de rememorar os mecanismos que bloqueiam nossas relações de reciprocidade – um exercício oportuno, dado que tais relações levam ao caminho de um mundo humano e, conseqüentemente, fundamentam a base ética necessária à realização de uma coletividade. Porventura, são propriamente as expressões de concepções das relações consigo mesmo e com o outro que Glissant (2005) reverencia como matérias do processo de criação literária.

Se o título do romance faz alusão ao discurso do poder hegemônico que objetiva naturalizar as hierarquias sociais constituídas com base na ideia de raça, a imagem que ilustra a capa do romance nos convoca a refletir sobre como o corpo – malgrado as marcas da ferida

¹⁵ Abrimos espaço para uma reflexão sobre o recorrente empenho da Academia na interdição das pessoas negras nos eventos comunicativos ou, mais precisamente, na produção de conhecimento em que os significados, que mobilizam as formas como são interpeladas e percebidas nas práticas sociais, são gerados. A experiência de Fanon diante da colonização do conhecimento pode ser tomada como exemplo de tal fato. No prefácio da obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), Lewis R. Gordon pontua que essa obra foi ao prelo quando Fanon contava vinte e sete anos, mas havia sido escrita quando ele estava com vinte e cinco. A questão, conforme o exposto por Gordon, é que a mencionada obra de Fanon seria sua tese de doutorado em psiquiatria caso não tivesse sido recusada pelos membros da comissão julgadora. É notório que o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna está balizado na experiência e observação – sendo exigido um certo grau de distanciamento entre a pessoa que pesquisa e o fenômeno observado. Nossa produção de conhecimento científico prima, pois, por um modelo de racionalidade que resguarda o privilégio epistêmico de um grupo específico. Gayatri Chakravorty Spivak, em seu ensaio *Pode o subalterno falar?*, destaca que ao tomar o sujeito em condição de subalternidade como ‘objeto do conhecimento’, o intelectual torna-se “cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (2010, p. 20). Nessa senda, Walter D. Mignolo (2007) assevera que o controle do espaço demanda o controle dos recursos intelectuais, uma vez que o capitalismo é impulsionado pela apropriação do saber: “En el control del espacio, la apropiación de la tierra y la apropiación del saber (dos esferas de la matriz colonial de poder) se asocian para seguir acumulando capital en las manos de unos pocos y para reforzar la marginación y la deshumanización de otros” (MIGNOLO, 2007, p. 73). Os argumentos apresentados por Fanon, na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, sinalizam a imprescindibilidade de um árduo esforço na busca de um sentido para si, uma vez que esta busca é empreendida desde uma posição política de intelectual que se assume como sujeito negro frente ao olhar redutor do Outro: “Este livro deveria ter sido escrito há três anos... Mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem excitação. Essas verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens. Elas não pretendem entusiasmar. Nós desconfiamos do entusiasmo [...]. O entusiasmo é, por excelência, a arma dos impotentes. Daqueles que esquentam o ferro para malhá-lo imediatamente. Nós pretendemos aquecer a carcaça do homem e deixá-lo livre. Talvez assim cheguemos a este resultado: *o Homem mantendo o fogo por autocombustão. O Homem liberado do trampolim constituído pela resistência dos outros, ferindo na própria carne para encontrar um sentido para si*. Apenas alguns dos nossos leitores poderão avaliar as dificuldades que encontramos na redação deste livro” (FANON, 2008, p. 27, grifos nossos). No mais, é interessante perceber que, assim como Luiz Gama, Fanon faz menção ao fogo enquanto elemento que alimenta o desejo de liberdade.

colonial¹⁶ – não se resume aos discursos, nem aos conceitos e sentidos que lhe são atribuídos. Na obra *Philosophie de la Relation* Glissant pontua que “o inextricável (do mundo) é o inextricável destas literaturas da atualidade, que ganham em escapar das transparências queimadas, mas ainda assim dominantes ao lado da nação e do universal generalizante” (2009, p. 41)¹⁷. O conjunto de elementos paratextuais¹⁸ apresentados na capa de *Um defeito de cor* carrega em seu bojo uma encenação da passagem do universo transcendental do *Mesmo*, imposto pela transparência do olhar ocidentalizado, “ao conjunto difratado do Diverso” (GLISSANT, 2001).

Figura 2 : Capa do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves.



Fonte: <<http://www.record.com.br>>. Acesso em: 24 out. 2016.

¹⁶ Conforme Walter Mignolo (2007), a ferida colonial, seja física ou psicológica, é decorrente do racismo estabelecido pelo discurso hegemônico, visto que este questiona a humanidade de todos os que não pertencem ao seu *locus* de enunciação (a sua geopolítica do conhecimento) e se posiciona como parâmetro de classificação de povos e culturas.

¹⁷ Nossa tradução do original: *L'inextricable (du monde) fait l'inextricable de ces littératures d'aujourd'hui, lesquelles gagnent à échapper aux transparences consumées mais toujours dominantes de la nation et de l'universel généralisant.*

¹⁸ O termo, preconizado por Gérard Genette, está associado aos elementos que integram a estrutura da obra e ampliam o âmbito das possibilidades interpretativas. Genette indica que o paratexto constitui uma transtextualidade e pode ser formado por “[...] título, subtítulo, intertítulos, prefácios, posfácios, advertências, prólogos, etc.; notas marginais, de rodapé, de fim de texto; epígrafes; ilustrações; errata, orelha, capa, e tantos outros tipos de sinais acessórios, autógrafos ou alógrafos, que fornecem ao texto um aparato (variável) e por vezes um comentário, oficial ou oficioso, [...]” (GENETTE, 2006, p. 09-10).

Vemos, sob a moldura em forma de flor disposta acima do título, a imagem de uma menina que repousa com a cabeça apoiada sobre as pernas de uma mulher – ambas negras. Os corpos que encenam uma demonstração de afeto, captada na imagem que remete a um contexto colonial, não corroboram com os sentidos expressados pela perspectiva do discurso hegemônico provocadoramente apresentada no título da obra. A interpretação discutida vai ao encontro do postulado por Frantz Fanon sobre a necessidade de admitirmos que “*é o racista que cria o inferiorizado*” (2008, p. 90, grifos do autor). Note-se que a partir da percepção simbólica e interpretativa da capa do romance *Um defeito de cor* podemos vislumbrar a temática do enredo, assim como o vínculo estabelecido no primeiro contato entre a obra e o leitor em potencial. A narrativa gráfica que inaugura e experiência de leitura do romance¹⁹ nos convoca a refletir sobre o quanto nossa historicidade está marcada pela assimilação de um padrão etnorracial exclusivo, de modo a desvalorizar o Diverso próprio do nosso tecido cultural e, ao fim e ao cabo, legitimando as desigualdades estruturais²⁰.

No ensaio “O mesmo e o Diverso” (2001), Glissant sustenta que a concepção de literatura nacional se abaliza no seu esforço em não esvanecer da cena do mundo e, por conseguinte, em contribuir à ampliação do Diverso. A partir dessa concepção Glissant estipula que a literatura, em seu alcance mais amplo, pode satisfazer a dois usos: i) a função de *dessacralização* – que parte de uma análise intelectual comprometida “[...] em desmontar as engrenagens de um sistema dado, em pôr a nu os mecanismos escondidos, em desmistificar” (GLISSANT, 2001); e ii) a função de *sacralização* – que preocupa-se com o amadurecimento de uma consciência coletiva e corresponde à “[...] função analítica e política, a qual não existe sem questionamento de si próprio” (GLISSANT, 2001). Avaliamos que o trabalho de elaboração literária manifestado no romance *Um defeito de cor* não está circunscrito ao “universo fechado e sagrado do signo literário” (GLISSANT, 2011), visto que este romance nos provoca a refletir sobre as engrenagens do sistema de poder hegemônico.

Diante do exposto, ressaltamos que esta pesquisa se desenvolve a partir da hipótese de que através de uma leitura glissantiana do romance *Um defeito de cor* podemos experimentar uma nova maneira, entre outras possíveis, de perceber os sentidos de nossa coletividade. Nosso

¹⁹ A composição gráfica da capa de *Um defeito de cor* (2009) é assinada pela designer Evelyn Grumach e, passada uma década desde a primeira edição, mantém-se inalterada.

²⁰ Sobre o processo de legitimação das desigualdades estruturais, como também da violência direta em decorrência da violência epistêmica, ver: “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, de Genara Pulido Tirado (2009); “Una violencia invisible: la colonialidad del saber”, de Zulma Palermo (2010) e *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (2010).

objetivo geral é propor uma análise de alguns dos processos de criouliização, conforme Glissant (2014, 2011, 2005, 1997a, 1997b), perscrutados no mencionado romance de Ana Maria Gonçalves. A fim de alcançar o objetivo geral apresentado, além desta (1) “Introdução”, organizamos esta dissertação em mais três etapas. No capítulo intitulado (2) “Enunciando desde um lugar rizomático: *Um defeito de cor* como prefácio às Américas” apresentamos a abordagem teórica que elegemos e realizamos uma discussão sobre as premissas glissantianas que orientam metodologicamente o desenvolvimento desta pesquisa.

Em (3) “Por uma fruição (trans)formadora”, interpelamos o romance *Um defeito de cor* como uma *contrapoética* [ou *poética forçada*] (GLISSANT, 1997a), observando que seu princípio de elaboração assume o enfrentamento à violência epistêmica direcionada às coletividades subalternizadas. Ressalta-se, ainda, que a obra integra um sistema simbólico e, como tal, funciona como instrumento de comunicação, portador de valor gnoseológico. Para Glissant (1997a), é salutar que a obra produzida pelo romancista americano confronte a linearidade do tempo com vista à (re)constituição do passado encoberto, tendo em conta a emergência do *sistema mundial colonial/moderno* (MIGNOLO, 2003). Em face disso, assinalamos que uma leitura glissantiana do romance *Um defeito de cor* não se direciona a uma apresentação das instâncias conformadoras e legitimadoras da obra literária, mas, ao revés, sonda o potencial da obra literária em legitimar aspectos de nossa identidade cultural. No mais, enfatiza-se, na esteira do proposto por Gayatri Spivak (2010), a necessidade de (re)pensarmos os espaços de escuta/recepção destinados aos discursos enunciados desde lugares marcados discursivamente pela diferença em face ao estipulado pelo padrão hegemônico.

No capítulo (4) “A personagem e seu(s) nome(s)”, realizamos uma incursão no enredo de *Um defeito de cor* tomando como pontos de apoio os nomes que a protagonista assumirá no decorrer da narrativa, a saber: Kehinde, Luísa Gama e Luísa Andrade da Silva. Os processos de criouliização são analisados no romance *Um defeito de cor* a partir dos seguintes *topoi*: (i) o ventre do navio negreiro e (ii) o antro da plantação, pois esses lugares nos fornecem imagens acerca das condições iniciais aos processos de criouliização nas Américas. Para a realização da análise empreendida, que perscruta as nossas origens difíceis e opacas, recorreremos à noção de *digênese*, apresentada por Glissant em *Traité du Tout-monde* (1997b). Em meio ao proposto, destacamos algumas das singulares manifestações de sobrevida da personagem, uma vez que o enredo de *Um defeito de cor* tem como mote a figura de Luisa Mahin, vivificada em nosso imaginário a partir da descrição elaborada por Luiz Gama em uma carta destinada a um amigo próximo. À face do exposto, temos a possibilidade de compreender o romance *Um defeito de*

cor como parte de um sistema simbólico que fortalece a dinamicidade dos processos de crioulização nas Américas.

Em seu artigo “Identidades compósitas: escrituras híbridas” Zilá Bernd assinala a pertinência de explorarmos a relações entre identidade e literatura nas Américas:

Problematizar as relações entre identidade e escritura presentes em grande parte da produção ficcional das Américas, evidenciando o caráter heterogêneo das iniciativas identitárias americanas, poderá contribuir para desfazer certos fetiches e para promover um melhor conhecimento destas literaturas que têm em comum o fato de terem nascido em situação colonial, tendo todas se confrontado com uma contradição primordial: exprimir na língua do Outro (europeu) uma natureza e um imaginário próprios (americanos). (BERND, 1999, p. 01).

Por conseguinte, Bernd ressalta a importância do gênero *ensaio* enquanto espaço privilegiado para a problematização das urgências identitárias por parte dos pensadores americanos. Conforme Bernd, o ensaio desempenhou um importante papel no esforço à sacralização das literaturas produzidas – como extensão das culturas dominantes – nas três Américas:

Foi por intermédio deste gênero híbrido por excelência que é o ensaio que compreendemos que a dependência cultural não existe e que mais importante do que enunciar discursos ressentidos, era necessário aceitar o caráter inevitável não apenas do contato como dos empréstimos que dele decorreram desde os primeiros tempos no espaço das colônias. (BERND, 1999, p. 02).

Nessa perspectiva, aludimos ao fato de que se há alguma coesão pela qual podemos identificar nossas escolhas – quanto ao referencial teórico utilizado ao longo desta pesquisa – esta partiria da seguinte ordenação: i) uma produção ensaística elaborada desde um lugar de enunciação latino-americano; ii) uma escrita marcada pela experiência efetiva da marginalização (note-se que este item subsume o anterior, mas não se circunscreve geohistoricamente como ele). Não obstante, enfatizamos que tal ordenação não implica uma restrição em nossas possibilidades de escolha.

Faz-se mister destacar que não compreendemos uma noção de cultura aduzida dos sentidos de unidade e homogeneidade²¹ – uma vez que nos esforçamos por compreender as condições de possibilidade à identidade cultural de *nuestra América*²² a partir da análise dos

²¹ Ainda que o próprio título desta dissertação possa sugerir, mesmo a um leitor especializado, exatamente isso.

²² José Martí (Havana, 1853 – Boca de los Rios 1885) emprega a utópica expressão *nuestra América* como forma de assinalar uma identidade cultural latino-americana em face ao i) imperialismo, sustentado na exportação de modelos científicos, econômicos e culturais dos grandes centros de poder, visto que Martí compreendia que tais modelos não condiziam com o desenvolvimento dos nossos interesses, portanto, “a conflictos propios, soluciones propias” (MARTÍ, 2005, p. 426); ii) a inscrição de uma identidade cultural tributária das coletividades do nosso continente: “Es necesario que América sea en todas partes, no una esperanza avariciosa de granjerías sino una amante respuesta a la solicitud laboriosa de los hombres de todas las razas y países” (MARTÍ, 2005, p. 409-410).

processos de crioulização na obra *Um defeito de cor* – mas através do princípio de que compartilhamos, conservadas as nossas multiplicidades e especificidades, as constantes da abertura e da Relação (GLISSANT, 2005). Tais constantes podem ser apontadas como alicerce às noções de *Chaos-monde*, *Tout-monde* e *Poétique de la Relation* propostas por Glissant na obra *Traité du tout-Monde*:

Chamo Caos-mundo ao atual choque de tantas culturas que se inflamam, se repelem, desaparecem, mas ainda permanecem de alguma forma, seja em repouso seja se transformando lentamente ou na velocidade de um raio: essas explosões, essas fragmentações, cujo princípio ainda não começamos a compreender, tampouco sua economia, e cuja impetuosidade não podemos prever. O Todo-Mundo, que é totalizante, não é (para nós) total. E eu chamo de Poética da Relação a essa possibilidade do imaginário que nos move a conceber a globalidade fugaz de um Caos-mundo como esse, ao tempo que nos permite ressaltar algum detalhe, especialmente para cantar nosso lugar, insondável e irreversível. O imaginário não é nem o sonho nem o vazio da ilusão. (GLISSANT, 1997b, p. 22)²³.

A identidade cultural de nuestra América é sondada, portanto, a partir da compreensão de que somos parte de um Todo-mundo em processo constante de Relação.

O Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, vigente na Universidade Federal do Piauí e coordenado pelo prof. Alcione Correa Alves, tem desenvolvido atividades em torno do exame das possibilidades e limites à apropriação da premissa glissantiana do *Caribe como prefácio às Américas* (GLISSANT, [1996] 2005). Busca-se deduzir, a médio prazo, uma metodologia de análises comparativas entre as literaturas negras americanas, tomando a noção de prefácio como *tertium comparationis* a estas literaturas:

O Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome* tem investigado, como seu problema central, o exame e as condições à apropriação da premissa do Caribe como prefácio às Américas, problema direcionado, particularmente, ao estudo dos processos de construções identitárias nas literaturas afroamericanas. A referida apropriação, no desenvolvimento deste Projeto, tem buscado atingir dois objetivos principais. Primeiramente, busca-se a apropriação, teórica e epistemológica, da premissa supracitada de *Introduction à une poétique du Divers*, tomada em relação ao conjunto da obra de Glissant, assim como ao conjunto mais amplo do pensamento caribenho contemporâneo. Em segundo lugar, e a partir desta apropriação, busca-se promover um alargamento desta premissa, de modo a propor, a médio prazo, uma ferramenta metodológica capaz de subsidiar análises comparativas entre as literaturas afrocaribenhas e um conjunto mais amplo das literaturas afroamericanas, dentre as quais se inclui, consoante aos referenciais deste Projeto, a literatura afrobrasileira.

²³ Nossa tradução do original: *J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante: ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement. Le Tout-Monde, qui est totalisant, n'est pas (pour nous) total. Et j'appelle Poétique de la Relation ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité insaisissable d'un tel Chaos-monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelque détail, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible. L'imaginaire n'est pas le songe, ni l'évidé de l'illusion.*

Tais objetivos se mostram norteados, inicialmente, por uma hipótese: seria possível, a partir do alargamento e apropriação da premissa de um Caribe como prefácio às Américas, propor que qualquer literatura nacional afroamericana (inclusive, a literatura afrobrasileira; e, no limite, qualquer obra literária afroamericana) pode ser tomada, de modo econômico, como prefácio às literaturas afroamericanas. (ALVES, 2013b, p. 06).

Na esteira dos estudos desenvolvidos no âmbito do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, a busca dos instrumentos teóricos e procedimentos metodológicos que subsidiam esta dissertação parte da apropriação das seguintes premissas desenvolvidas por Glissant (1996):

1. O Caribe tomado como prefácio às Américas – de modo a considerar *Um defeito de cor* como uma obra literária habilitada a operar como um prefácio ao lugar americano, nos termos ora enunciados, visando a uma discussão das condições de possibilidade à identidade cultural latino-americana sob perspectiva assumida a partir da leitura do romance e mediante a um conjunto mais amplo das literaturas *afroamericanas*;
2. A Identidade-rizoma – contemplando o caráter (des)contínuo e relacional dos processos de construções identitárias, de modo a possibilitar uma compreensão do romance enquanto integrante do entrecruzamento de valores da *totalidade-mundo*.

Em síntese, a partir da leitura do romance *Um defeito de cor* – envolvendo um enfoque particular e parcial quanto à nossa identidade cultural – nos esforçamos para cumprir o objetivo de apresentar uma análise que procura colaborar com a discussão acerca da compreensão das condições de possibilidade à identidade cultural de nuestra América. Trata-se, pois, de elaborar uma perspectiva quanto à nossa identidade cultural perscrutada na análise dos processos de criouliização no romance *Um defeito de cor*. Buscamos apresentar um enfoque particular e parcial, “não para ‘extrair’ valores universais, mas para constituir um rizoma, um campo, um tecido, uma trama de valores diferentes, mas que a todo tempo se entrechocam e entrecruzam” (GLISSANT, 2005, p. 159-160). Não obstante, reconhecemos que superar nossa própria subjetividade sem recair em sistemas totalitários não é uma tarefa fácil, considerando o fato de que estamos atravessados por uma tradição de construção do conhecimento a partir de um repertório Ocidental, comumente sustentado pelos *pensamentos de sistema* (GLISSANT, 2005).

Outra dificuldade enfrentada durante o andamento desta pesquisa ²⁴ foi o questionamento acerca da legitimidade do estudo proposto sob a observação de que não há o devido distanciamento entre pesquisa e investigadores. Compreendemos, como bem marca bell hooks²⁵, que não há fissuras entre teoria e prática quando nossa experiência teórica está aliada a processos de libertação coletiva, pois “[...] o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que em última análise é recíproco, onde uma capacita a outra” (2013, p. 86). Tal questionamento corrobora com o prejudicial julgamento de que sujeitas(os) não enunciam com cientificidade sobre as questões que possam interessar à coletividade na qual se identificam e participam. A observação realizada, que tangencia o conteúdo exposto ao longo desta introdução, atende ao propósito de preservar uma pretensa unidade nos estudos literários, uma vez que, conforme argumenta Regina Dalcastagnè (2012) – com base na premissa de que a literatura brasileira é um território contestado, permeado por disputas e tensões – a abertura de novas abordagens e enfoques para pensar o literário tem gerado ruídos e desconfortos em meio ao intenso movimento de autores e críticos em busca de espaço na cena literária. Além do mais, o questionamento apresentado sob os termos expostos constitui-se como entrave à possibilidade de que um estudo científico possa assumir, desde o seu ponto de partida, um compromisso político²⁶.

²⁴ Somando-se aos dados decorrentes dos estudos realizados no âmbito do Projeto de Pesquisa, no qual esta dissertação foi desenvolvida, expostos por Alcione Correa Alves (2013b) no artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: prefácio e enunciação nas literaturas negras americanas”.

²⁵ Propositalmente grafado em letras minúsculas, bell hooks é o pseudônimo da feminista e ativista *afroamericana* Gloria Jean Watkins.

²⁶ Não é por mera eventualidade que as leituras exigidas logo no ingresso ao grupo do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, tal como um rito de iniciação, é o capítulo “Conclusão: Crítica e política” da obra *Teoria da literatura: uma introdução*, assinada por Terry Eagleton (2006) e o capítulo inicial da obra *O local da cultura* de Homi K. Bhabha (1998), intitulado “O compromisso com a teoria”.

2 ENUNCIANDO DESDE UM LUGAR RIZOMÁTICO: UM DEFEITO DE COR COMO PREFÁCIO ÀS AMÉRICAS

Siempre presentes

*Quisieron borrar nuestras huellas,
quisieron silenciar nuestras voces,
pero el cuerpo, cansado, desnudo
y maltratado por el látigo... ¡volvió a levantarse!*

*Quisieron borrar nuestra historia,
quisieron borrar nuestra imagen,
pero el alma, dolida, insistente
y curtida...
¡Volvió a reescribirse!*

*Quisieron destruir nuestra tierra,
quisieron desbaratar nuestro techo,
pero África, silenciosa, preciosa y latente...
¡Se multiplicó en todos los continentes!*

*Quisieron borrar nuestras huellas...
¡Y hoy somos miles de miles!*

*Quisieron callar nuestras voces...
¡Y hoy somos coros y ecos!*

*Quisieron invisibilizar nuestro rostro...
¡Y hoy nuestra presencia más grande se yergue!
Quisieron arrancarnos de nuestra tierra...
¡Y hoy somos raíces en el universo!*

*Porque no hay lugar en el mundo
– terrestre o etéreo –
donde no existan huellas
– profundas y perenes –
dejadas por la mujer
y el hombre negro.*

Lorena Torres Herrera,
Antología de mujeres poetas afrocolombianas (2010).

2.1 Abordagem teórica e a busca por um pensamento liminar

Édouard Glissant, na obra *Poética da Relação*, nos apresenta a noção de criouliização enquanto “um dos modos do emaranhamento – e não apenas uma resultante linguística –, só tem de exemplar os seus processos e certamente não os seus ‘conteúdos’, a partir dos quais aqueles funcionariam” (2011, p. 90, grifo do autor). A noção glissantiana enaltece, pois, a relação-em-processo, bem como sua decorrente imprevisibilidade. À centralidade da ideia de processo para a compreensão da noção glissantiana de criouliização recorreremos ao assinalado por Alcione Correa Alves no artigo “Mulheres deixam traços nas águas?”:

A compreensão da criouliização, em Glissant, necessita da ideia de processo, graças à qual o autor pode descartar o risco de uma síntese final, homogeneizante, assim como uma hipotética estase das culturas em um contexto global. [...]. Em tal quadro, encontrar-se-ia comprometida a pretensão do pensamento de sistema a explicações totalizantes e universais de formações culturais contemporâneas, ou a definições universais do homem e do mundo. A criouliização desestabilizaria definitivamente a segurança proporcionada pela síntese, malgrado permaneça subjacente a algumas das ferramentas críticas à compreensão de culturas. (ALVES, 2014a, p. 85).

Conforme os argumentos expostos, Alves reconhece o fato de que algumas das ferramentas críticas à compreensão de culturas recorrem à síntese como garantia de solidez, mesmo sob o risco de que tal solidez possa resultar do efeito de uma pretensa homogeneização e estase das culturas.

Mediante o fato de que o ‘conceito’ pode prever uma síntese, Glissant se refere à criouliização como uma ‘noção’ – de modo a preservar as possibilidades de sua compreensão enquanto fenômeno em processo. Por sua vez Jacques Derrida, na obra *Posições* (2001), expõe a impossibilidade de o pensamento ser organizado com conceitos fechados em si mesmos, autossuficientes e homogêneos. À vista disso, Derrida propõe uma perspectiva de construção do conhecimento pensada no despojamento da sistematicidade e que apresenta marcas as quais o filósofo argelino aponta como *indecidíveis*, ou seja: “unidades de simulacro; ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na [...]” (2001, p. 49, grifo do autor).

O pensamento crítico de Jacques Derrida e de Édouard Glissant se afinam, resguardadas as especificidades de um e de outro, no sentido de abalar a lógica pela qual o próprio conceito, conforme a produção de conhecimento Ocidental, é constituído. Vale ressaltar, conforme indica Mignolo, que o pensamento derridiano silencia diante da compreensão de que “a ideia da

civilização ocidental, da metafísica ocidental, do logocentrismo ocidental etc. é consequência e necessidade do mundo colonial/moderno como foi articulada no imaginário crescente da civilização ocidental” (2003, p. 441). Destacamos que a noção de criouliização, além de escapar da lógica de concepção Ocidental de conhecimento e racionalidade, amplia as suas condições de possibilidade enquanto pensamento em mobilidade por meio de sua correlação com a constelação de noções glissantianas apresentadas ao longo da produção ensaística do autor – entre as quais destacamos *Introdução a uma poética da diversidade* (2005) –, tais como *migrante nu*, *identidade rizoma*, *identidade raiz*, *prefácio*, *Gênese*, entre outras.

A partir do levantamento de trabalhos acadêmicos que abordam a noção de criouliização com base em Glissant, atestamos que as condições de possibilidade à compreensão de criouliização como um fenômeno em processo são ampliadas quando a noção em destaque está conjugada com outras noções glissantianas. Maria Helena Valentim Duca Oyama (2009), logo na introdução de sua tese de doutorado – intitulada *O Haiti como locus ficcional da identidade caribenha: olhares transnacionais em Carpentier, Césaire e Glissant* – enfatiza que noções glissantianas como *antilhanidade*, *relação*, *caos*, *rizoma* e *arquipélago* são fundamentais ao enriquecimento de sua abordagem da noção de criouliização. A título de exemplo, apontamos, ainda, a dissertação de mestrado elaborada por Lívia Maria da Costa Carvalho (2014) – intitulada *A criouliização em Martinica: leituras sobre identidade cultural, memória e território no romance Texaco* –, na qual a investigação dos processos de criouliização na mencionada obra de Patrick Chamoiseau é realizada mediante a articulação entre criouliização e outras noções glissantianas, tais como: *culturas atávicas*, *culturas compósitas*, *desvio*, *migrante nu*, entre outras.

No ensaio *Traité du Tout-monde* Glissant ressalta que “a criouliização é o não-Ser finalmente em ação: finalmente o sentimento que a resolução das identidades não é o fim do amanhecer. Que a Relação, esta resultante em contato e processos, câmbio e troca, sem que você se perca ou se desnature” (1997b, p. 238)²⁷. Isto posto e tendo em vista a discussão sobre a centralidade da ideia de processo na compreensão da noção de criouliização, assim como sobre a profícua articulação entre esta e a constelação de noções glissantianas, apontamos que nosso estudo de alguns dos processos de criouliização no romance *Um defeito de cor* (2009) não se apoia na abordagem das identidades propriamente ditas, mas nas Relações que continuamente (trans)formam as identidades.

²⁷ Nossa tradução do original: *La créolisation est le non-Être enfin en acte: enfin le sentiment que la résolution des identités n'est pas le bout du petit matin. Que la Relation, cette résultante en contact et procès, change et échange, sans vous perdre ni vous dénaturer.*

Mignolo (2003) aponta que a criouliização proposta por Glissant não é concebida como “enxertadura”, como híbrida; pois, emerge na articulação de projetos globais desde uma perspectiva das histórias locais, revelando o potencial epistêmico do pensamento liminar, uma vez que descortina a colonialidade do poder inscrita no imaginário conflituoso do sistema mundial colonial/moderno. Para Mignolo, o pensamento liminar pode ser associado “[...] ao momento de transitoriedade disciplinar no qual a gnosiologia moderna é remodelada em termos de saberes subalternos, na perspectiva do conhecimento subalterno” (2003, p. 433). Assim, podemos dizer que o pensamento liminar se fundamenta na perspectiva obliterada no imaginário do sistema mundial colonial/moderno.

Em “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, Aníbal Quijano (2014) assevera que a colonialidade engendrou-se no seio do colonialismo e converteu-se em elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista. Edificando-se na imposição da classificação da população mundial conforme uma ordenação racial/étnica, a colonialidade opera em cada um dos planos, esferas e dimensões materiais e subjetivos de nossa realidade particular e coletiva. A colonialidade do poder, como bem acentua Quijano (2014), obstina-se em demarcar a diferença entre o europeu e o não-europeu como modo de fundamentar a desigualdade de ambos no poder, na sociedade e no Estado. Sob a égide da colonialidade do poder as políticas coloniais europeias ganham novos moldes, conservando as formas de opressões e controle dos diferentes âmbitos da existência social.

Glissant assegura que os processos de criouliização “são fenômenos importantes porque permitem praticar uma nova abordagem da dimensão espiritual das humanidades. Uma abordagem que passa por uma recomposição da paisagem mental dessas humanidades presentes hoje no mundo” (2005, p. 20-21). A abordagem da criouliização busca sondar os traços mnemônicos recalcados por força dos sistemas de pensamento que foram “[...] prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais” (GLISSANT, 2005, p. 20). Para Glissant (2005), precipitarmos em nós mesmos os traços de nossas histórias obliteradas consiste no *desvio* dos padrões que insistem em nos impor. Compreendemos que discutir processos de criouliização no cenário latino-americano passa pelo esforço de repensar as configurações histórico-culturais da nossa existência coletiva. Buscamos assumir uma perspectiva que contempla a Relação entre os distintos grupos que formam nosso tecido cultural, deslocando a propensão homogeneizante, dualista e reducionista decorrente do eurocentrismo que sustenta a colonialidade do poder.

2.1.1 Rizoma²⁸

A introdução, intitulada “Rizoma”, da obra *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia* (2000) cumpre o papel de apresentar a noção trazida no seu título e sob a qual está assentada a proposta da obra elaborada pela dupla formada pelo filósofo Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari. Para tanto, os autores mencionados discutem o descentramento do livro, bem como do intelectual que o produz:

Escrevemos o Anti-Édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuímos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é apenas uma maneira de falar. Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU. Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados. (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 10, grifos do autor).

Conforme a crítica formulada pela teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak em seu ensaio *Pode o subalterno falar?* (2010), o empenho por parte destes autores, entre outros intelectuais franceses da seara do pós-estruturalismo, em deslocar o reconhecimento da própria função de intelectual, acaba por assegurar, nas palavras de Carby apresentadas por Spivak, “um novo equilíbrio de relações hegemônicas” (2010, p. 46). À análise empreendida por Edward Said em seu texto *The World, the Text, the Critic*, na qual o autor enfatiza a reponsabilidade institucional do crítico, Spivak adiciona “a noção de sujeito clandestino do poder e do desejo marcado pela transparência do intelectual” (2010, p. 45).

Entre suas formulações, Deleuze e Guattari afirmam que “a literatura é um agenciamento, ela nada tem a ver com ideologia, e, de resto, não existe nem nunca existiu ideologia” (2000, p. 11); com efeito, tal afirmação implica a negação da possibilidade do estabelecimento de uma relação entre texto-contexto, bem como texto-autor e o consequente reconhecimento do local de enunciação deste. De acordo com o pensamento crítico de Spivak, o intelectual que salvaguarda seu local de fala, assentado na negação de que tal atitude interfere na produção de sentidos de seu texto, preserva, inadvertidamente, uma cumplicidade com os

²⁸ Algumas das considerações que seguem germinaram a partir de nossa participação no Simpósio “La literatura latinoamericana como identidad discursiva y aporte a la narración de la historia de *nuestra América*”, organizado pelo *IV Congreso Internacional Ciencias, Tecnologías y Culturas*, ocorrido em Santiago (Chile), no segundo semestre de 2015. Em tal ocasião apresentamos a comunicação oral intitulada “Enunciando desde um lugar rizomático: *Um defeito de cor* como *prefácio* as Américas”.

termos de exploração operados pela divisão internacional do trabalho. Notadamente o descentramento do lugar de fala do S/sujeito corrobora com a naturalização da posição de prestígio dos intelectuais que enunciam desde os grandes centros de poder, sobretudo, desde a Europa.

Esse S/sujeito, curiosamente atado a uma transparência por meio de negações, se associa aos exploradores da divisão internacional do trabalho. É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não crítico – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa. É também porque, na constituição do outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei. Por mais reducionista que uma análise econômica possa parecer, os intelectuais franceses correm o risco de se esquecerem de que toda essa iniciativa sobredeterminada tenha sido no interesse de uma situação econômica dinâmica que requereu que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados. (SPIVAK, 2010, p. 45-46).

Tendo em conta a relação entre a produção de conhecimento e o repertório cultural dos intelectuais, a incisiva crítica empreendida por Gayatri Spivak pode ser compreendida como um alerta quanto ao conhecimento produzido desde um lugar de privilégio epistêmico que não reflita sobre a importância da espacialidade à hegemonia da epistemologia europeia. Dado que essa hegemonia é utilizada como ferramenta de expansão, subalternização, poder e controle.

Decerto que na preocupação de fundamentar um pensamento sob a égide do rizoma os autores demonstram um empenho em ultrapassar os centramentos; no entanto, a fundamentação de uma noção de rizoma conforme princípios que regulam a negação de toda e qualquer autoridade não conservaria a autoridade da própria ação de negar? Michael Hardt, na introdução de sua obra *Gilles Deleuze - um aprendizado em filosofia*, pontua que o esforço à negação da dialética hegeliana por parte de Deleuze acaba constituindo-se em um modo de refunda-la:

Vemos que Deleuze muitas vezes coloca o seu projeto não apenas na linguagem tradicional do hegelianismo, mas também em termos tipicamente hegelianos, a determinação do ser, a unidade do Uno e do Múltiplo, e assim por diante. Paradoxalmente, em seu esforço para instituir Hegel como a fundação negativa para o seu pensamento, Deleuze pode parecer muito hegeliano. (HARDT, 1996, p. 11).

A negação faz parte do terreno no qual repousa a lógica dialética, constando-lhe a capacidade de ressuscitar o que é negado, uma vez “que suprassume de tal forma que preserva e mantém o que é suprassumido e, conseqüentemente, sobrevive à sua própria suprassunção” (HEGEL, 1977, § 188 *apud* HARDT, 1996, p. 13).

Na botânica, o rizoma define um tipo específico de caule subterrâneo ou aéreo e rico em reserva de nutrientes. No pensamento deleuze-guattariano o rizoma será apresentado como ferramenta conceitual com a intenção de problematizar uma produção artística depreendida de relação mimética com a realidade, comprometida com a concretização do múltiplo por meio da subtração do *uno*, pois, conforme a fórmula n-1:

O livro como imagem do mundo é de toda maneira uma ideia insípida. Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 13-14).

O conceito proposto por Deleuze e Guattari busca superar os modelos dicotômicos que, conforme os autores, estão relacionados aos sistemas arborescentes: “Ser rizomorfo é produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos. Estamos cansados da árvore” (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 24). De acordo com Deleuze e Guattari (2000) a árvore e a raiz inspiram, apenas, uma imagem do pensamento que se esforça por imitar o múltiplo, (re)produzindo sistemas hierárquicos organizados em conformidade com o conjunto galhos-raízes. Cumpre destacar que, embora assumo o empenho de superar dicotomias, a noção de rizoma ora discutida acaba por constituir-se, no mais das vezes, a partir da oposição rizoma-árvore:

Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. (DELEUZE & GUATTARI, 2000, p. 31-32).

Para a dupla de autores o rizoma está sempre no meio, no *intermezzo*, visto que “um rizoma não começa nem conclui [...]” (2000, p. 36). O rizoma constitui, assim, multiplicidades descentradas, sem começo, fundamento ou fim.

Em sua apropriação do proposto por Deleuze e Guattari, quanto à formulação da noção de rizoma, Glissant não preserva o descentramento promulgado pelos filósofos franceses, visto que sua concepção de rizoma possui uma relação estreita com a noção de raiz. Primeiramente, cabe ressaltar que, em seu ensaio *Introdução a uma poética da diversidade* (2005), Glissant aponta duas formas genéricas de cultura, distinguindo-as sem, contudo, recorrer a oposicionalidades: i) formas de culturas identificadas como atávicas, cuja crioulização ocorreu há muito tempo e ii) formas de culturas identificadas como compósitas, em que a crioulização ocorre praticamente sob nossas vistas; de modo que essas formas repousam na circularidade compreendida na dinâmica de que as culturas atávicas tendem ao compósito e vice-versa.

Glissant aborda a concepção veiculada pela Europa e, consecutivamente, pelas culturas ocidentais, de que toda identidade pode ser reconhecida como raiz única. Por sua vez, a identidade rizoma advém dos processos de crioulização, ou seja, é resultante da relação entre elementos culturais diversos:

Porque de fato é disso que se trata: de uma concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, *da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes*. (GLISSANT, 2005, p. 27, grifo nosso).

Note-se, consoante a parte destacada no excerto acima, que tanto a identidade rizomórfica, quanto a identidade raiz única guardam, dentro de suas especificidades, uma relação com a ideia de raiz. Neste sentido, Glissant, em *Poética da Relação* (2011), pontua que a raiz única é uma origem que de tudo se apodera e extermina o que está ao seu redor, enquanto o rizoma é uma raiz desmultiplicada que se estende em tramas subterrâneas ou aéreas. O conceito de rizoma, segundo Glissant, conserva “a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária” (2011, p. 21). A noção de rizoma preserva a ideia de que a identidade é singular e aberta ao mundo conjuntamente, sem que isso signifique uma contradição.

Se bem é verdade que Glissant retoma a noção de rizoma estipulada por Deleuze e Guattari, também é necessário salientar que sua perspectiva não é redutível à perspectiva destes – falta recorrente na fortuna crítica que aborda a proposta de rizoma por Glissant. Conforme observa Walter Mignolo (2003), o pensamento de Deleuze e Guattari é construído sob

perspectiva da modernidade, enquanto o pensamento de Glissant vai além da crítica monotópica da epistemologia moderna, pois articula-se, também, na perspectiva da diferença colonial. Para Mignolo, “a diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica” (2003, p. 11). Discutindo a diferença entre a desconstrução e a descolonização do pensamento intelectual, Mignolo ressalta que

uma coisa é desconstruir a metafísica ocidental enquanto a habitamos, e outra muito diferente trabalhar com a descolonização como forma de desconstrução [...], a partir da exterioridade histórica da metafísica ocidental; ou seja, a partir dos lugares que a metafísica ocidental transformou em “sociedades silenciadas” ou “saberes silenciados” [...]. (MIGNOLO, 2003, p. 111).

Prezimir o lugar de enunciação do pensamento glissantiano desde a exterioridade histórica da metafísica ocidental significa empreender um estudo que não toma como base um arcabouço teórico Pós-moderno, de uma *otra manera*²⁹, assumimos um quadro de pensamento decolonial. Por esta senda, compreende-se que Glissant não somente aborda a noção de rizoma, mas articula seu pensamento desde uma perspectiva efetivamente rizomática.

2.1.2 Prefácio

Em “Hors Livre - préfaces”, ensaio de abertura da obra *La dissémination* (1972), Derrida destaca o prefixo *pre* no termo prefácio enquanto atestado da função desse de antecipar algo da realidade objetiva apresentada na obra, presumindo sua essencialidade e sua existência sensível ou inteligível no geral. Tal como o exposto por Derrida, “o *pre* do prefácio torna presente o futuro, o representa, o aproxima, antecipando aquilo que o coloca à frente. Ele reduz o futuro à forma de presença manifesta” (1972, p. 13, grifo do autor)³⁰. Derrida reconhece o prefácio – que não deve ser confundido com a espessura sensível da obra – como fonte privilegiada acerca da intencionalidade autoral por seu esforço em fornecer uma interpretação unilateral que “[...] concluiria a unidade da Natureza (o mundo em sua totalidade) e do Livro [...]” (1972, p. 64)³¹. Considerando o exposto, podemos dizer que, em resumo, o prefácio cumpre a função de apresentar a exegese da obra.

²⁹ Em alusão ao proposto por Antonio Benítez-Rojo (1989), em seu ensaio “La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña”, que será abordado na seção que segue.

³⁰ Nossa tradução do original: *Le ‘pré’ de la préface rend présent l’avenir, le représente, le rapproche, l’aspire et en le devançant le met devant. Il le réduit à la forme de présence manifeste.*

³¹ Nossa tradução do original: *[...] conclurait à l’unité de la Nature (le monde en totalité) et du Livre [...].*

Não obstante, Derrida indica que a subtração do *pre* – que orienta a um princípio unificante e determinante – poderia assegurar a abertura das possibilidades de significação da obra prefaciada. Dessa forma, prefácio seria um texto bifendido que funcionaria não como repetição da escrita, mas como espaço de suplementariedade. No prefácio que apresenta em sua tradução para o inglês da obra *Gramatologia [Of Grammatology]*, de Derrida, Spivak pontua que na perspectiva derridiana “[...] a estrutura prefácio-texto fica aberto em ambas as extremidades. O texto não tem nenhuma identidade estável, nenhuma origem estável, nenhum final estável. Cada ato de leitura do ‘texto’ é um prefácio ao próximo” (1976, p. xii)³². Não por acaso a autora alerta: “Comecei este prefácio informando aos meus leitores que a teoria de Derrida admite – ao mesmo tempo em que nega – um prefácio questionando a repetição absoluta do texto” (SPIVAK, 1976, p. Ixxxvi)³³. Em *La dissémination* (1972), Derrida não somente esboça uma recusa à instância prefacial como também acena à possibilidade do prefácio (sem o *pré* unificante e determinante) exceder a constituição do sentido de verdade do espaço ontoteológico, solicitando a disseminação, ou seja, a consciência da infinidade de possibilidades interpretativas da obra.

No início do ensaio *Introdução a uma poética da diversidade* (2005), Glissant assume a paisagem como sua primeira abordagem das Américas. A partir do seu contato com a paisagem americana “irrué”³⁴, Glissant estabelece a premissa do Caribe como prefácio às Américas, ressaltando a possibilidade da aproximação entre o Caribe³⁵ e um conjunto mais amplo dos países americanos:

Essa paisagem americana que reencontramos em uma pequena ilha ou no continente me parece, sempre e por toda parte, “irrué”. E é disso, provavelmente, que me vem o sentimento que sempre tive de uma espécie de unidade-diversidade, por um lado dos países do Caribe, e por outro lado, do conjunto dos países do continente americano. Neste sentido, o Caribe sempre me pareceu ser uma espécie de prefácio ao continente americano. Uma vez mais as palavras falam, e eu gostaria de lembrar-lhes que nos séculos XVI e XVII, chamava-se o mar do caribe de mar do Peru. Ora, o Peru está do outro lado do continente e não existe nenhuma relação possível. Já se havia então compreendido que estava ali uma espécie de introdução ao continente, uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer. (GLISSANT, 2005, p. 14-15).

³² Nossa tradução do original: [...] *the structure preface-text becomes open at both ends. The text has no stable identity, no stable origin, no stable end. Each act of reading the "text" is a preface to the next.*

³³ Nossa tradução do original: *I began this preface by informing my readers that Derrida's theory admitted – as it denied – a preface by questioning the absolute repeatability of the text.*

³⁴ Neologismo cunhado por Glissant (2005) a partir das palavras irrupção [*irruption*], ímpeto [*ruade*] e erupção [*éruption*], além de fazer alusão às palavras realidade e irrealidade.

³⁵ Cumpre destacar que a zona cultural caribenha vai além do arco insular – reconhecido como Caribe nodal –, incorporando um pequeno conjunto de países que estão vinculados quer seja com base em critérios geográficos, quer seja por critérios socioculturais. Ver o artigo “Los contextos: lenguas, etnias, geografías” que integra a obra *El Caribe en su discurso literario* (2004), de Margarita Mateo Palmer e Luis Álvarez Álvarez.

Diante do exposto, é possível inferir que no conjunto de paisagens das Américas os elementos distintos e, até mesmo, geograficamente distantes mantêm uma espécie de elo. Para Glissant (2014) o mais ínfimo componente da totalidade realizada das Américas nos é insubstituível.

O pensamento glissantiano, como bem ressalta Alcione Correa Alves, “comporta a possibilidade de uma lógica americana não necessariamente homóloga a uma silogística ocidental, comportando, destarte, a possibilidade de *l’Un* e de *le Divers* constituídos em uma mesma totalidade-Caribe” (2013b, p. 03). Observa-se que o Diverso pode ser assumido como uma característica comum entre os vários lugares que compõem o conjunto difratado do Caribe, de modo que o par unidade-diversidade adquire um sentido complementar. Tal perspectiva é compartilhada por Nancy Morejón em seu ensaio “Lengua, cultura y transculturación en el Caribe: unidad y diversidad” (1996), no qual, diante do questionamento sobre a possibilidade do Caribe ser percebido como unidade, afirma: “Por supuesto que sí, pero esa unidad se afina en una diversidad que se expresa en varias culturas. Esas culturas se expresan a su vez en complejos lingüísticos de infinita originalidad. Esta es una de las características mas interesantes de estas tierras” (MOREJÓN, 1996, p. 04).

Em consonância com Glissant, no ensaio “La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña”, Antonio Benítez-Rojo propõe compreender o Caribe a partir de um dado concreto e facilmente comprovável: “un ‘hecho’ geográfico” (1989, p. 116). De modo específico,

[...] el hecho indiscutible de que la Antillas³⁶ constituyen un puente de islas que conecta, de “otra manera”, Suramérica con Norteamérica. Este accidente geográfico le confiere a toda el área, incluso a sus focos continentales, un carácter de archipiélago, es decir: un conjunto discontinuo (¿de que?), espacios vacíos, voces deshilachadas, conexiones, suturas, viajes de la significación. Este archipiélago, al igual que otros, puede verse como una isla que “repite” a sí misma. He destacado la palabra “repite” porque quiero darle el sentido inquietante con que suele aparecer en el discurso post-estructuralista, donde toda repetición entraña necesariamente una diferencia y un aplazamiento. (BENÍTEZ-ROJO, 1989, p. 116).

Assim como o destaque da palavra “repite” responde a uma intenção específica do autor, a expressão “otra manera” aparece igualmente destacada como forma do crítico cubano demonstrar o propósito de significar seu texto como resultado de uma releitura acerca do Caribe, “cuyo flujo, cuyo sonido, cuya presencia, atraviesa los mapas de las grandes contingencias de la

³⁶ Cumpre destacar, conforme Eurídice Figueiredo, que a denominação de tal área, assim como de suas fronteiras, é variável e imprecisa: “se nas línguas latinas usam-se as variantes de Caribe e Antilhas, em inglês o termo é *West Indies*” (2010, p. 180).

historia universal, de los cambios magistrales del discurso económico, de los vastos choques de razas y de culturas” (BENÍTEZ-ROJO, 1989, p. 117). A intenção de Benítez-Rojo, ao destacar a expressão “otra manera”, vai ao encontro da possibilidade de que teorizações exógenas e admitidas como universais podem não oferecer subsídios suficientes à compreensão dos processos de (trans)formações culturais nas Américas.

Benítez-Rojo argumenta que sua proposta de leitura do Caribe, realizada a partir da observação das características cartográficas desse, não corresponde a um conhecimento de mapas segundo a ordem pragmática, comumente internalizada por nós. Seu texto é, portanto, produto do esforço pela busca de uma “otra manera”, além da perspectiva Ocidental, de perceber o próprio entorno. Em sua releitura, Benítez-Rojo aponta o Caribe como meta-arquipélago e utiliza a Via Láctea como metáfora para fornecer-lhe uma explicação visual ou gráfica. Nas palavras de Benítez-Rojo,

[...] el flujo de plasma transformativo que gira parcimoniosamente en la bóveda de nuestro globo, que dibuja sobre éste una cartografía “otra” que se modifica a sí misma a cada instante, objetos que nacen a la luz mientras otros desaparecen en las sombras: producción, intercambio, consumo, máquina (son palabras que vienen a la mente). (BENÍTEZ-ROJO, 1989, p. 116).

Benítez-Rojo destaca que os fluxos culturais arquipelares estão vinculados à exploração colonial e ao fluxo de produção do capitalismo mercantil e industrial.

A geografia das ilhas caribenhas, sobretudo a sua extensão e suas sequentes possibilidades, conforme Glissant, “determinou, não só as modalidades de luta nesses países, que em geral foi guiada pelo mesmo princípio, mas sua intensidade, sua duração ou sua realização” (2014, p. 86). Além da paisagem, outro dado destacado por Glissant (2005) em sua abordagem das Américas é a realidade do processo de colonização – marcado pelo genocídio dos povos autóctones pré-colombianos³⁷ e pela ostensiva migração forçada de povos africanos.

³⁷ No tópico intitulado “Compreender, tomar e destruir” que integra a obra *A conquista da América*, Tzvetan Todorov examina a destruição, empreendida pelos colonizadores espanhóis, dos povos indígenas no século XVI tanto sob um plano quantitativo (assassinatos, sobretudo nas guerras por domínio de territórios), quanto qualitativo (ocorrida principalmente através da transmissão de doenças, como a varíola, e maus tratos). Conforme atestam as palavras de Todorov: “Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: as vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão. Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse. É um recorde, parece-me, não somente em termos relativos (uma destruição da ordem de 90% e mais), mas também absolutos, já que estamos falando de uma diminuição da população estimada em 70 milhões de seres humanos” (TODOROV, 1996, p. 158). Por seu turno, Eduardo Galeano (2004) destaca que o empreendimento colonial na América Latina explorou uma concentração de força de trabalho cujas proporções eram até então inéditas, de forma a acumular uma riqueza incomparável com qualquer outra na história mundial. Conforme Galeano, “aquella violenta marea de codicia, horror y bravura no se abatió sobre estas

Glissant (2005) aponta o Caribe como o primeiro local de desembarque dos africanos vítimas do comércio escravagista, que depois seriam orientados para outros lugares, como o Brasil e a América do Norte. No início do tópico intitulado “Ilhas e Arquipélagos”, que integra o ensaio *O pensamento do tremor*, Glissant discorre sobre algumas implicações decorrentes das variadas migrações ocorridas no período colonial:

O Caribe: primeiro um rodopio, uma embriaguez do pensamento e do julgamento, uma necessidade do turbilhão e do encontro, e da concordância das vozes. A deportação dos Africanos logo no início do século XVI, depois a dos Indianos a partir do século XIX, (no sul do arquipélago), a vinda incessante dos colonos europeus, dos comerciantes da Ásia e do Oriente Médio, a violenta oposição das condições sociais regidas pela escravidão, já no começo dessas colônias, introduziram ali elementos de complexidade, de vertigem social e também cultural, que constituem a particularidade daquilo que nas Américas chamamos de *neo-América* (para distingui-la da *meso-América* e da *euro-América*, categorias estabelecidas por antropólogos sul-americanos há cerca de trinta anos, creio). (GLISSANT, 2014, p. 83).

Tais migrações, conforme a perspectiva glissantiana, permitem a distinção de diferentes e imbricadas zonas culturais nas Américas. Para Glissant, o “povoamento” da Neo-América é particularmente especial: “nele, é a África que prevalece” (2005, p. 16). A ênfase na palavra “povoamento” se justifica pelo fato notório de que o lugar reconhecido como americano já era povoado antes dos processos de imigrações ocorridos no período colonial.

No artigo “A diáspora Africana” – que integra o volume VI da coleção *História Geral da África*³⁸ (2010) – Franklin W. Knight, com contribuições de Yusuf Talib e Philip D. Curtin, destaca que a imigração transatlântica dos povos africanos rumo às Américas, ao Ocidente Médio e à Europa, por consequência do comércio escravagista, estabelece os marcos da história da África e do mundo. A dispersão forçada de sujeitos africanos escravizados durou séculos e gerou comunidades residuais de amplitudes variadas. Contudo, os autores assinalam que nas

comarcas sino al precio del genocidio nativo: las investigaciones recientes mejor fundadas atribuyen al México precolombino una población que oscila entre los veinticinco y treinta millones, y se estima que había una cantidad semejante de indios en la región andina; América Central y las Antillas contaban entre diez y trece millones de habitantes. *Los indios de las Américas sumaban no menos de setenta millones, y quizá más, cuando los conquistadores extranjeros aparecieron en el horizonte; un siglo y medio después se habían reducido, en total, a sólo tres millones y medio*” (GALEANO, 2004, p. 58-59, grifos do autor). Logo no início de sua obra *O Índio Brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, Gersem dos Santos Luciano afirma que “estimativas apontam que no atual território brasileiro habitavam pelo menos 5 milhões de pessoas, por ocasião da chegada de Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500” (LUCIANO, 2006, p. 17), contudo, o líder Baniwa e antropólogo alerta que o contingente populacional indígena – que vem sendo sistematicamente atacado – está reduzido atualmente a pouco mais de 700.000 integrantes.

³⁸ A coleção é formada por oito volumes que totalizam quase dez mil páginas e já foram editados em francês, inglês e árabe. O projeto editorial organizado pela UNESCO reuniu 350 cientistas, coordenados por uma comissão de 39 especialistas, sendo a maioria de nacionalidade africana, com o objetivo de apresentar a história do continente africano sob uma perspectiva desde a África. A versão em português da coleção *História Geral da África* encontra-se disponível para download gratuito através do sítio: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/education/inclusive-education/general-history-of-africa/>>. Acesso em: 17 jan. 2016.

Américas a Diáspora africana atingiu amplitudes extremas, “desde a descoberta³⁹ da região pelos europeus, ao final do século XV, até os tempos modernos. Qualquer que tenha sido o número de africanos em tal ou qual país, a África imprimiu, na América, a sua marca profunda e indelével” (KNIGHT, TALIB & CURTIN, 2010, p. 876-877).

Por oportuno, retomamos a poesia “Siempre presentes”, de Lorena Torres Herrera, apresentada no início desse capítulo e publicada na *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*⁴⁰ (2010). Em “Siempre presentes” é possível observar que a voz lírica, malgrado as violências físicas e epistêmicas sistematizadas contra os povos africanos da Diáspora e seus descendentes, celebra: “¡Y hoy somos raíces en el universo!” (HERRERA, 2010, p. 429). Na mencionada poesia de Herrera destaca-se, portanto, a resistência contígua aos processos de violência colonial. Em sua análise da poesia “Siempre presentes”, Alcione Correa Alves ressalta que

o poema de Herrera exige, do esforço de compreensão a ele dedicado, que se aceite não apenas a presença das *huellas* (verso 1) no *cuero* (verso 3) de cada *mujer* (verso 26) y *hombre negro* (verso 27) mas, em primeiro lugar, o fato de que *quisieron*, (verso 1; retomado em anáfora no início de todas as estrofes, salvo a última) *borrar* (versos 1, 5, 6 e 14) estas marcas dos sujeitos negros que reivindicam voz. (ALVES, 2015a, p. 307).

A resistência manifesta-se desde o título – “Siempre presentes” – ao qual propomos uma relação com a premissa de Edward Said que, na introdução de sua obra *Cultura e imperialismo*, a respeito dos contatos entre o intruso ocidental e o nativo não ocidental, assinala: “*sempre* houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando” (SAID, 1995, p. 12, grifo do autor). Afinal, “[...] no hay lugar en el mundo / – terrestre o etéreo – / donde no existan huellas / – profundas y perennes – / dejadas por la mujer / y el hombre negro” (HERRERA, 2010, p. 429).

³⁹ Decerto que não houve uma “descoberta” da América, portanto presumimos que tal emprego do termo “descoberta” busca o sentido de demarcar um contexto específico no qual culturas heterogêneas foram postas em contato sob custo de violência. Nesse sentido, recorremos ao exposto por Walter Mignolo na obra *La idea de América Latina*: “‘América’ nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de ‘descubrimiento’ no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un ‘descubrimiento’ empezó a considerarse una ‘invención’” (MIGNOLO, 2007, p. 28).

⁴⁰ A *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* lançada em 2010 e organizada por Guiomar Cuesta Escobar e Alfredo Ocampo Zamorano integra o acervo da Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, que disponibiliza para download 18 títulos e um ensaio, produzidos por autoras(es) Afrocolombianas(os) destacadas(os) nos últimos 200 anos, através do sítio: <http://www.banrepcultural.org/blaa_virtual/biblioteca-afrocolombiana>. Acesso em: 24 mar. 2016.

Para Walter Mignolo, ainda que sob uma face oculta, a história colonial – manchada com o sangue dos africanos escravizados e dos indígenas – deu forma, como condição *sine qua non*, a nossa ideia de continente americano:

El continente americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el motor del capitalismo. El «descubrimiento⁴¹» de América y el genocidio de esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la «modernidad», una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la «colonialidad». (MIGNOLO, 2007, p. 18, grifos do autor).

Resta lembrar, tal como propõe Glissant, que precisamos sustentar o fato de que a criouliização no Caribe, assim como no Brasil, foi dinamizada pela deportação forçada dos povos africanos, que inegavelmente possibilitaram a radicalização de oposições e, por conseguinte, as simbioses entre elementos diversos: “de vidas e de morte, de ignorâncias e de saber, de músicas e de silêncio, de sofrimentos e de alegria, convocados a essa região do mundo” (2014, p. 81).

Acerca dos processos de imigrações ocorridos em solo americano durante o período colonial, Glissant (2005) destaca três tipos de “povoadores” nas Américas: i) o *migrante armado* ou *migrante fundador*, que chegou no seu barco aparelhado e munido de armas; ii) o *migrante familiar*, que ocupou áreas extensivas da América do Norte e do Sul e que veio carregando suas panelas, fotografias, seu hábitos alimentares, suas tradições de família, instrumentos musicais, as imagens de seus deuses, entre outros elementos; iii) por fim, aquele que Glissant identifica como *migrante nu*, que foi apartado violentamente de sua comunidade e de sua família, despojado de suas referências materiais e simbólicas e, por conseguinte, veio transportado à força para as Américas.

Discutindo o desapossamento do espaço, em sua obra dedicada ao estudo da poética glissantiana, Diva Barbaro Damato (1996) observa que os povos cujos territórios foram invadidos, mesmo que subjugados por forças violentas, possuem mais condições de resistência acaso permaneçam em suas terras. Damato argumenta que para esses povos, a presença do inimigo impondo leis e violentando costumes não acarretava propriamente na suspensão do *continuum* em que estavam inseridos. As palavras da autora atestam: “o conhecimento da terra permite-lhes preservar alguns hábitos que mantêm como povo: *a cultura de um povo está intimamente ligada à sua paisagem*” (DAMATO, 1996, p. 148, grifos da autora). Por esse motivo, Glissant (2001) considera que na poética de uma comunidade ameaçada a paisagem deve estar inscrita não apenas como cenário, mas como constituinte do ser.

⁴¹ Ver nota anterior.

Levantando a questão sobre o que acontece com o migrante no por decorrência do seu violento desapossamento, Glissant (2005) afirma que ele recompõe, através dos traços que lhe resta, linguagens crioulas e manifestações artísticas válidas para todos, como a música *jazz* – que foi reconstituída a partir dos traços de ritmos africanos fundamentais. A título de exemplo, Glissant menciona que

[...] uma comunidade étnica do continente americano preservou a memória dos cantos entoados dos funerais, casamentos, batismos, que expressam a dor, a alegria, vindos do antigo país de origem, e que são cantados a cem anos ou mais em diversas ocasiões da vida familiar. Ora, o africano deportado não teve oportunidade de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória [...]. Embora esse neo-americano não cante canções africanas que datam de dois ou três séculos, ele re-instaura no Caribe, no Brasil e na América do Norte, através do pensamento do rastro / resíduo [pensamento do traço], formas de arte que propõe como válidas para todos. (GLISSANT, 2005, p. 20).

O pensamento do traço solicita a repetição e a acumulação de tempos e paisagens, sonda as reminiscências de elementos culturais cujas origens foram extraviadas ao passo que rejeita a falsa universalidade característica dos pensamentos de sistema. Em *Mémoires des esclavages*, Glissant sustenta a pertinência dessa nova dimensão de pensamento, ancorada nos traços, ao afirmar que “de todo modo a repetição e a acumulação são para nós uma forma incansável de conhecimento: os incansáveis dos infortúnios e as complicações extraordinárias e de valores inestimáveis” (2014, p. 83)⁴².

Glissant (2005) enfatiza que o mar do Caribe é um mar que difrata, levando à efervescência do Diverso, enquanto o mar Mediterrâneo, localizado entre o continente africano e europeu, é um mar que concentra, levando a um pensamento do Uno:

Figura 3: Mar do Caribe (semiaberto).



Fonte: Google maps.

Figura 4: Mar Mediterrâneo (fechado).



Fonte: Google maps.

⁴² Nossa tradução do original: [...] de toutes manières la répétition et l'accumulation sont pour nous une forme inlassable de la connaissance: aux lancinements des malheurs et aux emmêlements prodigieux et inappréciables [...].

Como argumento, Glissant aponta que “se as civilizações e as grandes religiões monoteístas nasceram em torno da bacia do Mediterrâneo, isso se deve à força que tem esse mar de predispor o pensamento do homem, mesmo que através de dramas, guerras e conflitos [...]” (2005, p. 17). Glissant reitera que o mar caribenho não é apenas um espaço de trânsitos, “mas é também um mar de encontros e implicações” (2005, p. 17). Sua concepção é que ao longo de três séculos o Caribe protagonizou o encontro de elementos culturais oriundos de horizontes decisivamente distantes e que se criouliçam de maneira contínua e imprevisível, potencializando uma realidade compósita.

As consequências dos desapossamentos e opressões perpetrados pelos sistemas escravocratas, desde a ilha de São Domingos ao Brasil, estabelecem as *condições iniciais*⁴³ à errância e impreeditibilidade dos processos de criouliização nas Américas:

A *Neo-America*, seja no Brasil, nas costas caribenhas, nas ilhas ou no sul dos Estados Unidos, vive a experiência real da criouliização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas, cuja abolição se estende por um longo período (mais ou menos de 1830 a 1868), e através desses desapossamentos, dessas opressões e desses crimes realiza uma verdadeira conversão do “ser”. (GLISSANT, 2005, p. 18, grifo do autor).

A experiência da criouliização representa a passagem do “Ser” para o *ser em*⁴⁴. Como bem marca Zilá Bernd, “a bertura ao outro na Relação substitui o sentimento de ensimesmamento, de ressentimento e de fechamento na comunidade de origem” (2004, p. 104). Cumpre destacar que um processo efetivo de criouliização exige a intervalorização entre os diferentes elementos em Relação (GLISSANT, 2005), de forma que a compreensão das condições iniciais da criouliização em ato é um passo importante ao restabelecimento do equilíbrio entre os elementos em presença, sobretudo no que diz respeito aos componentes culturais africanos.

⁴³ Na obra *Dos ritmos ao caos* (1996) – referência que exerceu grande influência sobre a Poética glissantiana – Pierre Bergé, Yves Pomeau e Monique Dubois-Gance explicam que as condições iniciais de um comportamento errático partem da conciliação entre as noções de determinismo e impreeditibilidade. O caos impulsiona a impreeditibilidade, mas, situando-se na fronteira entre a ordem e a desordem total, sua evolução a curto prazo permanece coerente devido à sua *sensibilidade às condições iniciais* (SCI). A teoria do caos proposta por esses cientistas parte do modelo batizado pelo meteorologista Edward Lorenz como *efeito borboleta*: “Uma pequena perturbação, tão fraca como o bater de asas de uma borboleta, pode, um mês depois, ter um efeito considerável, como o desencadeamento de um ciclone (ou, pelo contrário, o fim de uma tempestade), em razão de sua amplificação exponencial, que age sem cessar enquanto o tempo passa” (BERGÉ, POMEAU, DUBOIS-GANCE; 1996, p. 203).

⁴⁴ Na ensaística glissantiana o termo correspondente ao *ser em* é apresentado, em francês, pela forma verbal *étant*. Essa possibilidade de tradução que apresentamos decorre das discussões promovidas pelo professor Luizir de Oliveira no âmbito da disciplina “História das teorias culturais” (2015.2). A extremidade aberta da preposição *em* denota um contínuo processo de Relação.

A imagem do conjunto de ilhas do Caribe, disposta em forma de arco – possibilitando tanto a passagem de ventos, quanto o fluxo entre o mar caribenho e o oceano Atlântico – guarda uma correspondência com a noção glissantiana de *pensamento arquipélago*: “cada pensamento arquipélago é pensamento do tremor, da não-presunção, como também da abertura e da partilha” (GLISSANT, 1997b, p. 231)⁴⁵. O *tropo* do arquipélago orienta a emergência de um pensamento elaborado em torno da compreensão de que é possível reconhecer horizontes comuns sem que as ilhas tenham que abandonar suas especificidades e idiosincrasias. O pensamento arquipélago, conforme Glissant “convém ao ritmo dos nossos mundos. Ele adota o ambíguo, o frágil e o derivado. Ele consente a prática do desvio, que não é nem a fuga nem a renúncia. Ele reconhece o alcance dos imaginários do Traço, ratificando-o” (1997b, p. 31)⁴⁶. Na atualidade, Glissant (2009) observa que o valor absoluto do Ser continental vem juntando-se às profusões da Relação com os arquipélagos. O pensamento arquipélago proclama uma abertura à multiplicidade de aportes culturais que integram as Américas, ele nos une no Diverso, no encontro rizomático, na opacidade, no turbilhão da criouliização.

A premissa do Caribe como prefácio às Américas parte da compreensão do Caribe como lugar de contração, fratura e contradição – pelo fato de percebermos o Diverso de culturas que, mesmo em meio aos conflitos e contrastes, compartilham da errância à imprevisibilidade por força de influências que lhes são comuns. Com efeito, Glissant (1997b) defende a proposição de que atualmente o mundo inteiro se arquipeliza e se criouliiza. Em defesa da tese de que o mundo se criouliiza, Glissant argumenta que

[...] hoje, as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente, transformam-se, permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permitem dizer – sem ser utópico, e mesmo sendo - que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se obstinavam há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis. (GLISSANT, 2005, p. 18).

Ao assumir a criouliização enquanto processo em nível planetário, o pensamento glissantiano rejeita qualquer ideia relacionada à pureza e imutabilidade. Cada contexto específico gera suas condições iniciais aos processos de criouliização, mas o fato é que todas as realidades são, em menor ou maior grau, moventes e matizadas. Destacamos que as línguas, paisagens e culturas

⁴⁵ Nossa tradução do original: *Toute pensée archipélique est pensée du tremblement, de la non-présomption, mais aussi de l'ouverture et du partage.*

⁴⁶ Nossa tradução do original: *La pensée archipélique convient à l'allure de nos mondes. Elle en emprunte l'ambigu, le fragile, le dérivé. Elle consent à la pratique du détour, qui n'est pas fuite ni renoncement. Elle reconnaît la portée des imaginaires de la Trace, qu'elle ratifie.*

postas em Relação facultam os processos de criouliização e não o contrário, como no caso dos pensamentos universalizantes.

Glissant aponta que “o Caribe é uma confluência de ondas vindas de todas as partes” (2014, p. 176), de tal modo que pode ser percebido como lócus de orientação e errância ao mesmo tempo. Nesse sentido, observamos que a proposta derridiana de prefácio, cuja estrutura não admite uma identidade, uma origem e um final estáveis (SPIVAK, 1976), é proveitosa à compreensão da premissa glissantiana em discussão. Não obstante, é necessário observar que, na mesma linha de Deleuze e de Guattari, Derrida “[...] permanece ‘sob custódia’ da tendência universal do conceito moderno de razão – uma perspectiva que o pensamento liminar está mudando à medida que caminha para uma ‘fragmentação como projeto universal’ [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 125, grifos do autor). Derrida propõe argumentos acerca da desconstrução da metafísica ocidental, mas sua perspectiva ignora a cumplicidade entre esta e o sistema mundial colonial/moderno.

Glissant marca sua enunciação desde a história local do Caribe, mas em abertura ao mundo: “*age no teu lugar, pensa com o mundo, [...]. Age aqui ao mesmo tempo que pensas lá, isto é, age de modo que tua ação também seja uma contra-ação, que ela se enriqueça com sua própria dubitação, que ela se estenda em torno*” (2014, p. 39, grifos do autor). Tal movimento de contração, conforme Glissant (2014), contrapõe a contradição, criando extensão. A premissa do Caribe como prefácio às Américas evoca a percepção geográfica e histórica do lugar caribenho, somando a paisagem *irrué*, seja de uma pequena ilha ou do continente, às consequências do passado colonial e escravagista – incluindo os vários fluxos migratórios – de forma a prolongar o imaginário do Caribe em incessantes explosões de temas:

E se a diversidade inédita dos povos e das culturas se apresenta inicialmente como um sofrimento, depende de nós e de todos que esse sofrimento se torne asfixia ou, pelo contrário, desabroche em sopro libertado. Depende de nós, que dizer aqui, se pudermos ampliar nossos imaginários. (GLISSANT, 2014, p. 27).

Assim, compreendemos a premissa do Caribe como prefácio às Américas como uma reivindicação de enunciação desde um espaço geohistórico específico e em abertura com o mundo, de modo a possibilitar a ampliação dos nossos imaginários.

2.1.3 Sobre nossas apropriações das premissas glissantianas

Mediante a apropriação da premissa do Caribe como prefácio às Américas, o Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*⁴⁷ tem colaborado com o avanço do atual debate que aborda como tema as literaturas *afroamericanas*. Por conseguinte, fomenta-se possibilidades de práticas educativas em conformidade com a Lei Federal 10.639⁴⁸, promulgada em 09 de janeiro de 2003, que institui os conteúdos referentes à história e à cultura *afrobrasileira* como partes obrigatórias de todo o currículo escolar. A noção de prefácio levada a termo por Glissant tem sido utilizada como oportuno instrumento metodológico no estudo comparativo das literaturas *afroamericanas*. Tal como o proposto por Alcione Correa Alves, a ideia é que a apropriação da noção de prefácio possibilite

[...] tanto uma abordagem comparativa entre o Diverso das literaturas afroamericanas quanto o exame de qualquer obra literária afroamericana, em suas últimas consequências, como um prefácio ao conjunto mais amplo das literaturas afroamericanas. (ALVES, 2013b, p. 04).

⁴⁷ No que concerne aos resultados obtidos ao longo do andamento do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, elencamos algumas das publicações de autoria do professor Alcione Correa Alves, enquanto coordenador do mencionado Projeto: o capítulo “Desvio (Détour)”, na obra coletiva *Dicionário de mobilidades culturais: percursos americanos*, organizada por Zilá Bernd (2010); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: o nome enquanto instância de construções identitárias”, publicado na *Letras em Revista* (2011); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome”, publicado na *Revista Guavira* (2012); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: conhecimento é resistência”, publicado na *Caligrama: revista de estudos românicos* (2013); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: prefácio e enunciação nas literaturas negras americanas”, publicado nos anais do evento III Encontro Internacional de Literatura, Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Africanas: narrativas e identidades culturais – ÁFRICA BRASIL (2013); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: sobre o lugar de enunciação das literaturas africanas contemporâneas”, publicado na revista *Boitatá* (2014); o capítulo “Teseu, o labirinto e seu nome: Ser e processo em Édouard Glissant”, na obra coletiva *Entre centros e margens: literaturas afrodescendentes da diáspora* (2014), obra na qual o Coordenador do Projeto participa da organização e assina sua introdução; o artigo “Mulheres deixam traços nas águas?”, publicado na revista *Organon* (2014); o artigo “Teseu, o labirinto e seu nome: notas sobre duas passagens do *Cahier d’un retour au pays natal*”, publicado na revista *Verbo de Minas* (2014); o capítulo “Astérior joga xadrez no labirinto”, na obra coletiva *Panorama da Literatura Negra Ibero-americana*, organizada por Rodrigo Vasconcelos Machado (2015); o capítulo “Teseu, el laberinto y su nombre”, na obra coletiva *II Jornadas Internacionales Fronteras, Ciudadanía y Conformación de Espacios en el Cono Sur*, organizada por Daniela Pilar Paruzzo (2015); o capítulo “Notas introdutórias sobre a noção de *ancestras* em Yolanda Arroyo Pizarro”, na obra coletiva *Teias e tramas: literaturas e discursos de gênero*, sob a organização de Algemira de Macêdo Mendes e Sebastião Alves Teixeira Lopes (2015); o artigo “O paradoxo de Córdoba: sujeito cognoscente e violência epistêmica” (2017), publicado na revista *Cadernos de estudos culturais*; o artigo “Violência epistêmica e enunciação de sujeitas negras em uma interpretação de Nancy Morejón” (2017), publicado na revista *Língua & Literatura*. Soma-se, ainda, o artigo que produzimos em parceria, intitulado “Enunciar desde nossos lugares, *para que nuestra identidad no se vaya al abismo*”, publicado na revista *Signo* (2015). Observa-se, diante dos mencionados trabalhos, que se de início os estudos realizados no âmbito do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome* preocupavam-se com as ferramentas metodológicas e com as bases teóricas que habilitam análises das literaturas negras americanas, o atual estado de desenvolvimento de pesquisas nesse projeto tem-se voltado para questões de natureza epistemológica, tal como o estudo da violência epistêmica decorrente da negação do *status* de sujeita/o cognoscente às pessoas negras, realizado mediante análise das literaturas negras americanas e tendo-se em conta que essas literaturas carregam em seus bojos questões conceituais acerca de nossa realidade sócio-cultural.

⁴⁸ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 20 mar. 2017.

Na linha dos trabalhos elaborados no âmbito do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*⁴⁹, esta pesquisa realiza uma leitura da obra *Um defeito de cor* considerando-a como parte de um conjunto mais amplo das literaturas *afroamericanas*.

Acrescentamos, por oportuno, a apropriação da noção de rizoma, retomada do exposto por Glissant na obra *Introdução a uma poética da diversidade* (2005). A apropriação da noção de rizoma como instrumento metodológico desta pesquisa atende ao propósito de compreender o romance *Um defeito de cor* para além do signo do literário, partindo do princípio de que obras literárias são expressões concretas do sistema simbólico de uma coletividade. Entretanto, nos esforçamos para fugir ao risco de tomar valores particulares como universais. Buscamos perscrutar, na esteira do proposto por Glissant (2005), como os valores manifestados no romance *Um defeito de cor* participam – entre choques e confluências – do entrecruzamento de valores da totalidade-mundo. Assim, através da análise de alguns dos processos de criouliização na obra *Um defeito de cor* é possível discutirmos, sob uma perspectiva parcial e rizomática, as condições de possibilidade à uma identidade cultural latino-americana.

Uma vez que abraçamos as premissas glissantianas anteriormente discutidas enquanto ferramentas teóricas desta pesquisa, faz-se necessário ressaltar que não temos o objetivo de apresentar nosso estudo como uma fundação ontológica da América Latina. Consideramos que a reivindicação da enunciação desde um espaço geohistórico específico e presumindo sua relação com os demais lugares possíveis colabora à percepção de que a compreensão de nossa identidade cultural sob a óptica de um universalismo etnocêntrico incide no reducionismo da mesma. Conforme Glissant, “o universal é um engodo, um sonho enganoso. Precisamos conceber a totalidade-mundo como totalidade, ou seja, como quantidade realizada e não como valor sublimado a partir de valores particulares” (2005, p. 160).

Além disso, o sentido de discutirmos a questão da identidade cultural latino-americana vai ao encontro da abordagem de Walter D. Mignolo em *Histórias locais / Projetos globais*, visto que não pretendemos resolver os problemas e designar *uma* identidade cultural, mas “ressaltar a necessidade de identificações geoistóricas que persistam na teoria crítica, bem como na filosofia e na literatura” (2003, p. 270). Para Glissant, a resistência da imposição do Mesmo sobre o Diverso – enquanto conflito observável nas culturas postas em Relação nas Américas – ilumina as poéticas:

⁴⁹ Ao exemplo das dissertações (i) “*De la Barbarde, à l’Amérique et Retour*”: memória, resistência e construções identitárias em diáspora no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé, realizada por Lana Kaïne Leal (2016) e (ii) *A resistência ao olho do poder: rastro, gênero e colonialidade no romance Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé, realizada por Jônata Alisson Ribeiro de Oliveira (2016).

No combate entre o Mesmo e o Diverso, a presença e a ação das pessoas vêm hodiernamente manifestar o papel irremediável do Outro. A Relação, complexa, árdua, imprevisível, é o lume fundamental às poéticas vindouras. O grito do mundo torna-se palavra. (GLISSANT, 1997a, p. 19)⁵⁰.

Quer seja considerando a obra *Um defeito de cor* como parte de um conjunto mais amplo das literaturas *afroamericanas*, quer seja como parte do tecido social desde onde é enunciada, nossa análise, tendo em vista a apropriação das premissas glissantianas discutidas, parte do jogo de Relações que a obra gera.

⁵⁰ Nossa tradução do original: *Au combat du Même et du Divers, la présence et l'acte des peuples viennent aujourd'hui accuser le rôle irrémédiable de l'Autre. La Relation, complexe, ardue, imprévisible, est le feu majeur des poétiques à venir. Le cri du monde devient parole.*

3 POR UMA FRUIÇÃO (TRANS)FORMADORA

A sola do pé conhece toda a sujeira da estrada.
(provérbio africano apresentado como epígrafe do capítulo 6 de *Um defeito de cor*).

Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens.
(provérbio africano apresentado como epígrafe do capítulo 8 de *Um defeito de cor*).

Se wo were fi na wosankofa a yenkyi
(provérbio *ashanti*, que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás pelo que esqueceste”).

Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani
(provérbio *aymará*, que pode ser traduzido por “guardando o futuro-passado, caminharemos pelo presente”).

3.1 *Sankofa* e *nayrapacha*: algumas deambulações

O povo *ashanti* (também *axântis* ou *achântis*) de Gana, na África Ocidental, utiliza a escrita⁵¹ de símbolos *adinkra* como modo de veicular postulados filosóficos, concepções cosmogônicas e valores socialmente partilhados. São mais de 80 símbolos com significados distintos, os quais preservam, muitas vezes, uma correspondência com provérbios que apoiam a transmissão de um corpo complexo e matizado de saberes e tradições coletivas. Conforme Elisa Larkin Nascimento (2008), geralmente os símbolos *adinkras* (adeus, em *twi*) são impressos em tinta vegetal em tecidos de algodão que, a princípio, destinavam-se à confecção de vestimentas reservadas para cerimônias fúnebres e homenagens.

O ideograma *adinkra Sankofa* (*San* = voltar; *ko* = ir; *fa* = olhar, buscar, trazer), cujo desenho – exposto na epígrafe desta dissertação – é semelhante ao coração ocidental, pode ser representado ainda pela figura de uma ave migratória com a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, repositório de uma nova vida. *Sankofa* expressa a necessidade de buscarmos o passado [presente] abstruso, de modo a questionarmos o presente e renovarmos o futuro:

Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar. Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro. (SOBRE A SANKOFA⁵², 2016, p. 05).

Consideramos que o sentido expressado pelo ideograma *Sankofa* apresenta afinidades aparentes com a noção de *nayrapacha*, um termo do idioma aymarará (também aimará ou aimara)

⁵¹ Ainda que nos esforçamos por resguardar a valorização das comunidades de tradição oral, cumpre destacar o desenvolvimento de tal sistema de escrita por parte de um povo africano, quando observamos, conforme o apontado por Elisa Larkin Nascimento, “que o academicismo convencional nega a África sua historicidade e a classifica como pré-histórica com base na alegação de que seus povos nunca desenvolveram a escrita. Entretanto, os africanos estão entre os primeiros povos a criar essa técnica. Além dos hieróglifos egípcios, existem vários sistemas de escrita desenvolvidos por outros povos africanos antes da invasão mulçumana, que introduziria a escrita árabe” (NASCIMENTO, 2008, p. 34).

⁵² Cangiado da *Sankofa* - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/issue/view/8384>>. Acesso em: 27 jun. 2016. A revista *Sankofa* destaca-se como significativo instrumento pedagógico por veicular e compartilhar saberes resultantes de pesquisas relacionadas à(s) cultura(s), história(s) e filosofia(s) do continente africano – salutar na formação de alunos, professores e pesquisadores das áreas de Artes, Letras e demais Ciências Humanas. Ao contribuir com o desenvolvimento do campo de estudos sobre o continente africano, a revista *Sankofa* abre oportunas possibilidades de percepções e construções de conhecimento no âmbito acadêmico.

cujo sentido retomamos do exposto por Silva Rivera Cusicanqui (2010), em seu artigo intitulado “*Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno*”. Dessarte, Cusicanqui nos apresenta a uma noção de *nayrapacha* – *nayra* (as iluminações do passado diante de nossos olhos) + *pacha* (cosmos, tempo-espaco) – postulada com apoio na aspiração compartilhada por muitos movimentos indígenas que consagram a força da cultura de seus ancestrais no mundo atual:

La restauración del orden cósmico – que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehúsa comprender, a no ser como un “volver atrás la rueda de la historia” – puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*, [...]: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, “pasado-como-futuro”, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida: ¿No es ésta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo? Pero también, en circunstancias y épocas muy distintas, al confrontar la catástrofe del nazismo, Walter Benjamin escribió: “ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa” (1969). (CUSICANQUI, 2010, p. 51, grifos da autora).

Cusicanqui (2010), no artigo em questão, ressalta que diante do processo histórico de opressão colonial, empreendido desde a chegada dos espanhóis, a população indígena do território que corresponde atualmente à Bolívia não reagiu de modo passivo. A socióloga e historiadora aymará marca as insurgências dos *ayllus*, assim como dos povos nativos da região andina e das planícies do leste da Bolívia defronte às transformações coloniais e, por conseguinte, às reformas liberais e populistas – que significaram sucessivas invasões e agressões contra as formas de organização social, territorial, econômica e cultural desses povos. Neste sentido, Cusicanqui argumenta que a população indígena “resistió de las más diversas formas para evitar tanto la consolidación del orden colonial, como las sucesivas fases reformistas que introdujeron renovados mecanismos de opresión y despojo material y cultural” (2010, p. 41).

A persistência das opressões direcionadas aos povos indígenas seguida dos processos de resistências às mesmas, evocadas por Cusicanqui, contradizem a noção do passado como tempo superado e ausente, revelando impressões de um timbre que procura tornar-se indelével ao preservar a ‘forma’ através do selo de sua marca. Pensando a tarefa de representação do passado por parte dos textos literários das Américas, em sua obra *Por uma estética dos vestígios memoriais*, Zilá Bernd aborda a metáfora do modelo platônico sobre o bloco de cera de modo a assinalar que: “[...] a marca está presente, mas o impacto do timbre sobre a cera já é passado, [...]. Com a distância temporal, cria-se o enigma de que o passado está presente na imagem como signo de ausência” (2013, p. 34).

A *violência simbólica* (BOURDIEU, 1989) cumprida na preservação da forma por intermédio de sua marca pode ser compreendida através das considerações tecidas por Alcione Correa Alves, no artigo “Mulheres deixam traços nas águas?”, em diálogo com o exposto por Bernd:

A metáfora do timbre de cera recupera uma tradição que, ao menos desde *Teeteto* (191c-196c), discute o valor cognitivo da memória não apenas enquanto recordação ou mesmo reevocação mas, igualmente, seu valor gnoseológico, de produção de conhecimento: em Platão, o bloco de cera visa a compreender a persistência das percepções na memória e nos pensamentos, além de situar a memória ao lado dos conteúdos que se sabe e que se percebe; analogamente, quando Bernd afirma que, malgrado não haja mais o impacto ou mesmo o fator impactante do timbre sobre a cera, persiste a marca, de tal afirmação se pode deduzir a reatualização do impacto vivido, das condições sob as quais o passado pode se reatualizar e significar no presente, àqueles que (apesar do impacto ser passado), têm presente a marca. (ALVES, 2014a, p. 79).

Com base nas considerações de Alves (2014a), inferimos que a compreensão de memória operada pela metáfora exposta inicialmente por Platão em *Teeteto* nos revela a primazia da forma sobre o conteúdo, de modo que o conhecimento considerado legítimo seria aquele que reproduzisse o mais fielmente possível a forma pré-estabelecida. Sondando as poéticas do mundo, Édouard Glissant (2014) vale-se da metáfora do bloco de cera para apontar uma costumaz prevalência da forma defronte à narrativa que é verificável em poesias de língua francesa: “[...] a poesia de língua francesa rejeita a narrativa, visa principalmente o selo, o cunho linguístico, a impressão que quer ser um timbre indelével, e que deixa uma *marca*” (p. 208, grifos do autor). Não por acaso o principal atributo de uma obra literária considerada canônica, conforme argumentos de Rita Terezinha Schmidt (1996), consiste em fundamentar a forma “do quê e do como se escreve, do quê e do como se lê” (1996, p. 116).

A imposição de uma forma específica que abaliza a produção de conhecimento acaba por configurar a obliteração dos saberes que não estão estabelecidos sob as bases epistemológicas instituídas como legítimas. Para Schmidt, a constituição do cânone está pautada no regime de reprodução do mesmo e, por conseguinte, na exclusão do que se afasta da forma imposta como padrão,

[...] pois a força homogeneizadora que atua sobre a seleção reafirma as identidades e afinidades e exclui, portanto, as diferenças, uma vez que essas são incompatíveis com um todo que se quer uniforme e coerente em termos de *padrões estéticos de excelência*, argumento geralmente invocado na ratificação do estatuto canônico de uma obra. (SCHMIDT, 1996, p. 116, grifos da autora).

Eduardo de Assis Duarte, em seu artigo “Literatura e Afro-descendência” (2005), enfatiza que a imposição de condições à produção literária traduz-se “na quase completa ausência de uma história ou mesmo de um *corpus* estabelecido e consolidado para a literatura *afrobrasileira*, tanto no passado quanto no presente, em virtude do número ainda insuficiente de estudos e pesquisas a respeito [...]” (2005, p. 114). Apesar do crescente esforço nesta direção, reconhecida e respaldada por Duarte, confirmamos a atualidade de sua crítica – mesmo que decorrido mais de uma década da publicação do mencionado artigo. A própria necessidade quanto à edificação de uma literatura *afrobrasileira*, ou negro-brasileira, segundo propõe [Luiz Silva] Cuti⁵³ (2010), já certifica tal questão. Porquanto, conforme o destacado por Duarte, a literatura *afrobrasileira* está empenhada num projeto suplementar (na acepção derridiana) ao da literatura canônica, esforçando-se por “edificar uma escritura que seja não apenas a expressão dos afrodescendentes enquanto agentes de cultura e de arte, mas que aponte o etnocentrismo que os exclui do mundo das letras e da própria civilização” (2010, p. 135)⁵⁴.

A compreensão de *nayrapacha* por Cusicanqui (2010) resguarda uma noção de tempo-espaco espiralar averiguada na percepção de “passado-como-futuro” que vai além dos limites do processo de reatualização do vivido e sua decorrente homogeneização de valores culturais verificáveis nos processos de violência exercidos em função do *sistema-mundo moderno/colonial* (MIGNOLO, 2003). Entenda-se que a luta pela preservação das tradições e valores simbólicos ancestrais de um povo historicamente ameaçado não pode ser confundida com a violência atinente ao estabelecimento das tradições e valores simbólicos de um povo específico como cultura legítima, inextricável e cujas formas devem ser tomadas como válidas

⁵³ O escritor e ensaísta (Luiz Silva) Cuti reivindica uma opção estética, política e ideológica pelo termo “negro-brasileira”. Dialogando com os argumentos de Cuti (2010), apresentados em sua obra *Literatura negro-brasileira*, subscrevemos a importância de situar uma escrita desde o lugar de autoria negra, mas pontuamos que não compreendemos a literatura negra e *afrobrasileira* enquanto vertentes da literatura brasileira *tout court*, nem utilizamos o prefixo “afro” como forma de denotar uma literatura que funcionaria como apêndice do *corpus* literário brasileiro. O percurso realizado nesse trabalho procura enfatizar aquilo que a perspectiva hegemônica se esforça por obliterar nos processos de imaginar a nação. Sobretudo, buscamos as condições de possibilidade a uma identidade cultural que compreenda nosso Diverso sem que tenhamos que diluir as especificidades culturais e, tampouco, situar alguns grupos e culturas em nossas bordas. Por oportuno, mencionamos que ao decorrer deste trabalho, apesar da forma utilizada por maior parte da crítica especializada, evitamos a hifenização do prefixo “afro”. Rasuramos a norma culta da língua portuguesa escrita como forma de acentuar que o sentido desse prefixo é parte inerente ao lugar imediatamente mencionado (*afroamericano*, *afrobrasileiro*). Para mais, avaliamos que as tensões decorrentes das discussões em torno dos usos e sentidos das literaturas negro-brasileira e afro-brasileira [*afrobrasileira*], que guardam convergências e divergências, são fecundas ao questionamento da estrutura de poder hegemônico, com seu impulso de excluir e massificar povos e culturas.

⁵⁴ No ensejo, apontamos que no segundo capítulo do seu trabalho de dissertação intitulado *Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves: ficção, história, espacialidade e escritura num romance afro-brasileiro*, a pesquisadora Sandra Maria dos Santos (2010) realiza uma análise da obra *Um defeito de cor* à luz da noção de literatura *afrobrasileira* partindo do proposto por Eduardo de Assis Duarte.

universalmente. De acordo com a filosofia⁵⁵ dos povos originários o termo *nayrapacha* está relacionado não com o passado que solicita a repetição de si, mas com o passado que abre caminhos para a renovação e transformação do presente-futuro.

3.2 A *contrapoética* de Ana Maria Gonçalves

Compreendemos que a independência política da América Latina não foi acompanhada pela independência epistêmica do seu imaginário coletivo. O debate acerca de uma possível afinidade entre o sentido expressado pelo ideograma *adinkra Sankofa* e a compreensão apresentada sobre o termo *aymará “nayrapacha”* colabora ao pressuposto de que revolver o passado [presente] nos possibilita abrir caminhos para novas articulações e construções sócio-políticas e epistêmicas capazes de incentivar projeções de um presente-futuro descolonizado. No esforço de levar a cabo tal tarefa, reportamos à compreensão de *visão profética do passado* preconizada por Édouard Glissant: “O passado não deve ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado” (2005, p. 102-103).

O enredo de *Um defeito de cor* (re)compõe a origem outrora obliterada ao passo que expõe as presumíveis condições de interdição do retorno à cena primária, cumprindo assim o propósito de apresentar uma ‘visão profética do passado’. Entre os rastros, alcançados em arquivos e referências bibliográficas, utilizados pela autora na urdidura de sua obra, há um passo que vai além, que alcança o (in)sondável – tal como aquele “enigma entre las aguas”, proferido pelo poeta cubano Nicolás Guillén (1892-1989) nos versos da poesia “El apellido”:

[...]
 ¿Sabéis mi otro apellido, el que me viene
 de aquella tierra enorme, el apellido
 sangriento y capturado, que pasó sobre el mar

⁵⁵ Compreendendo o sentido proposto por Walter Mignolo, em *Histórias locais / Projetos globais*, para o qual o termo “filosofia” deve ser apropriado em função de uma atividade exercida desde a África ou desde a América Latina com o intuito de interrogar a Europa e sua filosofia sobre como seus projetos globais foram concebidos e, por conseguinte, impostos através da força ou da sedução. Para além da tarefa de pensar sobre a cegueira por parte dos filósofos ocidentais quanto à diferença colonial e a colonialidade do poder, Mignolo expressa, ainda, a necessidade de mediação “entre as práticas filosóficas no interior das histórias coloniais modernas [...] e formas ‘tradicionais’ de pensamento – isto é, formas de pensamento coexistentes com a definição institucional de filosofia, mas não consideradas como tal, na perspectiva institucional que define a filosofia” (MIGNOLO, 2003, p. 98). Compreendemos, ainda, o pensamento crítico de Josef Estermann, apresentado em sua obra *Filosofía andina*. Estermann refuta a concepção ocidental dominante de Filosofia, orientada pela tradição greco-cristã, da qual “se deriva *a priori* que no pueden existir ‘filosofías africanas’ e ‘indígenas’ lado a lado con la occidental, ni ‘filosofías pré-occidentales’ [...]. Cada pensamiento no-occidental llega a convertirse em ‘filosofía’ en la medida en que logra adaptarse a los criterios occidentales del quehacer filosófico, o sea: en la medida en que renuncia a su propia cultura” (ESTERMANN, 2006, p. 27).

entre cadenas, que pasó entre cadenas sobre el mar?
 ¡Ah, no podéis recordarlo!
 Lo habéis disuelto en tinta inmemorial.
 Lo habéis robado a un pobre negro indefenso.
 Lo habéis escondido, creyendo
 que iba a bajar los ojos yo de la vergüenza.
 [...]
 Yo soy también el nieto,
 biznieto,
 tataranieto de un esclavo.
 (Que se avergüence el amo.)
 ¿Seré Yelofe?
 ¿Nicolás Yelofe acaso?
 ¿O Nicolás Bakongo?
 ¿Tal vez Guillén Banguila?
 ¿O Kumbá?
 ¿Quizás Guillén Kumbá?
 ¿O Kongué?
 ¿Pudiera ser Guillén Kongué?
 ¡Oh, quién lo sabe!
 ¡Qué enigma entre las aguas!
 [...]. (GUILLÉN, 2011, p. 251-252).

Jaime Mejía Duque argumenta que a poesia “El apellido”, de Guillén, pode ser considerada uma auto-elegia, pois “bajo su aspecto sencillo – crispado a veces, sin embargo – se oculta la más torturada y orgullosa afirmación de la identidad del poeta como voz reivindicadora salida de un abismo de sufrimientos ancestrales” (2000, p. 28). Na orquestração de sua auto-elegia, Guillén alterna som e silêncio, tal como a cadência das ondas do mar, sobretudo nos versos “¿Seré Yelofe? / ¿Nicolás Yelofe acaso? / ¿O Nicolás Bakongo? / [...] / ¿O Kongué? / ¿Pudiera ser Guillén Kongué?” (2011, p. 252). Cumpre observar, considerando a proposição exposta, que cada interrogação proferida recebe o silêncio como resposta. Cada uma das interrogações de Guillén – que assume o papel de eu-lírico, visto que inclui o seu nome como portador da enunciação – desvela a violência epistêmica que perpassa as construções identitárias dos descendentes da Diáspora Negra. Cada presença de respostas ausentes, em torno do enigma professado, manifesta os traços de um passado “disuelto en tinta inmemorial” (verso 06), “robado” (verso 07), “escondido” (verso 08).

Analisando a *Elegía* discutida, Alcione Correa Alves infere que “a descendência do branco centro-europeu, assim como de suas(seus) descendentes em solo americano, é uma pergunta, ao passo que a do negro, sob orientação do mapa da porta de não-retorno, um enigma” (2017b, p. 178), cujo caráter insondável repousa no fundo do mar. Por seu turno, Elio Ferreira de Souza, na tese de doutorado intitulada *Poesia negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes* (2006), discorre sobre a vertigem derivada da impossibilidade quanto à recuperação de uma ancestralidade. Elio Ferreira de Souza menciona, na pesquisa em questão,

a obnubilação decorrente do esforço na busca pela memória olvidada através de quatro séculos de escravidão: “Ficamos à deriva sobre o abismo oceânico, à procura de um lugar que deixou de existir. Sem condições de pousar no território de origem, porque esse campo da memória foi fragmentado” (2006, p. 60). Conforme o autor, a abolição da escravatura não emancipou sujeitos e sujeitas negras dos estigmas e estereótipos raciais, tampouco recompôs a memória fragmentada ou devolveu os nomes ocultados nos abismos oceânicos.

Assim como em “El apellido”, de Guillén (2011), a rasura da ancestralidade africana se destaca como *leitmotiv* na poesia “África mía” de Jenny de la Torre Córdoba (2010), publicada na *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*:

África mía

Oscuro pozo de luz.
Tambor de hojalata
rasgado por mil voces,
que al unísono entonamos,
una oda a la libertad.

Escucha el eco
de nuestras cadenas ocultas,
desde esta orilla.

El tirano desapareció
pero dejó su látigo
y
esclavos aún,
nos arrullan
madres de arena.

Ya no somos Nabumba,
Umbanda ni Ilele.
Ahora somos López
González
y Pérez.
(CÓRDOBA, 2010, p. 279-280).

O ímpeto de extrapolar o ordinário é reforçado pelo paradoxo apresentado logo no verso inicial: “Oscuro pozo de luz” (verso 01). Segue-se a proclamação da união entre o coro de mil vozes e o som do tambor de lata com o propósito de entoar uma ode à liberdade. Em seu mencionado estudo de obras seminais da poesia negro-americana, Elio Ferreira de Souza (2006) avalia o tambor como uma metáfora da resistência dos povos da Diáspora Negra. O coro uníssono, mencionado no verso 03, encena uma estratégia de resistência de vozes socialmente negligenciadas unidas para alcançar espaços de diálogo aberto: “Escucha el eco / de nuestras cadenas ocultas, / desde esta orilla” (CÓRDOBA, 2010, p. 279). A extensão de mil vozes entoando uma ode para a liberdade denota a necessidade de uma mobilização coletiva no

enfrentamento da razão moderno-ocidental-colonial enquanto dispositivo civilizatório legítimo, porquanto, “el tirano desapareció / pero dejó su látigo [...]” (CÓRDOBA, 2010, p. 279). Vale destacar que a permanência do *látigo* [chicote], enquanto metônimo das políticas coloniais europeias, subsume a permanência, ainda que sob novos moldes, da colonialidade do poder e do imperialismo.

Na última estrofe a voz lírica aponta a rasura da África em nossa genealogia: “Ya no somos Nabumba, / Umbanda ni Ilele. / Ahora somos López / González / y Pérez” (CÓRDOBA, 2010, p. 279-280). Da prevalência de um modelo etnocêntrico de sociedade moderna e racional decorre a inferiorização de expressões culturais africanas, seus símbolos, saberes, filosofias, espiritualidades e tradições. Conforme Spivak (2010), a violência epistêmica empreendida na persistente negação da possibilidade de existência de uma coletividade compromete o agenciamento e a autorrepresentação de indivíduos e grupos. A reiteração do som vocálico /E/ junto ao som consonantal /s/ no final dos três últimos versos sugerem, de acordo com nossa leitura, a imposição compulsória de um padrão cultural. Embora verificando a autoridade do poder colonial mediante o apagamento dos nomes que atestam nossa ancestralidade africana, enfatizamos que a percepção da voz lírica acerca da violência epistêmica cumprida pode ser compreendida como gesto de resistência e autoafirmação – dado que reitera o poder da palavra poética à celebração da liberdade. Presumindo um lugar de enunciação de sujeita(o) negra(o) americana(o) para uma interpretação das poesias “El apellido” de Guillén (2011) e “África mía” de Jenny de la Torre Córdoba (2010), percebemos em ambos a presença de uma voz lírica que, guardadas as especificidades, expressa uma resistência ao discurso hegemônico e desafia os valores que costumam orientar a idealização de nossa coletividade.

Em depoimento gravado em vídeo em junho deste ano, no Espaço Itaú Cultural de Literatura, em Paraty-RJ, Ana Maria Gonçalves (2016)⁵⁶ declara que o processo de escrita da obra *Um defeito de cor* partiu da sua curiosidade em conhecer uma parte da história do Brasil que nos foi negada, somada a uma necessidade pessoal em compreender-se como sujeita negra. Na obra *Tornar-se negro*, que discute as implicações emocionais da experiência de ser-se negro em uma sociedade racializada, Neusa Santos Souza destaca que ser negro no Brasil é tomar consciência do processo ideológico no qual as regras sociais de identificação normativas buscam fixá-lo em uma imagem alienante e, à vista disso, “criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (1990, p. 77). Assim, inferimos que a escrita da obra *Um defeito de cor* atende ao

⁵⁶ A gravação de tal depoimento encontra-se disponível para visualização através do atalho: <<https://www.youtube.com/watch?v=cfkNH5Rt0Zs>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

propósito de produzir uma *contrapoética* [ou *poética forçada*] na qual podemos reconhecer uma parte de nossa genealogia que o poder colonial se empenha em obliterar, gerando possibilidades de identificação imaginárias que contrariam a manutenção do etnocentrismo.

A compreensão de *contre-poétique* [ou *poétique forcée*] é apresentada por Glissant, em *Le discours antillais*, como “toda tensão coletiva de uma expressão que, ao passo que se ergue, opõe-se à carência que a torna inexecutável, não enquanto tensão, sempre presente, mas enquanto expressão jamais realizada” (1997, p. 401)⁵⁷. Glissant considera que “há poética forçada lá onde uma necessidade de expressão confronta uma impossibilidade de exprimir-se” (1997, p. 402)⁵⁸, onde a expressão de uma coletividade não pode surgir diretamente. Para o filósofo antilhano o trabalho do escritor, comprometido com a descolonização de nossa episteme, deve estar atravessado pela *intenção*, tal como o declarado por Ana Maria Gonçalves, de precipitar discursos historicamente interditados em decorrência das políticas coloniais europeias.

A contrapoética encena, por meio da criação literária, uma reação aos efeitos da violência epistêmica. Na esteira do pensamento glissantiano, Roland Walter delinea uma *poética-política* pautada no efeito de compartilhar a memória cultural cerceada por força da univocidade do discurso hegemônico, com o propósito de potencializar processos de descolonização epistêmica:

O que constitui a poética-política das escritas, portanto, é uma democratização da memória cultural distorcida, falsificada e silenciada pelos diversos discursos hegemônicos. Esta poética-política traduz uma atitude descolonizadora no sentido de problematizar e perlaborar (o *durcharbeiten* freudiano) o trauma da dupla brutalização de pessoas e do espaço e seus efeitos que caracterizam as terras americanas. Neste processo, ela revela o contingente e ambivalente entre lugar das identidades americanas enquanto espaço de perda (alienação/ subalternização, etc.) e de potencialização (construção de subjetividade/ identidade; a apropriação de uma posição de sujeito): um espaço transcriado cuja realidade intersticial é caracterizada por um passado reimaginado que hifeniza o presente linear numa *performance* espiral em direção a um futuro utopicamente melhor ou alternativamente diferente. (WALTER, 2015, p. 16).

Note-se que a noção de tempo espiralar apresentada entre os argumentos de Roland Walter está em consonância com os sentidos discutidos, anteriormente, sobre o ideograma *adinkra Sankofa* e o termo *aymará “nayrapacha”*. Destarte, Roland Walter ressalta a primazia da poética-política

⁵⁷ Nossa tradução do original: “toute tension collective vers une expression qui, se posant, s’oppose du même coup le manque par quoi elle devient impossible, non en tant que tension, toujours présent, mais en tant qu’expression, jamais accomplie”.

⁵⁸ Nossa tradução do original: “il y a poétique forcée là où une necessite d’expression confronte un impossible à exprimer”.

no auxílio de uma compreensão do passado-presente com vistas ao redirecionamento do presente-futuro.

3.3 *Um defeito de cor: literatura e poder*

Pierre Bourdieu (1989) apresenta os “sistemas simbólicos” como instrumentos de construção da realidade e, por conseguinte, de estabelecimento de uma ordem *gnoseológica*. Considerando o contexto de produção do conhecimento outorgado pela tradição ocidental, Bourdieu assevera que o poder simbólico subsume um “sentido imediato do mundo [...] supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, de espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências’” (BOURDIEU, 1989, p. 09). A violência simbólica consolida-se nos processos de reprodução, admitidos como ordem natural, dos valores que servem aos interesses do grupo dominante. Para Bourdieu “os sistemas simbólicos” – enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de valor gnoseológico – funcionam como instrumentos políticos de imposição ou legitimação dos valores que colaboram à manutenção da dominação de um grupo sobre outro.

No ensaio “Literatura de dois gumes” (1989), Antonio Candido alerta que passar um simples paralelo entre o desenvolvimento da literatura e a história social seria tão enfadonho quanto perigoso. Candido argumenta que tal exercício poderia conduzir a uma percepção mecânica da realidade, dado que o significado e o fundamento da literatura estariam limitados necessariamente aos fatos históricos. Mesmo enfatizando a extraordinária liberdade da literatura, Candido reitera que como sistema de produtos e instrumentos de comunicação a literatura está vinculada a aspectos fundamentais da organização social, da mentalidade e da cultura – fato que desperta a atenção do autor, bem como nosso interesse de estudo. Numa perspectiva extrema, Candido observa que a literatura brasileira assumiu de tal modo a expressão da cultura europeia que, sob um ângulo político, ela pode ser vista como “peça eficiente no processo colonizador” (1989, p. 165).

Discorrendo sobre a produção romanesca nas Américas, Glissant (1997a) estabelece a hipótese de que o passado assombrado, sintetizado como “o esgaçamento do tempo” [*la crispation du temps*], é um dos referentes essenciais da produção literária nas Américas. O que ocorre de fato é a necessidade de (re)constituição de “uma cronologia atormentada, senão

obliterada por uma série de razões, sobretudo coloniais” (GLISSANT, 1997a, p. 435)⁵⁹. Glissant (1997a) afirma que o romancista americano, qualquer que seja a zona cultural a qual ele pertença, não está “em busca de um tempo perdido” [*à la recherche d’un temps perdu*] – em alusão ao título do romance escrito pelo francês Marcel Proust e celebrado enquanto clássico da literatura reconhecida como universal – mas, na conflituosa busca por “um tempo perturbado” [*un temps éperdu*]. Destarte, Glissant (1997a) propõe que a obra produzida pelo romancista americano, ainda que nas regiões da América onde a memória histórica não tem sido obliterada, confronte a linearidade do tempo com vista à (re)constituição do passado encoberto. Visto que, para Glissant, a condição de nos unirmos e nos expressarmos é enfrentarmos a difícil e dolorosa missão de (re)compôr o tempo das zonas de ausência que sobrecarregam nosso decurso:

Nós não vemos o tempo estender-se através de nosso passado (para nos conduzir tranquilamente ao futuro), senão irromper por nós em blocos, que foram transportados em zonas de ausências onde nós devemos dificilmente, dolorosamente, recupera-lo ao máximo caso queiramos nos unir e nos expressar”. (GLISSANT, 1997, p. 436-437)⁶⁰.

Compreendemos que a (re)constituição de uma cronologia atormentada por meio da produção literária, de acordo com o proposto por Glissant, opera como um significativo recurso contra dispositivos de poder simbólico reproduzidos estruturalmente no interior de cada Estado-nação do continente Americano⁶¹. Notadamente contra os dispositivos de poder simbólico que comungam com o objetivo de promover grupos de geoculturas e identidades monolíticas, cujos vínculos estejam orientados pela correspondência de exterioridades e exclusões mútuas – como colonizador e colonizado, centro e periferia. No artigo *Traços-memórias na literatura das Américas*, Roland Walter (2013) alega que o fantasma recalcado da violência colonial se faz presente tanto no nível da enunciação, quanto no da experiência vivida. À vista disso, Walter pontua a importância do esforço por parte de escritores das Américas em perlaborar o passado:

⁵⁹ Nossa tradução do original: “une chronologie qui s’est embuée, quand elle n’a pas été oblitérée pour toutes sortes de raisons, en particulier coloniales”.

⁶⁰ Nossa tradução do original: “Nous ne le [le temps] voyons pas s’étirer dans notre passé (nous porter tranquilles vers l’avenir) mais faire irruption en nous par blocs, charroyés dans des zones d’absence où nous devons difficilement, douloureusement, tout recomposer si nous voulons nous rejoindre et nous exprimer”.

⁶¹ Sobre os Estados-nações latino-americanos, pois como observa Eduardo Galeano, na introdução de *Las venas abiertas de América Latina*, não gozamos da prerrogativa de sermos reconhecidos como ‘americanos’, tal como os Estados Unidos, mas como pertencentes a uma sub-América. Enquanto os Estados Unidos, malgrado suas desigualdades estruturais, ascenderam como potência mundial a América-Latina tem sido sistematicamente explorada: “Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo” (GALEANO, 2004, p. 16).

Ao trazer o passado ao presente e neste processo iluminar as sombras esquecidas e os fatos distorcidos dos processos socioculturais de uma sociedade, grupo e tribo, os escritores multiétnicos do continente americano transformam o texto escrito em traço mnemônico de sofrimento, dor e cura como também de alegria e prazer (às vezes imbuído de um sentimento nostálgico e ou amargo da perda de, por exemplo, a infância, membros da família etc.): a esperança reside precisamente no reconhecimento da transitoriedade e na preservação dela na e mediante a escrita. Neste sentido, a escrita mnemônica pan-americana recria a história mediante as imagens contraditórias de remorso e esperança. (WALTER, 2013, p. 18).

Ou seja, concebemos que por meio da escrita mnemônica das Américas é possível avançarmos no sentido de irromper cadeias hierarquizantes e excludentes, propiciando a criação de vínculos positivos entre nós e colaborando com a busca de caminhos que levem à abertura de espaços dialógicos, onde a diferença não seja sublimada, mas consentida.

Se a metáfora platônica do bloco de cera, cuja marca impressa guarda a forma do ausente denotando sua presença, representa a memória conforme a tradição ocidental, Glissant orienta à percepção daquilo cuja forma de origem não é possível ser reconstituída, senão de modo aproximado com auxílio da ficção, mas mantém-se presente enquanto ausência – os espectros de um passado assombrado em função do poder colonial. A presença da ausência significa, ainda, a presença sistemática da violência epistêmica. Entre as práticas coloniais que provocaram a obliteração da memória, ressaltamos o ritual da ‘árvore do esquecimento’, registrado na *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* elaborada por Nei Lopes. Trata-se de uma árvore localizada no centro histórico de Benin, “em torno da qual os *escravos* que embarcavam para a travessia do Atlântico eram obrigados a dar nove voltas (nove, os homens; sete, as mulheres), num ritual tendente a provocar-lhes uma espécie de amnésia sobre o momento que vivenciavam” (LOPES, 2004, p. 76, grifo nosso). A violência da escravidão transatlântica não atingiu somente aos corpos dos sujeitos escravizados, mas incidiu sobre mentes, experiências, saberes e culturas.

Neste sentido, Glissant nos empresta a noção de *pensamento do traço* de modo a sondarmos a memória dos espectros que carregam os ecos do abismo atlântico: “o pensamento do rastro / resíduo [pensamento do traço] promete a aliança longe dos sistemas, refuta a possessão, desemboca nesse tempo difratado que as humanidades de hoje multiplicam entre si, em choques e maravilhas” (2005, p. 85). Glissant (2005) argumenta que os povos africanos, vítimas da travessia forçada para as Américas, carregaram consigo os traços de seus deuses, seus costumes e das suas linguagens. Diante da imposição de novos padrões culturais, enredados aos sofrimentos suportados, tais povos fertilizaram esses traços “criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo” (GLISSANT, 2005, p. 84). Denota-

se, portanto, que o pensamento do traço fecunda os processos de criouliização; logo, tais processos percebem “[...] o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e as desarmonias entre as culturas na totalidade realizada do mundo-terra” (GLISSANT, 1997b, p. 194)⁶².

Por sua vez, Antonio Candido, no ensaio “A personagem do Romance” (2007), lança mão do termo *traço* para dar conta do processo designado como *convencionalização*, evocando o pensamento intuitivo despertado no processo de criação literária. Nas palavras de Candido, “a *convencionalização* é, basicamente, o trabalho de selecionar os traços, dada a impossibilidade de descrever a totalidade duma existência” (2007, p. 75, grifo do autor). Candido destaca o sentido relacional no seu uso do termo em questão ao afirmar que “cada traço adquire sentido em função de outro, de tal modo que a verossimilhança, o sentimento da realidade, depende, sob este aspecto, da unificação do fragmentário pela organização do contexto” (2007, p. 79-80). Apresentamos lado a lado o pensamento de Glissant e Candido como forma de enfatizar os sentidos de imprevisibilidade e relacionalidade aduzidos dos seus usos do termo *trace*/traço. Assim, malgrado o fato de que o termo *trace* seja recorrentemente traduzido e difundido como *rastro* / *resíduo*, ressaltamos a conveniência de utilizarmos por tradução o termo *traço*. Ademais, no artigo intitulado “Teseu o labirinto e seu nome: Ser e processo em Édouard Glissant”, Alves afirma que a proposta de tradução de *trace* por *rastro* “restringiria o caráter inalienável de imprevisibilidade da criouliização segundo Glissant, redundando [...] em sínteses que fechariam o signo e suas possíveis reterritorializações” (2014b, p. 179). Alves observa que Glissant situa o pensamento do traço de um lado e o pensamento de sistema do outro, ao passo que se vislumbra, portanto, “Ocidente de um lado e América, de outro” (2014b, p. 179).

À vista do exposto, enfatizamos que a despeito do romance encenar um retrato do sistema escravocrata no século XIX, reunindo traços culturais dos povos da diápora negra e eventos históricos ocorridos no Brasil e na Costa Ocidental do continente africano, nossa discussão sobre as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana com base nos processos de criouliização perscrutados no romance não se orienta pelo valor mimético da obra. Tampouco nos interessa estabelecer um simples paralelo entre literatura e história social, considerando os argumentos de Candido (1989) abordados anteriormente. Nosso estudo averigua o romance *Um defeito de cor* como parte de um sistema simbólico que, por conseguinte, funciona como instrumento de comunicação e portador de valor gnoseológico. Sobretudo, como partícipe dos processos que legitimam valores e regulam comportamentos

⁶² Nossa tradução do original: [...] *la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre.*

quer seja em função da exclusão de grupos reconhecidos como minorias, quer seja em função da abertura ao Diverso.

3.3.1 *Desde a experiência concreta e socialmente situada das mulheres marcadas pela diferença colonial*

O filósofo argentino Enrique Dussel, na obra *Filosofía ética latino-americana*, conjectura a possibilidade de que a leitura hermenêutica das obras simbólicas da América Latina pode ser guiada pela abordagem da relação erótica entre o homem-colonizador e a mulher-colonizada:

El sujeto europeo que comienza por ser un "yo conquistado" y culmina en la "voluntad de poder" es un sujeto masculino. El *ego cogito* es el ego de un varón. La erótica estará antropológica, meta-física y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en el mejor de los casos, un frío resentimiento femenino. (DUSSEL, 1977, p. 50).

Tal abordagem pode ser considerada, por exemplo, na leitura da obra *Iracema* de José de Alencar (1997), como também de representações da Malinche⁶³ – pois, conforme Octavio Paz a indígena mexicana é, severamente, apontada como “símbolo de la entrega” (1992, p. 35).

Publicada originalmente em 1865, a obra mitopoética assinada por José de Alencar narra o conflituoso relacionamento entre a indígena Tabajara Iracema, cujo nome homólogo ao seu título pode ser interpretado como anagrama de América, e o jovem colonizador português Martim. A partir do conturbado relacionamento entre a indígena e o europeu, José de Alencar elabora sua versão sobre a origem do Ceará – que em nossa leitura é tomado como metônimo de América. No encontro entre as culturas vigora a dicotomia Civilização/Natureza – a polarização dos termos mediante o fato de que a significação desse último é marcada pela ausência ou insuficiência das significações atinentes ao primeiro. Com efeito, o nativo é

⁶³ Conforme apresentação de Márcia Hoppe Navarro, no artigo “El mito de la Malinche en la obra reciente de escritoras hispano-americanas”: “Malinche o Malintizin; Malinalli o Marina – india, esclava, concubina y traductora de Hernán Cortés – es la madre del hijo del conquistador, Martín, quien es considerado “el primer hispanoamericano, símbolo de la mezcla de razas que formó el continente. Hija de un Tlatoani azteca de Painala, o sea, una princesa de la nobleza indígena, fue regalada al conquistador de México, Hernán Cortés, como esclava. Además de su idioma, el náhuatl, ella conoce el maya y aprende el español. Como traductora e intérprete de Cortés colabora de forma decisiva para la victoria de la Conquista, hecho que la ha convertido en el mito de la mujer traidora, que se vende al extranjero. Se sabe que ella fue bautizada Cristiana, con el nombre de Marina, y luego de nacer su hijo Martín, fue abandonada por Cortés. Designada como “Marina La Lengua” (de acuerdo a sus capacidades lingüísticas) posibilitó al conquistador el contacto, el conocimiento y la interpretación de la vida de aquellos a quien él quería conquistar” (2011, p. 06).

[discursivamente] destituído de humanidade e historicidade, visto que até a condição de sua existência é ditada a partir da chegada do invasor; propriamente, é na chegada do colono que inaugura-se a Gênese. A morte de Iracema, enquanto desfecho da narrativa alencariana, resolverá o conflito entre as culturas ao estipular como medida a cultura europeia do homem branco, forte e considerado civilizado.

Ramón Grosfoguel (2007) ressalta a necessidade de compreendermos os mitos fundacionais e as tradições concebidas pelos estados, elites, classes e grupos etnoraciais dominantes, posto que esses apontam para um limite/fronteira erguida entre os que pertencem e os que são excluídos das representações culturalmente estabelecidas em torno da ideia compartilhada de nação. Para Grosfoguel (2007, p. 10), “la ‘nación’ es frecuentemente imaginada en los centros metropolitanos como equivalente a los valores y comportamientos de las clases medias blancas”. Com efeito, nos esforçamos para caber nos moldes estreitos de uma identidade cultural que se pretende unívoca e que se empenha por silenciar e omitir o nosso Diverso. Em função de um padrão cultural equivocado e asfixiante, acabamos por amputar uma parte de nós mesmos. Por consequência, nos tornamos reféns de um padrão cultural etnocêntrico e, sobretudo, nos tornamos cúmplices do exercício do poder soberano racista e genocida. Em sua abordagem da narrativa mitopoética *Iracema*, no artigo “Mulheres reescrevendo a nação”, Rita Terezinha Schmidt assinala que “[...] sob o *leitmotiv* romântico, tem-se uma narrativa que trata de política sexual e racial, de relações de poder que resultam na eliminação da mulher índia, na subjugação dos índios ‘maus’ e no branqueamento do índio ‘bom’, bem como a destruição do habitat natural do indígena” (2000, p. 87).

“El cara-a-cara erótico” alencariano nos revela a consagração simbólica do território americano por meio da representação do feminino-como-lugar-da-passividade sob o domínio do masculino-enquanto-lugar-da-razionalidade. Levando em conta a estratégia de leitura apontada por Enrique Dussel (1977), percebe-se que, em larga medida, as imagens – sobretudo aquelas que representam o corpo feminino e racializado – que impulsionam nossos projetos de identidade cultural são construídas em compatibilidade com os interesses hegemônicos, ratificando o lugar de autoridade reservado ao masculino, assim como os privilégios atinentes a uma certa posição de classe e grupo racial. Como bem marca Glissant (2005), o mito fundador preocupar-se-á em assegurar a continuidade sem falhas da filiação enquanto estágio necessário que se mostra subjacente à legitimação da posse do território. Por meio da filiação e da legitimidade operacionalizados através de mitopoéticas como *Iracema*, a cultura europeia articula o fundamento da expansão colonial e, conjuntamente, a realização de sua hegemonia.

No entanto, não podemos deixar de destacar o significativo esforço por parte de uma crescente produção de escritoras latino-americanas quanto à destituição da não-resistência relacionada à mulher indígena em função de sua suposta fascinação pelo colonizador europeu⁶⁴. Mencionamos, a título de exemplo, um excerto do conto “De brujas y de mártires”, que integra a obra *Frutos Extraños* (2006), da escritora e pesquisadora chilena Lucía Guerra. O parágrafo inicial da ficção relata o estupro da indígena Niniloj, cometido por don Pedro de Alvarado y Contreras, uma figura dos Anais da História, reconhecido como conquistador de grande parte da América Central:

Yaciendo de costado sobre la tierra, la mujer vuelve a sentir la carne rígida penetrándola por detrás. La espanta ese tallo venenoso y resbaladizo que comienza nuevamente a hora darla reptando por los muros dóciles de su vulva, desgarrando la humedad con su textura ajena. En la masa inerte de sus nalgas, ella siente los golpes de esos otros muslos que la acometen con furia de espadas y arcabuces. Indefensa vuelve la cabeza y divisa los ojos lujuriosos del enemigo, de ese hombre cubierto de sudor que se empeñó en invadir su patria y ahora se empecina en poseer su cuerpo. Aterrorizada, cierra los ojos en un gesto inútil por aniquilar la violencia. (GUERRA, 2006, p. 47).

A leitura desse excerto do conto “De brujas y de mártires” nos dá acesso a uma perspectiva que, ao ir de encontro com a passividade da mulher indígena defronte à violência empreendida pelo colonizador, nos permite, porventura, questionar o efeito da naturalização histórica de uma “cultura do estupro” em que as vítimas são culpabilizadas pela violência sexual sofrida. A narrativa nos apresenta uma nova perspectiva quanto à elaboração da imagem do feminino, a fim de denunciar a violência e o ultraje reputados às mulheres indígenas por parte do colonizador, trazendo a lume contingências significativas para a reinscrição de nossa historicidade.

Sublinhando o inconformismo da personagem Niniloj, vamos ao encontro da feminista comunitária aymará Julieta Paredes que, em sua obra *Hilando Fino*, avalia o corpo feminino como *locus* marcado por relações de poder estabelecidas no sentido de condicioná-lo e, concomitantemente, como campo de ação e luta política à transformação das condições de subalternização das mulheres:

Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión. Nuestros cuerpos en otros de sus atributos tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianidad, la

⁶⁴ Tal como a perspectiva assumida por Gilberto Freyre que, referendando-se em Paulo Prado, nos afirma: “o ‘desregramento do conquistador europeu’ veio encontrar-se em nossas praias com a ‘sensualidade do índio’. Da Índia, diria mais precisamente. Das tais ‘caboclas priápicas’, doidas por homem branco” (2006, p. 169).

propia biografía y la historia de nuestros pueblos. Nuestros cuerpos en las comunidades y sociedades van construyendo imágenes de sí mismos que se proyectan social, política y culturalmente. Sería óptimo que pudiéramos construir estas imágenes de nuestros cuerpos, en libertad, en respeto, en afectos y complementariedades, pero no es así, estas imágenes de nosotras vienen cargadas de machismo, racismo y clasismo, es el mundo al que llegamos, pero es a la vez el que vamos construyendo y cambiando. (PAREDES, 2014, p. 99).

Primeiramente, mediante os argumentos de Julieta Paredes, enfatizamos a importância de uma literatura de autoria feminina que toma a escrita como ação emancipadora, reinscrevendo no *corpus* literário imagens do corpo feminino que tensionam aquelas “cargadas de machismo, racismo y clasismo”. O corpo feminino em *escrevivência* elabora imagens de sua autorrepresentação, desenhando novos perfis na literatura, no que tange tanto ao conteúdo quanto à autoria (EVARISTO, 2005), ampliando nosso imaginário coletivo.

Por conseguinte, ressaltamos a necessidade de (re)pensarmos os espaços de escuta/recepção destinados aos discursos enunciados desde lugares marcados discursivamente pela diferença em relação aos padrões hegemônicos (SPIVAK, 2010), principalmente, ao padrão branco masculino. Tal atitude passa pela compreensão de que a reciprocidade com as falas de sujeitas historicamente subalternizadas subsume o reconhecimento de seus lugares de enunciação. Nessa perspectiva, Walter D. Mignolo, em *Histórias locais / Projetos globais*, ressalta a importância de atentarmos para os lugares desde onde os discursos são enunciados:

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (*ser de, vir de e estar em*) e o *locus* de enunciação, estou insistindo em que os *loci* de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que *só* pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que não estou vazando o argumento em termos deterministas, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades individuais”. (MIGNOLO, 2003, p. 165-166, grifos do autor).

Ao destacarmos um lugar de enunciação desde a experiência concreta de mulheres marcadas pela diferença colonial não estamos buscando a reatualização das premissas do Iluminismo. Em *Memórias ancoradas em corpos negros*, Maria Antonieta Antonacci argumenta que se a razão capitalista racializa e normatiza epistemes, promove a massificação das comunicações, despoja costumes e suas concepções de bem-estar “torna-se indispensável questionar seus pressupostos, descolonizando cotidianos a partir dos que têm corpos, línguas e expressões artísticas, âncoras de outras memórias e diferentes viveres” (ANTONACCI, 2013, p. 241). Enfim, pontuamos que a ênfase nos lugares de enunciação faz-se necessário defronte à univocidade do discurso hegemônico, que se esforça por restringir os espaços de interlocução entre os grupos sociais considerando, para tanto, suas condições de classe, identidade de gênero e étnico-racial.

Eduardo de Assis Duarte em seu artigo “Na cartografia do romance afro-brasileiro, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves”, apresenta a referida obra enquanto baluarte à construção de uma linhagem do romance *afrobrasileiro*,

[...] não apenas por inscrever o cotidiano de horrores da escravidão (tantas vezes recalçado) a partir de uma perspectiva feminina e afro-descendente. Só esse fato já seria suficiente para lê-lo com redobrada atenção. O romance brasileiro ostenta, via de regra, uma considerável hegemonia masculina, tanto na autoria, quanto no protagonismo ou no universo representado. A tônica tem sido o predomínio de narrativas exemplares de homens de relevo, sempre que se trata de representar o passado e de construir uma imagem gloriosa de nação a partir dos feitos dos heróis fundadores. (DUARTE, 2009, p. 05).

De acordo com os resultados da pesquisa de ‘mapeamento’ do romance brasileiro coordenada por Regina Dalcastagnè, “[...] de todos os romances publicados pelas principais editoras brasileiras, em um período de 15 anos (de 1990 a 2004), 120 em 165 autores eram homens, ou seja, 72,7%. Mais gritante ainda é a homogeneidade racial: 93,9 % dos autores são brancos” (2012, p. 5-6). Além disso, a pesquisa apontou que a presença negra e mestiça entre os personagens é reduzida em cerca de 20%, “[...] menor ainda quando são focados os protagonistas e, em especial, os narradores” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 206). Por apresentar uma enunciação distinta daquela consagrada pelo cânone, Duarte compreende que a narrativa romanesca em análise proporciona uma releitura da trajetória do romance brasileiro conforme um viés étnico e cultural, articulando, desse modo, um painel humano e social de pessoas negras no Brasil.

Por seu turno, Zilá Bernd, no ensaio intitulado “Romance memorial (ou familiar) e memória cultural: a necessidade de transmitir em *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves”, destaca o trabalho da mencionada autora pela iniciativa de (re)contar o violento processo da Diáspora africana e da escravidão no Brasil:

Ana Maria Gonçalves, nascida em Minas Gerais em 1970, logra a façanha de ser a primeira escritora brasileira a narrativizar a saga da diáspora africana para o Brasil a partir do embarque, em 1810, de *escravos* oriundos do reino Daomé (hoje Benin) para o Brasil. Através da personagem Kehinde que recebeu o nome português de Luísa, a autora retrata a história da escravidão no Brasil, com ênfase para a Bahia, de 1810 até às vésperas da abolição da escravatura, período da morte da protagonista, conhecida como Luísa Mahin, que teria atuado na Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, com a sublevação de *escravos* muçulmanos. (BERND, 2014, p. 19-20, grifos nossos).

Diante do exposto, podemos atestar a relevância do romance *Um defeito de cor* a começar pelo fato de ser produzido por uma autora que compartilha daquele “enigma entre las aguas” proferido nos versos de Nicolás Guillén (2011). Na esteira da apreciação de Zilá Bernd,

pontuamos que Ana Maria Gonçalves logra a façanha de nos apresentar a saga da Diáspora africana para o Brasil desde uma perspectiva negro feminina, possibilitando, amiúde, a ampliação dos horizontes de nossa consciência coletiva. Por esta senda, no ensaio “Violência e trauma: mapas do corpo negro”, Roland Walter nos aponta que as imagens evocadas na literatura afro-diaspórica “criam um contínuo tempo-espaço propício para sedimentação da memória em consciência coletiva”, (2014, p. 145). Verifica-se, na obra em questão, a assunção de uma poética particular que toca o inextricável e favorece, por consequência, a explosão do infinito de (di)gêneses possíveis. Ademais, Glissant (2011) nos revela que compartilhar a memória, o sofrimento e fruição dos povos africanos liberta o saber da Relação – impelindo, consequentemente, ao dinamismo dos processos de criouliização.

4 A PERSONAGEM E SEU(S) NOME(S)

Mahin amanhã

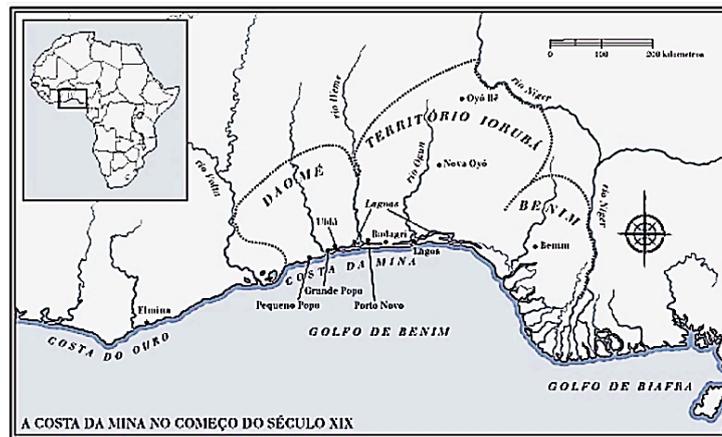
*Ouve-se nos cantos a conspiração
 vozes baixas sussurram frases precisas
 escorre nos becos a lâmina das adagas
 Multidão tropeça nas pedras
 Revolta
 há revoada de pássaros
 sussurro, sussurro:
 “é amanhã, é amanhã
 Mahin falou, é amanhã”
 A cidade toda se prepara
 Malês
 bantus
 geges
 nagôs
 vestes coloridas resguardam esperanças
 aguardam a luta
 Arma-se a grande derrubada
 branca
 a luta é tramada na língua dos Orixás
 “é aminhã, aminhã”
 sussurram
 Malês
 geges
 bantus
 nagôs
 “é aminhã, Luiza Mahin, falô”.*

(ALVES, 1986, p. 46).

4.1 A protagonista e o enredo do romance *Um defeito de cor*

Enquanto elemento mais comunicativo e atuante da novelística moderna, a personagem, conforme perspectiva de Antonio Candido (2007), dá vida ao enredo e às ideias do romance. Candido argumenta que “o enredo existe através das personagens; as personagens vivem no enredo. Enredo e personagem exprimem, ligados, os intuitos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam” (2007, p. 53-54). Apesar de seu argumento, Candido adverte que a personagem não pode ser tomada como parte essencial do romance, visto que esta não pode existir separada de outras realidades que ela vive e que lhe dão vida de modo simultâneo. No romance *Um defeito de cor* o enredo é narrado e protagonizado por uma personagem proveniente da região africana conhecida como Costa da Mina.

Figura 5: Região conhecida como Costa da Mina.



Fonte: Revista *Afro-Ásia* (2012), <<http://www.scielo.br/img/revistas/afro/n45/a02img01.jpg>>. GRAHAM, Sandra Lauderdale. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Afro-Ásia*, n. 45, 2012, p. 25-65.

Tal região corresponde à extensa costa do golfo do Benin, cujos limites vão do rio Volta até o delta do rio Níger, conforme pode ser observado no mapa acima. A historiadora Sandra Lauderdale Graham (2012) aponta que, por conta do comércio de pessoas escravizadas, intensificado durante os primeiros três quartos do século XVIII e nas décadas iniciais do XIX, a Costa da Mina ficou conhecida pelos europeus como Costa dos *Escravos*. Nessa região o comércio de pessoas escravizadas com o Brasil prolongou-se até 1817 – data em que foi firmada a Convenção diplomática entre Portugal e Reino Unido com o objetivo de abolir o comércio escravagista por toda extensão da costa africana a norte da linha do Equador. Entretanto, mesmo ilegalmente, “navios saídos de portos da Costa da Mina – Pequeno Popo, Grande Popo, Uidá,

Porto Novo, Badagri, Lagos e outros – levavam centenas de milhares de homens, mulheres e crianças para as Américas, principalmente para Cuba e Brasil” (GRAHAM, 2012, p. 30). A maioria desses migrantes forçados destinados ao Brasil seguiam para a Bahia, tal como o sucedido com a personagem Kehinde, conforme as linhas ficcionais de *Um defeito de cor*.

Entre trânsitos e Travessias, a protagonista do romance *Um defeito de cor* assumirá três nomes diferentes, a saber: Kehinde, Luísa Gama e Luísa Andrade da Silva. Dialogando com o mencionado argumento de Candido (2007), apontamos que cada nome assumido pela personagem será motivado por um contexto específico ao mesmo tempo em que dará vida a esse contexto. Apresentamos, então, o enredo de *Um defeito de cor* – que conta ao todo com 951 páginas – dividido em três partes, cada uma correspondente a um dos nomes assumidos pela protagonista. Desse modo é possível realçar que desde a sua estrutura o romance abarca a tensão entre o mutante e o perdurável, a fixidez e a errância. Cada nome assumido pela protagonista não irá despontar um sentido absoluto; deveras, Kehinde, Luísa Gama e Luísa Andrade da Silva nos revelam faces diferentes – porém complementares – de uma mesma personagem. Entre os lugares percorridos pela protagonista, destacamos (i) o ventre do navio negreiro e (ii) o antro da *plantation* [plantação]. Para Roland Walter (2008), o esforço de reimaginar o passado, por parte das literaturas negras americanas, é um modo de retificar as distorções e violências epistêmicas oriundas de uma História escrita sob a perspectiva hegemônica:

O motivo de voltar ao passado é que no negreiro, na plantação e em outros lugares do sistema escravocrata originou a produção de epistemologias que violentaram os corpos, as mentes, as experiências e culturas africanas/afro-descendentes. Desta forma, o resgate de eventos e pessoas do passado na literatura afro-descendente das Américas deve ser visto enquanto quilombismo cultural que tenta estabelecer uma consonância cognitiva e identitária mediante a transformação da “não-história” esquizofrênica em memória coletiva sedimentada que explica as trilhas do passado que levam ao presente. (WALTER, 2008, s/p).

O negreiro e a *plantation* nos fornecem imagens acerca das condições iniciais aos processos de criouliização nas Américas. Porquanto, conforme Glissant, é no ventre do *navio negreiro* e na *plantation* “que devemos situar o vestígio das nossas origens, difíceis e opacas” (1989, p. 167).

4.2 Kehinde: o ventre do navio negreiro como *digênese*

Empenhado no estudo dos costumes e das religiões de matrizes africanas, o pesquisador e fotógrafo Pierre Verger (2002) afirma que as sociedades baseadas na oralidade, em geral,

atribuem grande poder às palavras, de forma que a identidade dos seus integrantes é associada ao nome recebido. Em tais sociedades as palavras assumem um valor particular, pois são “consideradas verdadeiras locuções encantatórias, dotadas de poder e capazes de influenciar o futuro” (VERGER, 2002, p. 08). Essa correlação entre o nome e valores particulares, observada por Verger em algumas das etnias de tradição oral do continente africano, é usufruída por Ana Maria Gonçalves na escrita do romance *Um defeito de cor*, conforme podemos observar logo no início do enredo:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil 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* e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo. Antes tinha nascido o meu irmão Kokumo, e o nome dele significava “não morrerás mais, os deuses te segurarão”. O Kokumo era um *abiku* como a minha mãe. O nome dela, Dúróorílke, 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. (GONÇALVES, 2009, p. 19).

Kehinde, nascida em Daomé no século XIX, recebe um nome de origem iorubá atribuído à criança levando em conta as circunstâncias do seu nascimento. Ademais, em nota explicativa apresentada no romance, vemos que *ibêji* significa gêmeo para os povos iorubás.

Ana Maria Gonçalves incorpora uma parcela do imaginário das línguas e das tradições orais africanas à sua escrita, enriquecendo e adensando a trama narrada. Tal constatação nos remete ao exposto por Glissant, na obra *Introdução a uma poética da diversidade*: “ao vermos uma paisagem africana, mesmo que não conheçamos, por exemplo, a língua banto, há uma parte dessa língua que nos atinge e interpela através dessa paisagem, mesmo que nunca tenhamos ouvido uma só palavra de banto” (2005, p. 133). Glissant propõe um processo de escrita que considere a existência da diversidade de línguas, sobretudo daquelas ameaçadas pela hegemonia das línguas atávicas. Observando que a literatura produzida em línguas atávicas edificou uma forma de classicismo “escrito” e apontando como exemplo as literaturas produzidas na Europa nos séculos XVIII e XIX, Glissant (2005) enfatiza que nos dias de hoje a literatura não deve mais ser escrita de maneira monolíngue. Sua posição é de que existe uma solidariedade entre todas as línguas do mundo, e isso é o que faz a beleza do caos-mundo que as obras literárias devem se empenhar por captar.

O Daomé corresponde a um antigo reino que estava localizado no oeste africano em território da atual República do Benin. No verbete dedicado ao Daomé, em seu *Dicionário de*

antiguidade africana, Nei Lopes pontua que “as origens das antigas unidades políticas locais, estabelecidas entre os séculos XII e XIII, vêm principalmente dos ancestrais dos povos falantes da língua eve ou fongbé e seus dialetos” (2012, p. 108). Luis Nicolau Parés (2005) observa que os povos originários da área gbe, correspondente ao Daomé, ficaram conhecidos no Brasil como jejes (ou mina-jejes); enquanto os povos vizinhos de fala iorubá, oriundos da região correspondente à atual Nigéria, ficaram conhecidos como nagôs. Guerras por domínio de terras, assim como o fluxo promovido pelas relações comerciais promoveram intensas e conflituosas trocas culturais entre esses povos. Isto posto, vale ressaltar que mesmo oriunda da etnia reconhecida no Brasil genericamente como jeje, Kehinde carrega traços culturais dos povos iorubás.

Logo no capítulo inicial do romance é possível averiguar que na construção da identidade étnica de sua personagem Ana Maria Gonçalves não recorre a assencialismos e a uma percepção homogênea dos povos e culturas do continente africano – contrastando com escritores consagrados pelo cânone literário como André Gide, Castro Alves e Joseph Conrad, para citar apenas alguns entre inúmeros nomes. Acerca dos aspectos que denotam a etnicidade complexa e dinâmica de Kehinde, observamos que, em meio a lembranças de sua infância, a protagonista declara sua fluência em iorubá e eve:

Ouvimos o barulho das galinhas e logo depois o pio triste de um pássaro escondido entre a folhagem da Grande Árvore, e a minha avó disse que aquilo não era bom sinal. Vimos então cinco homens contornando a Grande Sombra e a minha avó disse que eram guerreiros do rei Adandozan, por causa das marcas que tinham nos rostos. *Eu falava iorubá e eve*, e eles conversavam em um iorubá um pouco diferente do meu, mas entendi que iam levar as galinhas, em nome do rei. A minha avó não se mexeu, não disse que concordava nem que discordava, e eu e a Taiwo não tiramos os olhos do chão. Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete da minha avó e reconheceu alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chamá-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa. (GONÇALVES, 2009, p. 21-22, grifos nossos).

Cruzando elementos da história com a ficção, os conflitos de poder ocorridos no reino de Daomé também entram em cena no romance *Um defeito de cor*. Ao destinar seu trono ao filho mais novo Guezo, o rei Agonglo enfurece seu primogênito Andandozan. Com a morte do pai, Andandozan assume o poder como regente por vinte e dois anos. Nesse período, o regente acusa

a segunda esposa de seu pai e mãe do seu irmão Guezo – a rainha Agontimé⁶⁵ – de feiticeira e vende-a na condição de escravizada.

Célebre entre os praticantes da religião Fon, sobretudo na região de Mahis, Dan é considerado o *vodun* que deu origem ao universo e está ligado à riqueza e à fertilidade. Tendo a cobra como seu principal símbolo, também se identifica com o arco-íris, pois esse representa sua conexão simultânea com a terra e com o céu. A partir da imagem da serpente sagrada tramada no tapete por Dúrójaiyé, os guerreiros de Andandozan identificam Kehinde e sua família como descendentes da rainha Agontimé, dando início a uma sequência de eventos sórdidos. Kehinde e Taiwo são molestadas pelos guerreiros e, por conseguinte, testemunham junto com Dúrójaiyé o assassinato do irmão e da mãe – que antes de ser atingida por um golpe fatal de lança, foi estuprada por dois dos guerreiros.

Com o intuito de afastá-las dos guerreiros do rei Adandozan, após os violentos episódios, Kehinde e Taiwo são levadas por Dúrójaiyé até Uidá⁶⁶. Na nova cidade as três personagens são acolhidas por Titilayo e sua família. Com o passar do tempo, avó e netas reestabelecem suas vidas entre os recém-conquistados amigos. Não obstante, durante um passeio por Uidá, Kehinde e sua irmã são sequestradas e reduzidas a objeto do comércio escravagista. Dúrójaiyé, que no momento do sequestro estava trabalhando no mercado, ao tomar consciência do infortúnio de suas netas suplicou aos sequestradores que a aprisionassem também. Em ato de desespero, a avó admite ser apartada de sua comunidade, destituída de sua liberdade, de seus objetos sagrados – como os seus estimados *Ibêjis* – para seguir no navio negreiro rumo ao desconhecido junto de suas netas. Em consequência das condições abjetas da Travessia, os corpos de Taiwo e Dúrójaiyé são levados do ventre do navio negreiro aos abismos do oceano atlântico. Os corpos sepultados no oceano são evidências dos violentos despojamentos físico e mental padecidos pelos migrantes nus durante a Travessia. Quantas línguas, tradições, filosofias, epistemes e genealogias foram ocultadas pelas águas atlânticas assim como esses corpos?

Diante do exposto, destacamos que pensar nas condições de possibilidade a uma identidade cultural que represente nossa coletividade, satisfazendo uma sensação de pertença a um grupo em comum – sem, contudo, sublimar nosso Diverso – significa revisitar os termos e mecanismos que fundamentam os processos de sua elaboração. Tal esforço atravessa, portanto, a perquisição daquilo que foi obliterado ou suprimido de nosso imaginário em função da

⁶⁵ Agontimé foi fundadora das Casas das Minas em São Luís do Maranhão. O drama do seu exílio é abordado por Pierre Verger no artigo “Uma rainha africana mãe de santo em São Luís” (1990), publicado na *Revista USP*.

⁶⁶ Principal porto do reino de Abomé e entreposto para o comércio de africanos escravizados.

violência epistêmica empreendida por meio das políticas coloniais europeias. Nesse sentido, com intuito de trazer à luz uma alternativa ao absoluto ontológico professado pelo mito fundador, no seu ensejo de sublimar a genealogia dos povos colonizados, apresentamos a possibilidade de compreendermos a obra *Um defeito de cor* como uma *digênese* (GLISSANT, 1997). De encontro à Gênese consagrada pelas culturas atávicas e que tem o Mito por horizonte, Glissant, na obra *Traité du tout-monde*, afirma que “a Gênese das sociedades compósitas das Américas se funde a uma outra obscuridade, àquela do ventre do navio negreiro. Isto é o que eu chamo de uma digênese” (1997, p. 36)⁶⁷.

Paul Gilroy, na obra *Atlântico Negro*⁶⁸, assinala que “a imagem do navio – um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento – é particularmente importante por razões históricas e teóricas [...]” (2001, p. 38). Símbolo de uma experiência traumática do passado, o navio negreiro traça o mapa de uma violência imensurável, que repercute como um espectro nos pensamentos e agenciamentos em nossa atualidade. O romance escrito por Ana Maria Gonçalves penetra, então, no silêncio sufocante dos porões dos navios negreiros:

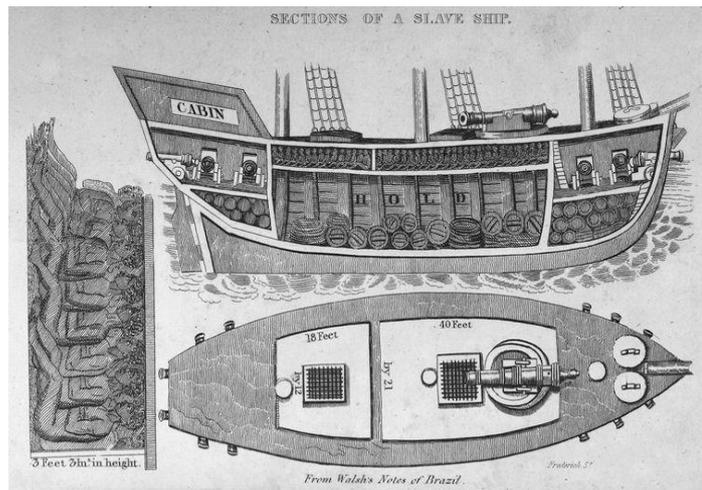
O navio tinha dois porões, e o de baixo, onde fomos colocadas era um pouco menor que o de cima, pelo qual passamos sem parar. Também não tinha qualquer entrada de luz ou de ar, a não ser a portinhola por onde descemos e que foi fechada logo em seguida à ordem para que escolhêssemos um canto e ficássemos todas juntas, pois logo trariam os outros. Apesar dos breves instantes de claridade que tivemos, pude perceber que o local era pequeno para todos os que estavam no barracão, em terra. Mesmo a escuridão parecendo aumentar o tamanho do porão [...]. A minha vó estava agarrada a minha mão e à de Taiwo, e mesmo tendo companhia, parecia que estávamos sozinhas, porque ao redor de cada uma de nós era só silêncio. Silêncio que mais parecia um pano escuro, grosso e sujo, que tomava todos os espaços e prendia debaixo dele o ar úmido e malcheiroso, sabendo a mar e a excrementos, a suor e a comida podre, a bicho morto. (GONÇALVES, 2009, p. 45).

O cuidado de Ana Maria Gonçalves na apresentação de uma perspectiva da Travessia desde o ventre do navio negreiro pode ser atestado por meio da correlação entre o descrito no capítulo inicial de *Um defeito de cor* com a imagem da estrutura de um navio negreiro apresentada na obra *Notes of Brazil in 1828 and 1829*, de Robert Walsh (1772-1852):

⁶⁷ Nossa tradução do original: “*La Genèse des sociétés créoles des Amériques se fonde à une autre obscurité, celle du ventre du bateau négrier. C'est ce que j'appelle une digénese*”.

⁶⁸ É necessário pontuar brevemente que se para Glissant o atlântico é o repositório dos traços decorrentes da violenta experiência mental e corporal da Travessia, cujas implicâncias impossibilitaram uma recomposição da matriz de referências culturais dos migrantes nus e, por consequência, impulsionaram os processos de criouliização; na concepção de Gilroy o Atlântico fornece um corpo para culturas diaspóricas nas Américas. Ao conjugarmos as referências desses autores não pretendemos rasurar as distinções entre as perspectivas assumidas por eles. Compreendemos que o exercício de conectar saberes e pensamentos distintos é interessante para a proposta desta pesquisa, pois embora identificamos *lugares comuns* (GLISSANT, 2005) entre as referências que utilizamos ao longo dessa dissertação, seus conteúdos não são redutíveis uns aos outros, sobretudo diante do fato de que estas referências não buscam enunciar desde um lugar supostamente universal.

Figura 6: Secção transversal de um navio negreiro, por Robert Walsh em *Notes of Brazil in 1828 and 1829*.



Fonte: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-7508-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

Na notável obra *De costa a costa*, Jaime Rodrigues (2005) dedica um capítulo para o estudo das imagens e descrições históricas dos navios negreiros. Sob as lentes da história social, o pesquisador reúne perspectivas desde diferentes lugares e ofícios – como o pintor alemão Johann Moritz Rugendas, o capelão inglês Pascoe Grenfell Hill, o governador angolano Miguel Antonio de Melo, o investigador francês Pierre Victor Mauboussin, entre outros – para analisar o navio negreiro, incluindo até mesmo as redes comerciais que envolviam sua fabricação. Com efeito, Jaime Rodrigues apresenta algumas das impressões registradas pelo inglês Robert Walsh – autor da gravura exposta acima – acerca do seu encontro, durante uma viagem pelo litoral africano, com o navio negreiro brasileiro *Veloz*:

“161 sujeitos facinorosos de várias nacionalidades”. Depois de uma longa perseguição, o negreiro apreendido foi descrito como “de convés amplo, com seu mastro principal de velas latinas; atrás do mastro de proa estava situado o enorme canhão”. No porão, confinados pelas escotilhas gradeadas, vinham 562 *escravos*: “O teto era tão baixo e o lugar tão apertado que eles ficavam sentados entre as pernas uns dos outros, formando fileiras tão compactas que lhes era totalmente impossível deitar ou mudar de posição, noite e dia”. Mais do que tudo, impressionou-lhe o fato de que tantos homens e mulheres pudessem vir num espaço tão compacto, “onde não entrava luz nem ventilação a não ser nos pontos situados imediatamente embaixo das escotilhas”. Como era comum, havia uma divisão no porão, separando os *escravos* pelo sexo e pela idade (homens em um, mulheres e crianças em outro). Walsh mostrou-se indignado com a cena, embora seus companheiros afirmassem que aquele era um dos melhores navios negreiros que eles já tinham visto. (RODRIGUES, 2005, p. 133, grifos nossos).

A despeito da importância da exploração de diferentes perspectivas acerca do navio negreiro, faz-se mister ressaltar, mediante a observação da gravura e da leitura das impressões de Robert

Walsh apresentadas, que as perspectivas enunciadas desde o convés do navio, em geral, não incorporam, dialogicamente, as subjetividades dos corpos carregados nos porões. Como elemento dedutível do argumento exposto, apontamos o caráter parcial e lacunar da História. Tal compreensão permite o deslocamento de nossa memória histórica de um quadro do *pensamento de sistema ao pensamento do traço*, cujo impulso incessante de acumulação enseja à crioulização. Ademais, enquanto um dos avatares de nossa consciência coletiva, precisamos desmontar a visão ocidental de História – grafada com H maiúsculo como forma de denotar sua pretensão ao absoluto (GLISSANT, 1997a).

Conforme avalia Ana Pizarro (2016), em seu estudo comparativo entre as protagonistas dos romances *Eu, Tituba, feitiçeira... negra de Salem*, de Maryse Condé e *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves⁶⁹, essas narrativas literárias dotam de existência os corpos de suas narradoras diante da degradação que as invisibiliza ou as anula. Tituba, protagonista-narradora do mencionado romance da escritora guadalupense Maryse Condé (1997), é uma personagem histórica proveniente das Antilhas inglesas que foi perseguida e condenada à força durante o episódio de caça às bruxas ocorrido no vilarejo de Salem, Massachusetts, no final do século XVII. Mas a experiência de Tituba – vivenciada desde o corpo de uma mulher, racializada, escravizada e nomeada exogenamente como feitiçeira – foi obliterada nas fontes históricas oficiais e nas narrativas reconhecidas como canônicas que abordaram o episódio, tal como o observado pela própria personagem no enredo do romance:

Sentia que, nesses processos de feitiçeras de Salem que provocaram tantos comentários, que excitaram a curiosidade e a piedade das gerações futuras, vistos por todos como testemunho mais autêntico de uma época crédula e bárbara, meu nome figuraria apenas como o de coadjuvante sem interesse. Mencionariam aqui e ali “uma escrava originária das Antilhas que aparentemente praticava vodu”. Não se preocupariam com a minha idade, nem com a minha personalidade. Ignorar-me-iam (CONDÉ, 1997, p. 146).

Para Ana Pizarro, as protagonistas Tituba e Kehinde logram estabelecer Relações através da invocação dos traços culturais africanos disseminados “en sus modos de decir, de ver, de escuchar, que les abre un espacio próprio de existencia. En este, entonces, el lugar de la esclavitud y el de la colonialidad son subvertidos a través de la lengua, la escucha e la mirada” (PIZARRO, 2016, p. 29).

⁶⁹ Realizando um percurso semelhante ao de Ana Pizarro (2016), Jéssica Catharine B. de Carvalho (2014) em parceria com Alcione Correa Alves, no artigo intitulado “Representações da mulher negra nos romances *Úrsula e Eu, tituba, feitiçeira... Negra de Salem*”, analisam tais narrativas tendo como ponto de partida suas protagonistas, a saber: Susana e Tituba, mulheres negras que carregam os traumas decorrentes da Travessia no porão do navio negreiro. Para mais referências de análises da obra *Eu, Tituba, feitiçeira... negra de Salem*, ver Leal (2016) e Oliveira (2016), cujas pesquisas foram citadas em nota de rodapé anterior, mais precisamente a de número 49.

Paralelamente, a escritora equatoriana Luz Argentina Chiriboga reconstitui a trajetória de Nasakó Zansi/Jonatás – mulher, negra, escravizada e revolucionária – que participou das lutas ocorridas no contexto da independência da América hispânica. Em sua obra *Jonatás y Manuela* (2003) é possível acompanhar a saga de três gerações marcadas pela Diáspora negra: Ba-Lunda/Rosa, Nasakó/Juana e Nasakó Zansi/Jonatás; mãe, filha e neta, respectivamente. Ambientada entre o final do século XVIII e os alvares do século XIX, a saga inicia-se na África, onde Ba-Lunda/Rosa e Nasakó/Juana são sequestradas e trazidas para Cartagena de las Indias, e finaliza com o início da Batalha de Pichincha, ocorrida em 24 de maio de 1822, no Equador. Nasakó Zansi/Jonatás, a personagem central, é apartada de sua mãe ainda criança e vendida para Don Simón, pai de Manuela Sáenz. Embora o trauma da separação brusca e a busca incessante pela mãe marque a trajetória de Nasakó Zansi/Jonatás, ao lado de Manuela a personagem desenvolverá uma relação de cumplicidade, apoio e influências mútuas:

Ahora, con su ama, corría por el campo; eram dos pajarillos saltando de rama en rama, compartiendo golosinas; a ratos, persiguiéndose por una guayaba; otros, ensayando los trinos del gorrión. Se acostumbraría a compartir las emociones para sobrevivir en la hacienda del patrón Simón Sáenz y Vergara. Por las noches, le sobresaltaba la imagen de su madre; entonces, sentía terror, terror de não encontrarla, y caía en un fondo sin fondo. ¿Por qué su amo no compró a las dos? Entonces, lloraba casi a gritos. Perdida en la soledad, susurraba el nombre de su madre. Una noche, Manuela la escuchó llorar. Fue a verla y juntó su llanto al de ella, de modo que las lágrimas de ambas se entremezclaron y unieron sus cabezas. Manuela también sollozó por su madre Joaquina Aizpuru. Ahora tenían algo más en común, el color era lo único que las apartaba. Se abrazaron, tal que dos abismos acoplados. Después, tomadas de las manos, rieron, se enjugaron el llanto con sus faldas; la luna compartió con ellas esse instante. (CHIRIBOGA, 2003, p. 174).

Note-se que, diferentemente de *Um defeito de cor* e *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, o enredo de *Jonatás y Manuela* não é narrado em primeira pessoa. Não obstante, como bem observa Liliam Ramos da Silva (2015), ainda que o enredo dessa obra seja narrado em terceira pessoa, por meio da escrita de Luz Argentina Chiriboga transparece a mulher negra como sujeita da enunciação. Como elemento relevante à compreensão de uma enunciação reconhecida como negra subjacente na obra *Jonatás y Manuela*, podemos destacar a abordagem realizada pela autora, que congrega traços de culturas africanas disseminados nas Américas e que, sobretudo, decorre de um compromisso manifestadamente político:

Elementos como las tradiciones africanas, la cura por las hierbas, diáspora, cantos, los orishas, el deseo de regreso a África son desarrollados magistralmente por Chiriboga que se interesa por la problemática social y política de su país, sus secuelas históricas y las proyecciones de la situación de la mujer. (SILVA, 2015, p. 235).

Com base nos argumentos inicialmente expostos, propomos que as obras *Jonatás y Manuela e Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de modo análogo a *Um defeito de cor*, podem ser compreendidas como contrapoéticas cujas leituras potencializam a superação da ideia de identidade cultural haurida de uma gênese única e pretensamente homogeneizada. Tais obras literárias recitam *lugares-comuns*, nos permitindo compreender as conjunções de digêneses explodidas que, conforme Glissant, são “[...] tão relativas e diversas quanto as antigas Gêneses solitárias foram absolutas e exclusivas” (2014, p. 223). Por conseguinte, consideramos as escritoras Ana Maria Gonçalves, Maryse Condé e Luz Argentina Chiriboga como *sujeitas em-escrivência*⁷⁰ que criam espaços dialógicos e imprimem imagens de corpos e subjetividades que vão além daquelas formas (re)produzidas por meio das perspectivas monológicas e, até mesmo, além da anulação das pessoas provenientes da Diáspora negra e seus descendentes como participantes fundamentais dos processos de narrativização da nação.

O esforço de Ana Maria Gonçalves em *construir-sonhar o passado* (GLISSANT, 2005) pode ser averiguado, ainda, através da observação de perceptíveis semelhanças entre a Travessia narrada em *Um defeito de cor* e o descrito por Mahommah Gardo Baquaqua (1824?-1857?) na obra intitulada *Biografy of Mahommah G. Baquaqua: A native of Zoogoo, in the interior of Africa*⁷¹. Na mencionada narrativa biográfica, Baquaqua relata os horrores e os decorrentes processos de resistência advindos da experiência de ter sido aprisionado e escravizado na África ocidental por volta de 1840, passando pela traumática Travessia com destino ao norte de Pernambuco em 1845, até o momento em que recuperou sua liberdade na cidade de Nova York pelos idos de 1847. Note-se que, mesmo promulgada no Brasil a *Lei de 7 de Novembro de 1831* – que declarava livre todos os sujeitos escravizados vindos de fora do Império, além de prever severas punições aos envolvidos no contrabando de pessoas – Baquaqua foi escravizado e traficado no ano de 1845 da África para o Brasil. A evidente ineficiência daquilo que propõe a lei mencionada tem como corolário a imparcialidade na aplicação dos preceitos jurídicos em nosso país, como também, a degenerescência da efetivação das práticas relacionadas ao pósterio ideal de Estado Democrático Social de Direito. Compreendemos que as pessoas não se desfazem de sua figura humana no exercício de suas

⁷⁰ Tomando emprestado a expressão cunhada por Alcione Correa Alves (2017b), em diálogo estabelecido com a escritora e ensaísta Conceição Evaristo, no seu artigo “Violência epistêmica e enunciação de sujeitas negras em uma interpretação de Nancy Morejón”.

⁷¹ A autobiografia de Baquaqua foi compilada e editada por Samuel Moore, e seu conteúdo – que totaliza 66 páginas, incluindo a poesia “Prayer of the oppressed” do poeta *afroamericano* James Whitfield apresentada como apêndice – ganhou uma versão eletrônica por iniciativa do projeto *Documenting the American South*, organizado pela Biblioteca da Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, cujo atalho é: <<http://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/baquaqua.html>>. Acesso em: 15 set. 2015.

funções, mas o que pretendemos apontar aqui é, especificamente, a estruturação de uma prática imparcial ultrajante que preserva uma ideia de *sujeito de direito* que só alcança a um determinado grupo etnorracial.

Baquaqua nasceu na cidade de Zoogoo (Djougou), atual Benim, e fazia parte de uma família mulçumana notável em seu meio social por exercer atividades comerciais, seu pai possuía ascendência árabe e sua mãe era de Kashna (Katsina). Publicada originalmente em 1854, na cidade norte-americana Detroit, a narrativa de Baquaqua é particularmente importante por tratar-se da única obra, até o momento conhecida, com o relato autobiográfico de um homem que viveu a experiência execrável da Diáspora africana para o Brasil⁷², fornecendo reminiscências da Travessia:

Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Noite e dia eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga.

Oh! A repugnância e a imundície daquele lugar horrível nunca serão apagadas da minha memória. [...]. Imagino que, em toda a criação, haja apenas um lugar mais horrível que o porão de um navio negreiro, e esse lugar é aquele onde os donos de *escravos* e seus lacaios muito provavelmente se encontrarão algum dia quando, ai de mim, será tarde demais, tarde demais!

A única comida que tivemos durante a viagem foi milho velho cozido. Não posso dizer quanto tempo ficamos confinados assim, mas pareceu ser muito tempo. Sofríamos por falta de água, que nos era negada na medida de nossas necessidades. Um quartilho por dia era tudo que nos permitiam e nada mais. Muitos *escravos* morreram no percurso. Houve um pobre companheiro que ficou tão desesperado pela sede que tentou apanhar a faca do homem que nos trazia água. Foi levado ao convés e eu nunca mais soube o que lhe aconteceu. Suponho que foi jogado ao mar.

Quando qualquer um de nós se tornava rebelde, sua carne era cortada com uma faca e o corte esfregado com pimenta e vinagre para torná-lo pacífico (!). Como os demais, fiquei muito marcado de início, mas nosso sofrimento não causou preocupação alguma aos nossos brutais donos. [...]. Alguns foram jogados ao mar antes que o último suspiro exalasse de seus corpos; quando supunham que alguém não iria sobreviver, era assim que se livravam dele. (BAQUAQUA, 1988, p. 272-273, grifos nossos).

Em primeiro lugar, observamos que o relato de Baquaqua e o romance *Um defeito de cor* não apenas destacam o quanto a *Middle Passage* foi hedionda, mas nos revelam as percepções provenientes de corpos que passaram pela Travessia na condição de migrantes nus. Mbembe

⁷² No Brasil, Baquaqua foi vendido a um padeiro que residia nas proximidades de Pernambuco. Além de submetido ao trabalho forçado, Baquaqua relata que era constantemente humilhado e espancado por seu “dono”, o que o motivou a tentar suicídio jogando-se em um rio. Após algum tempo Baquaqua foi vendido a um capitão de navio no Rio de Janeiro. Servindo ao seu “novo dono”, Baquaqua teve a oportunidade de viajar à cidade de Nova York, onde conseguiu fugir e tornar-se novamente livre. A parte da obra biográfica na qual Baquaqua relata sua Travessia atlântica e seu trânsito pelo Brasil, entre os anos de 1845 e 1847, foi traduzida por Sonia Nussenzweig e publicada em 1988 no volume 8 da *Revista Brasileira de História*.

(2014) nos lembra que mesmo o corpo na condição de *farrapo humano* sobeja a palavra – último sopro de sua humanidade devastada. Ao incluir no quadro de produções discursivas que abordam o navio negreiro uma perspectiva enunciada desde o seu ventre, esses textos ampliam os espaços discursivos, pois, ainda que performatizando uma perspectiva ficcionalizada, consideramos que a obra *Um defeito de cor* soma-se ao relato de Baquaqua para potencializar forças agenciadoras que desafiam a estrutura monológica do poder hegemônico.

O relato de Baquaqua desvela a face perversa e sombria da Modernidade⁷³, nos permitindo inferir que para o poder soberano as execuções dos migrantes nus eram compreendidas como forma de assepsia do negreiro. Durante a Travessia, repugnantemente, era válido matar o rebelado para prevenir o alastramento de comportamentos ameaçadores, e também as pessoas enfermas, para evitar o contágio de doenças e poupar as provisões do navio. De modo análogo, a narrativa *Um defeito de cor* expõe a soberania exercendo de forma coextensiva o direito de matar:

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. Olharam pela portinhola aberta no teto e logo mandaram fechar. Voltaram mais tarde, com os rostos cobertos por panos que cheiravam muito bem, ainda melhor que os cheiros das ervas que a minha mãe costumava passar no corpo, em Savalu, antes de ir dançar no mercado. Somente os olhos deles estavam de fora, e percebi que tinham um olhar de nojo e medo. Não nos tocavam, e quando queriam que um de nós se virasse de frente, ou de costas, ou de lado, cutucavam de longe com bastões de madeira. 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. (GONÇALVES, 2009, p. 53).

Considerando o contexto de edificação da Modernidade, entendemos o porão do navio negreiro como um *locus* de concepção da *necropolítica* e, por conseguinte, o sistema moderno capitalista-mundial como corolário do terror racial. No ensaio intitulado *Necropolítica / Sobre*

⁷³ Vamos ao encontro de Enrique Dussel, que em seu ensaio “Europa, modernidad y eurocentrismo” discorre sobre o lado sombrio da Modernidade, apontando sua *otra-cara* oculta e essencial: “Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como ‘salida’ de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo *mítico*, la ‘Modernidad’ es justificación de una praxis irracional de violéncia” (DUSSEL, 2000, p. 48). Enrique Dussel desvela, pois, a face de uma Modernidade genocida que, contradizendo o próprio ideal de racionalidade assumido, empenha-se em vitimizar “el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las ‘víctimas’ de la ‘Modernidad’) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)” (DUSSEL, 2000, p. 49).

el gobierno privado indirecto (2011), Achille Mbembe afirma que “todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica” (2011, p. 31). Por conseguinte, Mbembe considera que a condição do sujeito escravizado é decorrente de uma perda em três níveis: “pérdida de un ‘hogar’, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político” (2011, p. 31-32). Esta perda, que atinge várias dimensões, corresponde ao esforço por uma dominação que se pretende absoluta e que intenta converter a vida do sujeito escravizado em uma *muerte-en-la-vida* (MBEMBE, 2011).

Muitos, em reação aos efeitos da *muerte-en-la-vida*, buscavam a morte física voluntariamente, seja de forma ativa, pela ação do suicídio; seja de forma passiva, ao deixar-se morrer de desânimo e tristeza, como no banzo (ODA, 2007), tal como narrado por Kehinde:

Alguns dias depois do suicídio dos três homens, morreu uma das mulheres. De onde eu estava não foi possível vê-la, mas sabia quem era. Ela tinha marido no navio e os dois ficavam sempre juntos no barracão. O marido chorou e se lamentou em voz alta, querendo saber o que tinha acontecido. Mas nós, as mulheres que estávamos mais perto, não soubemos dizer. Ela apenas tinha fechado os olhos e morrido, sem que ninguém percebesse. (GONÇALVES, 2009, p. 52).

É oportuno mencionar que no romance *Um defeito de cor* a narradora Kehinde refere-se ao navio negreiro como “túmbeiro”: “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” (GONÇALVES, 2009, p. 48). Tal termo, usualmente utilizado na literatura sobre a escravatura, é oriundo do substantivo *tumba* e foi cunhado em decorrência dos elevados índices de morte dos escravizados durante a Travessia. Dados de estudos recentes⁷⁴ estimam que, entre os séculos XVI e XIX, 5.848.266 africanos escravizados foram desembarcados para o Brasil, sendo que 5.099.816 chegaram ao lugar de destino. Isso significa que, estimadamente⁷⁵, quase 750 mil pessoas morreram durante a Travessia.

A despeito das violências físicas e epistemológicas praticadas pelas políticas coloniais europeias, os traços culturais dos povos da Diáspora negra perduram e se unem a uma nova durabilidade do mundo. Conforme Glissant, em *Poética da Relação* (2011), os corpos que “passaram diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre violeta dos fundos do mar”, (2011, p. 19) vivificaram-se no contínuo-descontínuo mnemônico, convertendo-se em lodo à fecundação das (trans)formações dos povos que vão se constituindo mediante a Relação

⁷⁴ Referenciado no sítio *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/estimates/VBtEa2nP>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

⁷⁵ Cumpre ressaltar que esses dados variam conforme a fonte consultada.

desbravada pela experiência da dolorosa Travessia. Avaliando o pensamento glissantiano, Mbembe observa:

Édouard Glissant não falava do lodo como se fosse um simples refugio da matéria – uma substância ou elementos aparentemente mortos, uma parte aparentemente perdida, detritos arrancados à sua fonte e que as águas acarretam. Glissant considerava o lodo como um resíduo depositado nas margens dos rios, no meio dos arquipélagos, no fundo dos oceanos, ao longo dos vales e no sopé das falésias – por outro lado e, sobretudo, nos lugares áridos e desertos onde, numa inesperada reviravolta, do estrume emergem inéditas formas de vida, do trabalho e da linguagem. (MBEMBE, 2014, p. 302).

O lodo, para Glissant, compreende a possibilidade de a vida brotar desde o lugar de onde a morte a suprimiu, nos conduzindo à renovação, ao contínuo. Tal processo nos provoca a renunciar ao absoluto do Ser em favor do *ser em-*, e celebrar a Relação entre todos os seres humanos e entre esses e os demais seres da nossa biota. Pois “neste sistema de trocas, de reciprocidade e de mutualidade, humanos e não-humanos eram o lodo uns dos outros” (MBEMBE, 2014, p. 302).

A ação de abertura à humanidade plena significa o esforço em reanimar a matéria morta, restituir os corpos historicamente reificados e reivindicar a parte de humanidade que lhes foi roubada. Mbembe aponta que, na perspectiva de Glissant, a durabilidade da nossa humanidade “[...] devia ser pensada a partir do avesso da história, a partir do *escravo* e da estrutura canibal da nossa modernidade, aquela que se instala com o tráfico e que dele se alimenta durante séculos” (2014, p. 302, grifo nosso). O exercício de busca pela durabilidade do nosso mundo pode ser verificado no romance *Humus*⁷⁶ (termo que pode ser considerado como sinônimo de ‘lodo’), de Fabienne Kanor (2006), obra inspirada no fragmento de um diário de bordo redigido em 1774 por Louis Mosnier, capitão do navio negreiro *Le Soleil*, reconstituída pela autora por meio da perspectiva de mulheres escravizadas. Na introdução do seu mencionado romance, Fabienne Kanor argumenta:

Tudo começou a partir de lá. A partir dessa anedota relatada por um capitão de um navio negreiro em 1774 e encontrada nos arquivos de Nantes. Tudo começou disso. Do desejo de trocar. Trocar o discurso pela palavra. A língua sub-reptícia dos marinheiros pelos gritos dos escravizados. Tudo começou, enfim, de uma interrogação. Como contar, como recontar essa história dominada por homens? Sem ruídos, nem dissimulações. (KANOR, 2006, p. 13)⁷⁷.

⁷⁶ Remeto o leitor interessado em uma análise mais detalhada desse romance ao artigo “Fabienne Kanor e Toni Morrison, escritoras do Atlântico: escrever para transformar a vala comum em cemitério”, assinado por Fabrice Schurmans (2016).

⁷⁷ Nossa tradução do original: *Tout est parti de là. De cette anecdote rapportée par un capitaine négrier en 1774 et retrouvée aux archives de Nantes. Tout est parti de cela. D’un désir de troc. Echanger le discours technique*

Trata-se da história de catorze mulheres escravizadas que durante a Travessia com destino a Santo Domingo decidem pular em um só movimento nas águas turbulentas e repletas de tubarões do Atlântico. Os ossos depositados nos abismos violetas ganham vida na narrativa de Fabienne Kanor, a autora reelabora a vida de algumas dessas mulheres para além do fato que as une: o suicídio no navio negreiro como ato de insubordinação e resistência a *muerte-en-la-vida*. O leitor é convocado a escutar atentamente o coro dessas mulheres, mesmo correndo o risco de ficar atordoado (KANOR, 2006).

Os migrantes nus – uma vez que foram desapossados de todos os elementos que constituíam cada parte do seu cotidiano: seus entes, suas canções, suas tradições familiares, as imagens de seus deuses, a paisagem do seu lugar, sua língua, seu nome, enfim – que sobreviveram à Travessia, como no exemplo ficcional da personagem Kehinde, recompõem suas identidades unicamente através dos poderes da memória concedidos pelo pensamento do traço (GLISSANT, 2005). Em contrapartida ao pensamento de sistema em seu ensejo de tornar seu próprio valor válido para o mundo inteiro, o pensamento do traço participa do entrelaçamento de valores do mundo no qual vivemos. As memórias tributárias das/os africanas/os que atravessaram o Atlântico no ventre do navio negreiro – malgrado o trauma da ascense de atravessar o desconhecido-absoluto, da sensação de desvanecimento de tudo o que lhes era familiar e, sobretudo, malgrado os corpos depositados no fundo do oceano durante o trajeto – incitaram os processos de criouliização nas Américas (GLISSANT, 2011). Vislumbrar tais processos nos precipita, oportunamente, à Relação. Além de subsidiar a transgressão de molduras ideológicas asfixiantes, de modo a solapar concepções unívocas e estáveis de identidade cultural.

Por volta de 1817, após a traumática Travessia, Kehinde chega ao Brasil. Porém, antes do desembarque na Ilha do Frades-BA, o contingente da tripulação transportado no porão do navio negreiro deveria ser batizado em conformidade com a liturgia da igreja católica a fim de receber um nome cristão e de não pisar em terras brasileiras com uma alma considerada pagã. Ainda que o Brasil não possuísse um *Code Noir*⁷⁸, a instrução dos escravizados na fé católica

contre la parole. La langue des bois des marins contre le cris des captifs. Tout est parti enfin d'une interrogation. Comment dire, comment redire cette histoire – là des hommes? Sans bruit ni fards.

⁷⁸ Trata-se de um decreto que institucionalizou a barbárie da escravidão no império colonial francês, cuja versão inicial foi assinada por Jean-Batiste Colbert em 1685 e ratificada por Luís XIV. Conforme o artigo 2 do *Code Noir* (1685), as pessoas escravizadas deveriam ser batizadas conforme a liturgia da igreja católica apostólica e romana. Por conseguinte, o artigo 3 interditava o exercício público de qualquer religião senão o catolicismo. O edito real encontra-se disponível em: <http://sitecon.free.fr/Data/PDF/Le_Code_noir.pdf>. Consultado em: 20 jan. 2017. Cumpre salientar que, na ausência de um “Código Negro”, tal como na França e em outras nações americanas, a

era indispensável. O fato é que se tratava de uma imposição da religião do colonizador com a finalidade de violentar a episteme das pessoas escravizadas, a começar pelo apagamento do nome próprio na ocasião do sacramento batismal. Além disso, conforme o indicado pelo historiador Rafael de Bivar Marquese (2004), embora houvesse exortação à obrigação da cristianização dos escravizados por parte dos proprietários, o primado da autoridade patriarcal fixado pela bíblia foi compreendido como instrumento proveitoso ao processo de subalternização. Em resistência ao apagamento de seu nome, antes que o padre chegasse a bordo do navio para realizar o rito católico, Kehinde decide pular no mar e, suplicando a proteção de Iemanjá, consegue nadar até a ilha:

O escaler que carregava o padre já estava se aproximando do navio, enquanto os guardas distribuíaam alguns panos entre nós, para que não descêssemos nuas à terra, como também fizeram com os homens na praia. Amarrei meu pano em volta do pescoço, como a minha avó fazia, e saí correndo pelo meio dos guardas. Antes que algum deles conseguisse me deter, pulei no mar. A água estava quente, mais quente que em Uidá, e eu não sabia nadar direito. Então me lembrei de Iemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. Um dos guardas deu um tiro, mas logo ouvi gritarem com ele, provavelmente para não perderem uma peça, já que eu não tinha como fugir a não ser para a ilha, onde outros já me esperavam. Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando o meu nome, o nome que a minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns. (GONÇALVES, 2009, p. 63).

Sem saber qual seria o destino dos tripulantes que vieram forçados ao Brasil, Kehinde temia virar ‘carneiro de branco’ na terra então desconhecida. Na percepção de Kehinde, a condição da pessoa escravizada torna-a comparável a um animal que em diversas culturas, desde tempos remotos, é considerado como vítima sacrificial em prol da manutenção do poder divino, e cuja carne costumava ser servida em banquetes. Nesse sentido, Tayza Cristina Nogueira Rossini observa o papel simbólico desempenhado pela imagem do carneiro na narrativa *Um defeito de cor*:

desde os mitos da antiguidade até sua adoção pelas crenças e tradições religiosas, a imagem do carneiro remete-se ao sacrifício, ao carneiro imolado, assim como o próprio Cristo na tradição judaico-cristã de “cordeiro de Deus”, oferecido em sacrifício para a remissão dos pecados. Assim o texto leva a inferir que a figura do carneiro levado ao sacrifício seria uma representação metafórica do próprio negro levado à escravização de seu corpo. (ROSSINI, 2015, p. 177).

Diante do exposto, percebemos o carneiro como metáfora do corpo negro escravizado como sacrifício para a satisfação do sistema moderno capitalista-mundial.

institucionalização da escravidão no Brasil, até 1822, recorria fundamentalmente às normas das Ordenações Manuelinas e das Ordenações Filipinas.

Ao deparar-se com inúmeras pessoas de diferentes origens africanas trabalhando no espaço urbano em Salvador, no momento em que estava sendo conduzida para o mercado onde seria posta à venda, o temor de Kehinde é apaziguado: “não senti mais medo de virar carneiro, pois se tantos chegados antes de nós não tinham virado, seria muito azar se acontecesse justo na nossa vez” (GONÇALVES, 2009, p. 65-66). Entre as pessoas africanas que realizavam diferentes ofícios pelas ruas, a atenção da menina voltou-se especialmente para as vendedoras de refrescos, quitutes e outras iguarias⁷⁹:

Eu nunca tinha visto roupas tão bonitas. Dava pra perceber que a maioria delas era da África por causa das marcas que tinham no rosto, [...]. Os cabelos estavam cobertos por turbantes grandes, feitos com tecidos brancos rendados, lisos ou enfeitados com búzios, conchas e contas de todos os tamanhos e de todas as cores. Usavam blusas costuradas sobre os ombros e nas laterais, com o comprimento até a metade das pernas, que ficavam escondidas dentro de saias muito rodadas. Geralmente, tanto a blusa como a saia eram brancas, embora algumas também se vestissem de amarelo, de verde, de azul e de rosa. As blusas, que até pareciam vestidos, eram de um tecido transparente e muito leve, escorregando pelos ombros, enfeitadas com bordados caprichados. Elas também tinham panos jogados sobre um dos ombros, que, mais tarde, eu soube que no Brasil são chamados de pano-da-costa, da costa da África. O pescoço e os braços eram enfeitados com colares e pulseiras dos mais coloridos, ou então dourados, que atraíam a luz do sol e fiavam aisa mais reluzentes [...]. Fiquei tão fascinada por elas que só queria saber onde conseguir roupa igual, e tentando guardar na memória cada detalhe, nem prestei muita atenção ao trajeto que fizemos. (GONÇALVES, 2009, p. 66-67).

No artigo intitulado “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX” (1996), Cecília Moreira Soares defende que em meio a relações escravistas caracterizadas pelo sistema de ganho⁸⁰ as mulheres negras ocuparam lugar de destaque. Soares pontua que entre as mulheres, negras e escravizadas colocadas no ganho por seus proprietários também se encontravam aquelas que, uma vez livres, lutavam para garantir o próprio sustento e o sustento de sua família. Através das atividades exercidas no mercado de trabalho urbano, essas mulheres construíram “uma rede econômica que era também social e até política” (SOARES, 1996).

⁷⁹ Uma das fotografias de Alberto Henschel (Berlim, 1827-1882, Brasil), tirada no século XIX e disponibilizada no acervo digital do *Instituto Moreira Salles* (acesso por meio do atalho: <<http://fotografia.ims.com.br/IMS/dynamiclink.jsp?query=AlbertoHenschel&encoding=utf8#1515455409505>>), exibe mulheres primorosamente adornadas que trabalhavam nas ruas como vendedoras, tais como as que fascinaram a personagem Kehinde. Vale ressaltar que entre as fotografias de Alberto Henschel disponibilizadas no mencionado acervo digital constam duas da princesa Isabel e uma em que a família imperial aparece reunida. As pessoas brancas dessas fotografias, ao contrário das imagens em que aparecem pessoas negras, estão identificadas. Tal fato é uma das expressões de violência epistêmica, efetuada através da obliteração do nome, recorrente no contexto colonial. Nas onze fotografias em que aparecem homens negros, por exemplo, a identificação resume-se a “retrato – tipos negros”; sendo que em duas aparecem acrescidas as seguintes descrições: “negro albino” e “matuto”. Ou seja, no mais das vezes, as pessoas negras são reduzidas, sob a perspectiva do olhar exógeno, às características fenotípicas.

⁸⁰ Conforme o exposto por Soares (1996), este sistema era estabelecido por atividades comerciais exercidas por homens e mulheres escravizadas, mediante contrato informal em que era fixado o valor da diária a ser paga àqueles tidos como seus proprietários, em conformidade com a produtividade da tarefa exercida.

Mas a aparência das mulheres que impressionaram Kehinde contrastaria com a das pessoas que estavam amontoadas no posto de venda como se fossem mercadorias obsoletas:

Quase todos estavam nus e eram homens e mulheres de várias idades, desde crianças de colo até idosos, todos tristes e muito diferentes dos pretos que eu tinha visto pelas ruas, sadios, fortes e, por que não dizer, alegres. Os que estavam no armazém pareciam não aguentar o peso do próprio corpo, que se resumia a quase que apenas ossos, e era por isso que permaneciam quietos o tempo todo. Em bancos encostados às paredes ficavam os mais velhos e os mais doentes, sentados ou deitados. Espalhados por todos os cantos do barracão, no chão de terra ou sobre esteiras de palha já se desmanchando, os mais jovens formavam grupos de acordo com os locais de onde tinham saído de África, o que era fácil de saber por causa das marcas nos rostos ou das línguas que falavam. As mulheres se acoravam ao redor de fogareiros improvisados com barro e chapas de ferro que sustentavam tachos de comida. Elas olhavam, mudas, tanto para o fogo como para as vasilhas onde preparavam algo que nem de longe poderia ser chamado de refeição, apenas água onde boiavam pedaços minúsculos de verduras e ossos. (GONÇALVES, 2009, p. 67-68).

Assustada com as condições degradantes das pessoas que estavam no mercado e percebendo os riscos de permanecer naquele lugar, Kehinde se esforça para chamar a atenção dos compradores. Com a alimentação ainda mais precária do que a recebida durante a Travessia, a personagem percebe que quanto mais tempo passasse ali, mais definharia de fome e menores seriam as chances de escolherem-na.

Em seu segundo dia no barracão Kehinde já sentia as consequências da escassez de alimento. A personagem não hesitou em pular e gesticular quando percebeu que um comprador havia apontado a bengala dele em sua direção, o que lhe valeu uma chicotada de reprimenda por parte de um dos empregados. Apesar disso, a estratégia funcionou e Kehinde foi comprada pelo senhor José Carlos de Almeida Carvalho Gama, um fazendeiro da ilha de Itaparica-BA. Nessa ocasião a protagonista decide adotar o nome Luísa:

O homem que tinha acabado de me comprar sentou-se ao lado de uma mesa que servia de escritório em um dos cantos do armazém, onde ele e um dos empregados trataram da assinatura dos títulos de compra e venda. Os dois pretos que o acompanhavam já sabiam o que fazer e logo nos amarraram, eu, a cozinheira e o pescador, e nos levaram para perto da mesa, onde quiseram saber os nossos nomes, os nomes de branco que tínhamos recebido em África ou na Ilha dos Frades. O do pescador era Afrânio, e então passou a se chamar Afrânio Gama, e a cozinheira ficou sendo Maria das Graças Gama. Quando eu disse que me chamava Kehinde, o nosso dono pareceu ficar bravo, e um dos empregados perguntou novamente, em iorubá, que nome tinham me dado no batismo. Eu repeti que meu nome era Kehinde e não consegui entender o que diziam entre eles, enquanto o empregado procurava algum registro na lista dos que tinham chegado no dia anterior. O que sabia iorubá disse para eu falar o meu nome direito porque não havia nenhuma Kehinde, e eu não poderia ter sido batizada com este nome africano, devia ter um outro, um nome cristão. Foi só então que me lembrei da fuga do navio antes da chegada do padre, quando eu deveria ter sido batizada, mas não quis que soubessem dessa história. A Tanisha tinha me contado o nome dado a ela, Luísa, e foi esse que adotei. Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considereei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e

que era reconhecido pelos voduns, por Nana, 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, 2009, p. 72-73).

Mesmo adotando o nome de Luísa, o empenho da personagem em conservar o nome de origem iorubá, que sua mãe e sua avó lhe deram, para a ocasião em que fosse apresentar-se ao sagrado e ao secreto, pode ser compreendido como uma *prática desviante*⁸¹ (ALVES, 2012a), pois para Glissant (1997a) a dissimulação é uma encenação do *Desvio*. No ensaio “Le retour e le détour” [“O retorno e o desvio”], constante na obra *Le discours antillais*, Glissant (1997a) pontua que o Desvio não é uma cegueira involuntária, nem um modo de fuga da realidade, mas significa a relutância em sucumbir às reduções do Outro. Logo, como bem destaca Glissant, a pulsão ao Retorno em conformidade com a exigência do *Uno* [l’Un] está interdita aos descendentes da diáspora africana:

Creio que há certa diferença entre um povo que tem sua continuação em outro lugar, *que mantém seu Ser*, e uma população que ao mudar de lugar se transforma *em um outro povo* (sem, no entanto, sucumbir às reduções do Outro) e que entra, portanto, na continuada variância da Relação (do proeminente, do relativo), é que essa população não pôde trazer consigo ou ter continuado coletivamente as técnicas de sobrevivência materiais ou espirituais que ela tinha praticado antes de seu transbordo. Estas técnicas subsistem somente como traços, ou sob forma de pulsões ou de impulsos. (GLISSANT, 1997, p. 42, grifos do autor)⁸².

Kehinde não podia contar mais com o sistema de referências e com a realidade cultural, tal como no outro lado do Atlântico, que reconheciam seu nome de origem iorubá. Assim, manter o nome atribuído por sua família secretamente foi a solução encontrada para resistir à dominação colonial.

4.3 Luísa Gama: a *plantation* como *digênese*

Octavio Ianni (1978), logo no início do capítulo intitulado “Escravidão e capitalismo”, aborda um fato que perece-lhe paradoxal, a saber: a interrelação entre o trabalho *escravo* e o trabalho livre, uma vez que o mesmo processo de acumulação primitiva que forneceu as condições sucetíveis ao desenvolvimento do capitalismo industrial, na Inglaterra, por exemplo,

⁸¹ A *prática desviante*, preconizada por Alcione Correa Alves (2012a), nos permite compreender a noção glissantiana de Desvio em operacionalização.

⁸² Nossa tradução do original: *Je crois que ce qui fait cette différence entre un peuple qui se continue ailleurs, ‘qui maintient l’Être’, et une population qui se change ailleurs ‘en un autre peuple’, (sans pourtant qu’elle succombe aux réductions de l’Autre) et qui entre ainsi dans la variance toujours recommencée de la Relation (du relais, du relatif), c’est que cette population-ci n’a pas emporté avec elle ni continue collectivement les techniques.*

produziu as relações sociais escravistas constituídas no âmbito das *plantations* em solo americano. Ianni argumenta que:

Em primeira aproximação, parece um paradoxo o fato de que na mesma época em que na Europa implantava-se o *trabalho livre*, no Novo Mundo criavam-se distintas formas de *trabalho compulsório*. Ao longo dos séculos XVI a XVIII, na Europa, primeiro expandiu-se a manufatura e depois surgiu a grande indústria, ao mesmo tempo que se generalizou o trabalho livre. Nessa mesma época, nas colônias do Novo Mundo, criaram-se e expandiram-se as *plantations*, os engenhos e as *encomiendas*. O *trabalho escravo* era a base da produção e da organização social nas *plantations* e nos engenhos; [...]. (IANNI, 1978, p. 03, grifos do autor).

Como Luísa Gama, a protagonista do romance *Um defeito de cor* enfrentará a realidade da *plantation* – que estavam, conforme Ianni, organizadas de modo a (re)produzir ou (re)criar o senhor e o escravizado, a mais-valia absoluta, a cultura da casa-grande, a cultura da senzala, “[...] as técnicas de controle, repressão e tortura, as doutrinas jurídicas, religiosas ou de cunho ‘darwinista’ sobre as desigualdades raciais, entre outros elementos” (1978, p. 13).

No artigo intitulado “Em direção a uma nova visão”, Patricia Hill Collins (2015) nos convida a pensar as *plantations* como uma metáfora possível para a opressão institucional na atualidade. Collins nos instiga à identificação de possíveis semelhanças entre uma cadeia de comando nas *plantations* e nas instituições que frequentamos (escolas, universidades, agências governamentais, hospitais, entre outras).

Assim, temos uma cadeia de comando muito interessante nas *plantations*: o abastado senhor branco como o patriarca regente, sua esposa branca como sua boa companheira para servi-lo, para ajudá-lo a cuidar de sua propriedade e para criar seus herdeiros, seus serviçais fiéis cuja produção e reprodução estavam ligadas às necessidades da economia política capitalista; enquanto isso, homens e mulheres brancos/as, não-proprietários, da classe trabalhadora assistiam de longe. (COLLINS, 2015, p. 22).

Note-se que o abastado senhor branco pode ser compreendido como signo de poder, prestígio e autoridade, exercendo papel central na regulação das ações sociais e culturais. Embora as relações de gênero não estejam no cerne de nossa investigação, não podemos negligenciar a relevância do seu papel para a articulação do poder colonial⁸³ e, por conseguinte, para a configuração do nosso imaginário. Assumirmos a *plantation* como metáfora para a dimensão institucional da opressão nos possibilita perceber que os papéis socialmente condicionados e a

⁸³ A necessidade de incluirmos a ideia de gênero dentro de nossos aparatos conceituais está em par com a necessidade de reconhecermos o processo histórico das lutas e resistências de mulheres racializadas. Para o aprofundamento dessas questões, podemos recorrer ao livro *Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemologia y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014), organizado por Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz. Trata-se de uma obra coletiva que reúne enfoques teórico-políticos produzidos desde a interseção entre o(s) feminismo(s) na América Latina atual e o pensamento decolonial.

estipulação dos lugares que sujeitas/os de distintos grupos devem ocupar seguem os princípios do *poder colonial* (QUIJANO, 2014).

Consequentemente, a metáfora proposta por Collins (2015) nos permite avaliar como o poder colonial incide diretamente sobre nossa realidade social. Nesse sentido, Collins questiona:

Por exemplo, se você é de uma universidade norte-americana, seu *campus* é uma *plantation* moderna? Quem controla a economia política da sua universidade? Os homens brancos da elite estão super-representados entre os altos administradores que controlam as finanças e a política de sua universidade? Aos homens brancos da elite estão se somando mulheres brancas da elite como suas boas companheiras? Que tipo de pessoa está na sua sala de aula, fomentando a próxima geração que vai ocupar essas e outras posições como tomadores de decisão? Quem é o pessoal de apoio que elabora a correspondência geral, que encomenda material, que conserta os canos que estão vazando? As pessoas afro-americanas, hispânicas, de outras raças e etnias formam a maioria das/os trabalhadoras/es invisíveis que te alimentam, que lavam sua louça, que limpam seu escritório e sua biblioteca depois que todas as outras pessoas já foram para casa? (COLLINS, 2015, p. 223).

Como resultado, em uma breve análise das instituições é possível constatarmos que, embora as condições atuais de opressão não sejam tão severas como foram nas *plantations* – haja visto as marronagens históricas e o esforço dos movimentos de resistência – as relações sociais entre sujeitas/os oriundas/os de diferentes grupos, de um modo geral, seguem intactas. Outra possível conclusão é o reconhecimento de que, seja no espaço das *plantations* ou das instituições, as desigualdades raciais imbricam-se às desigualdades de classe e de gênero.

Por sua vez, a artista e escritora Grada Kilomba, na obra *Plantation memories*, utiliza o termo *plantation* como metáfora para aludir ao passado traumático redivivo em cada um dos episódios rotineiros de racismo: “a ideia de *plantation* é [...] uma lembrança de uma história coletiva de raça, opressão, insulto, humilhação e dor, uma história que se anima no que eu chamo de episódios do racismo cotidiano” (2010, p. 132)⁸⁴. Para Grada Kilomba, a subjetividade das pessoas negras, baixo a um contexto que reencena diariamente as relações sociais estabelecidas nas *plantations*, é um tema negligenciado nos estudos acadêmicos, sobretudo no âmbito das disciplinas da psicologia e da psicanálise. Sua mencionada obra revela algumas das reatualizações dos moldes de dominação da *plantation* – tanto no meio acadêmico quanto nos meios sociais de modo mais amplo –, bem como as repercussões traumáticas do

⁸⁴ Nossa tradução do original: *The idea of a “plantation” is [...] a reminder of a collective history of racial oppression, insult, humiliation and pain, a history that becomes animated in what I call episodes of everyday racism.*

racismo, em seu empenho de excluir e inferiorizar as pessoas negras. Grada Kilomba expõe nossas feridas coloniais com o intuito de orientar à necessidade de buscarmos saberes alternativos que possibilitem a descolonização do conhecimento.

No discurso intitulado *Espaço fechado, palavra aberta*⁸⁵, proferido na abertura do *The Plantation system colloquium*, ocorrido em 1989 na Universidade do Estado da Luisiânia, Glissant indica, sumariamente, algumas características gerais da *plantation*. Dessa forma, Glissant pontua que “[...] o sistema da plantagem [*plantation*] estendeu-se, com os mesmos princípios estruturais, pelo sul dos Estados Unidos, pelo Caribe, pela costa caribenha da América Latina e pelo nordeste do Brasil” (1989, p. 159). No que concerne ao espaço, a *plantation* está relacionada aos territórios dos lugares de culturas compósitas. No que concerne ao tempo, Glissant questiona como um sistema socialmente tão frágil como a da *plantation*, seja de uma forma abrupta, seja progressivamente, pôde ruir sem ter engendrado algo que o superasse. Esforçando-se por articular uma possível definição que possa resumir diferentes sentidos, Glissant afirma que a *plantation* “é uma organização socialmente piramidal, confinada num espaço fechado, funcionando aparentemente como autarcia e cujo modo técnico de produção é não-evolutivo porque é baseado numa estrutura escravagista” (1989, p. 159). Ademais, Glissant sugere que

a plantagem é um dos lugares focais onde se elaboram alguns dos modos atuais da relação entre culturas. Neste universo de dominação e opressão, de desumanização surda, várias humanidades vêm resistindo vigorosamente. Neste espaço obsoleto, à margem de toda dinâmica, esboçam-se os vetores de nossa modernidade. (GLISSANT, 1989, p. 161).

Entre as complexidades e ambiguidades que decorrem do universo da *plantation*, Glissant destaca, tal como Grada Kilomba, a hierarquia social que se superpõe com rigor a uma hierarquização racial perversamente preservada. Tal como um laboratório, a *plantation*, ainda que extinta como entidade funcional, é um espaço que nos fornece indicadores perceptuais para o exame e diagnóstico das moléstias que assolam as Américas.

Embora tratasse de um lugar fechado e cujos limites estavam rigorosamente estabelecidos, o sistema de *plantation* mantinha uma dependência com o seu exterior, e mesmo a pretensão ao estranhamento recíproco entre os diferentes grupos étnicos não impediu que processos de criouliização fossem desencadeados no seu interior. Glissant enfatiza que na *plantation* “[...] o encontro das culturas se manifestou com a maior acuidade que se possa

⁸⁵ Traduzido para o português por Diva Barbaro Damato e publicado na revista *Estudos Avançados*. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141989000300009>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

diretamente perceber, embora nenhuma das pessoas que nela moraram tenha tido a mínima suspeita de que ocorria aí um verdadeiro choque de culturas” (1989, p. 169). Os processos de criouliização impulsionados no universo da *plantation* orientam, vertiginosamente, as (trans)formações de nossa identidade cultural. Ao final do seu texto, Glissant acrescenta que “foi nos prolongamentos da plantagem, [...], que se impôs a busca da historicidade, esta conjunção da preocupação com a identidade e da obsessão [de reconstituição] do tempo, que é uma das ambições da literatura contemporânea” (1989, p. 169). A tessitura ficcional de *Um defeito de cor* manifesta tal ambição com vigor, especialmente no “Capítulo dois” e no “Capítulo três”, nos quais a personagem Luísa Gama nos concede uma verossímil descrição fenomenológica do universo da *plantation*. Porquanto, conforme Glissant (1989), as marronagens históricas ocorridas nas realidades turbulentas da *plantation* exerceram e reforçaram uma marronagem criadora. Mesmo em meio ao espaço asfixiante da *plantation*, a palavra ecoou e encontrou caminhos que possibilitam a produção de uma literatura reconhecida como contrapoética.

Nesse novo cenário Luísa exercerá a função de mucama da sinhazinha Maria Clara, a filha do sinhô José Carlos com a sua primeira e falecida esposa. Luísa e Maria Clara, a despeito da violenta segregação racial vigente no período, manteriam uma duradoura relação de amizade. Esméria – uma senhora escravizada encarregada do trabalho na cozinha – logo se afeiçoa por Luísa e toma para si a tarefa de fazê-la compreender que, de acordo com as relações sociais configuradas no antro da *plantation*, elas estavam subordinadas fisicamente e moralmente aos habitantes da casa-grande:

A Esméria recomendou que eu me comportasse bem, nunca dizendo nada que não fosse perguntado, nunca fazendo o que não fosse pedido e nunca desobedecendo ou questionando, mesmo quando achasse que uma ordem estava errada ou era injusta. Era assim que as coisas aconteciam entre pretos e brancos, e era assim que deveriam continuar, pois eu nunca poderia mudá-las e tinha até muita sorte de estar entre os *escravos* da casa, mais bem tratados do que os que viviam na senzala grande e trabalhavam na lavoura, no engenho ou na pesca da baleia. A Esméria disse ainda que a sinhazinha era uma menina muito boa, pois tinha herdado a bondade da mãe, de quem todos sentiam falta. (GONÇALVES, 2009, p. 76, grifo nosso).

Cuidando de Luísa da mesma forma que a uma filha, Esméria incentivou-a a aprender português e alertou-lhe a nunca falar iorubá ou eve-fon na presença dos senhores. O seu objetivo era fazer com que Luísa evitasse comportamentos que poderiam resultar em castigos físicos ou destiná-la ao trabalho na lavoura, pois de acordo com bell hooks, “em qualquer plantação com um número substancial de mulheres *escravas*, as mulheres negras desempenharam as mesmas tarefas que os homens negros; elas lavraram, plantaram, ceifaram colheitas” (2014, p. 18, grifo

nosso). Na lida da lavoura, mulheres e crianças deveriam render tanto quanto os homens e, em algumas plantações, as mulheres chegavam a trabalhar ainda mais que esses.

Por ocasião da visita do padre Notório, que passaria alguns dias na fazenda, sinhá Ana Felipa, que estava de resguardo para tentar frustradamente segurar sua gestação, providencia um escravizado letrado para ler as receitas dos pratos e quitutes que deveriam ser preparados por Esméria. Entra em cena Fatumbi, africano de fé islâmica que viria a ser mentor e amigo de Luísa. Tendo ao seu dispor um escravizado letrado, sinhá Ana Felipa decide ocupar Fatumbi da instrução de Maria Clara. As letras e os números não despertaram o interesse da sinhazinha. Luísa, no entanto, assistia às aulas com muita disposição e aprenderia mais rápido do que aquela:

Enquanto a sinhazinha Maria Clara copiava as letras e os números que o Fatumbi desenhava no quadro-negro, eu fazia a mesma coisa com o dedo, usando o chão como caderno. Eu também repetia cada letra que ele falava em voz alta, junto com a sinhazinha, sentindo os sons delas se unirem para formar as palavras. Ele logo percebeu o meu interesse e achei que fosse ficar bravo, mas não; até quase sorriu e passou a olhar mais vezes para mim, como se eu fosse aluna da mesma importância que a sinhazinha. Comecei a aprender mais rapidamente que ela, que muitas vezes errava coisas que eu já sabia. (GONÇALVES, 2009, p. 92).

Fatumbi passa a estimular o interesse de Luísa cautelosamente, pois para uma pessoa escravizada atividades como ler e escrever significavam a subversão da ordem social vigente, salvo – talvez – quando tais atividades convinham aos interesses daqueles tidos como seus proprietários. O personagem vale-se de estratégias de *desvio* para garantir a alfabetização de Luísa, ensinando-a de forma dissimulada durante as aulas destinadas, a princípio, à sinhazinha Maria Clara. Mesmo correndo riscos, Fatumbi fornece papel e pena para que Luísa pudesse praticar a escrita, além de ensinar Esméria a fazer tinta com arroz queimado. Chegada a hora de sua partida da fazenda – pois a sinhazinha seria enviada para um colégio de freiras na capital –, Fatumbi deixa escondido no mato alguns papeis e livros para Luísa, fornecendo as orientações necessárias para que, no momento oportuno, a menina pudesse encontrá-los. Desde então, a escrita e a leitura aparecerão como práticas recorrentes na vida da protagonista, abrindo possibilidades de empoderamento e resistência, ao exemplo da piauiense Esperança Garcia⁸⁶.

⁸⁶ Conforme o exposto por Elio Ferreira de Souza (2016), Esperança Garcia, na situação de escravizada, endereçou uma carta ao Governador da Província do Piauí, datada do dia 6 de setembro de 1770, na qual denunciava o Administrador das fazendas de gado pertencentes à Coroa de Portugal como responsável pelos maus tratos sofridos por ela, por sua família e por suas parceiras de cativeiro. Elio Ferreira de Souza destaca que “a eloquência e a dramaticidade da epístola comprometem estrategicamente a reputação do capitão Antônio Vieira do Couto perante o Governador da Província” (2016, p. 03).

Durante o período em que morou no Brasil, Luísa tornou-se mãe de dois meninos, o primeiro deles é Banjokô, concebido quando a personagem tinha cerca de 12 anos de idade em resultado do estupro cometido pelo sinhô José Carlos. Nessa época, mesmo sendo muito jovem, Luísa tinha planos de casar-se com Lourenço, um rapaz escravizado que cumpria a função de copeiro na casa-grande. Os dois cogitavam a possibilidade de fugir juntos para um quilombo.

Era bom fazer planos com o Lourenço, mas depois de ler as poesias falando de amor e de perceber que eu não sentia nada daquilo, comecei a achar que não tinha sentimentos bastante fortes para ser feliz com ele. Eu nunca seria capaz de sentir, caso o perdesse, o que aquela freira das cartas sentiu pelo seu amado. Imaginei que talvez o meu sentimento pelo Lourenço não fosse mais do que um remédio para a dor de não ter ninguém e de não ter liberdade, e que quando uma dessas coisas acontecesse, ele não teria mais importância alguma. Eu me lembro de como queria ter tido alguém para conversar sobre isso, mas na fazenda ninguém me entenderia, nem mesmo a Esméria, que me chamaria de ingrata quando eu dissesse que gostaria de fugir com o Lourenço, mas não de viver com ele para sempre. Eu gostaria de fugir com ele, e depois fugir dele. (GONÇALVES, 2009, p. 165).

Os planos de Luísa eram, de certo modo, uma forma de tentar escapar do assédio empreendido pelo sinhô José Carlos e de vencer a solidão de crescer no espaço hostil da *plantation*.

Luísa estava em meio a um período de descobertas do seu corpo e de seus desejos, entretanto o sinhô José Carlos estava disposto a tomar-lhes como posse, uma vez que, como bem marca bell hooks (2014), os senhores brancos exigiam que as mulheres escravizadas aceitassem sem resistência a exploração sexual enquanto confirmação do seu poder e privilégio. Assim, na véspera da data marcada para a realização do casamento de Luísa e Lourenço, o sinhô José Carlos solicita ao seu capataz que leve a protagonista ao seu encontro em uma cabana isolada. Percebendo o artil, Lourenço vai no rastro de Luísa e decide entrar cabana adentro para impedir a violência planejada. Não havendo condições para fugirem juntos naquele momento, Lourenço enconde-se na mata e Luísa segue sem alarde para casa-grande. Não demorou para que Lourenço fosse encontrado e castigado com requinte de crueldade, além de colocar-lhe no tronco e dar-lhe cinquenta chibatadas, o sinhô José Carlos decidiu reunir novamente o insurreto casal na cabana:

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, 2009, p. 170-171).

Nessa ocasião, o sinhô José Carlos, através da violência sexual, reafirma sua autoridade sobre o corpo de Luísa, levando Lourenço às lágrimas. Ao perceber a reação de Lourenço, “[...] o sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria deitar com um macho como o que estava se deitando com a noivinha dele” (GONÇALVES, 2009, p. 172). A violação de Luísa foi seguida, então, pela violação de Lourenço. Para finalizar o ritual sádico, organizado como forma de recuperar sua autoridade masculina ferida pela insubmissão de seus escravizados, o sinhô José Carlos ordena que castrem Lourenço na frente de Luísa. Mesmo tendo sido concebido através dessa violência desmedida, Banjokô motivou Luísa a reagir ao trauma que sofrera:

De todo o resto que aconteceu depois, só tomei consciência quatro ou cinco meses mais tarde, quando meu filho começou a se mexer dentro da minha barriga. Foi só na hora em que ele se mexeu que entendi que estava viva e queria continuar viva. Se não por mim, pelo menos por ele, a quem imediatamente comecei a chamar de Banjokô, "sente-se e fique comigo", para prevenir, caso fosse um abiku, como eu já pressentia. Pelo menos consegui prolongar um pouco o tempo que ele passou comigo, [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 173).

Conforme o exposto nas linhas iniciais do romance, o termo *abiku* faz referência às crianças predestinadas a falecer ainda na infância. Banjokô, que viria a ser um *abiku* da água, confirmaria o pressentimento de sua mãe ao morrer em um acidente doméstico pouco tempo depois de mãe e filho tornarem-se forros.

No ensaio “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”, Sueli Carneiro, somando-se à antropóloga Angela Gilliam, apresenta a consagração do mito da democracia racial latino-americana – diga-se, da violência sexual colonial – como “cimento” que procura fixar nossas construções identitárias e, por conseguinte, nossa organização político-social:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Angela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance”. (CARNEIRO, 2011).

Glissant (2011) compreende que a *plantation* é um dos lugares, assim como o porão do navio negreiro, desde onde são estabelecidas alguns dos modos atuais de Relação, de forma que podemos apontá-la como uma digênese das sociedades compósitas das Américas. No âmbito da *plantation* emerge o estereótipo do corpo da mulher negra como suscetível ao pecado da carne, enquanto estratégia perversa para conferir naturalidade à prática de violação desse por parte do senhor branco⁸⁷. A narrativa das experiências vivenciadas no espaço da *plantation* sob a perspectiva de Kehinde habilita ressignificações das imagens depreciativas relacionadas ao corpo da mulher negra, colaborando com a desintegração do “cimento” que procura fixar uma cultura de violência e abuso ao corpo feminino, ao da mulher negra em particular.

Enquanto Luísa, confinada na senzala, recuperava-se da brutalidade ocorrida no episódio da cabana, o sinhô José Carlos padece por suspeita de uma picada de cobra em seu membro sexual. Este fato, ocorrido em um dos leitos da casa-grande sob circunstâncias misteriosas, gerou satisfação nos escravizados e, até mesmo, na sinhá Ana Felipa. O veneno da cobra espalhou-se lentamente pelo corpo do cruel sinhô, deixando-o todo inchado, purulento e causando o apodrecimento do seu membro:

A Esméria contou que, no final, o corpo dele inchou tanto que a pele mais parecia papel, de tão fina, e se rompia facilmente para dar vazão a um líquido viscoso e purulento misturado com sangue, e eram tantas rachaduras que não havia emplastro que vencesse. Ela se detinha nesses pormenores como se quisesse salientar o sofrimento dele para que eu me sentisse vingada. (GONÇALVES, 2009, p. 177).

Por fim, mesmo depois das variadas tentativas de tratamento e das orações encomendadas ao padre Notório, junto com um seminarista e mais dois padres, o sinhô José Carlos falece.

Após a morte do sinhô José Carlos, Luísa muda-se com a então viúva sinhá Ana Felipa para um sobrado na cidade de São Salvador. Banjokô, recém-chegado ao mundo, recebe a proteção da sinhá Ana Felipa e, por conseguinte, é batizado na igreja católica como José. Luísa,

⁸⁷ Imagens que não apenas permanecem em nossos imaginários, mas que são continuamente propagadas e reforçadas através de variadas esferas discursivas, incluindo o âmbito científico. Como exemplo cabal, recorremos ao exposto por Gilberto Freyre em sua obra *Casa-grande & senzala*: “Por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, [o colonizador português] não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica [sic], social” (FREYRE, 2006, p. 74-75). Embora *Casa-grande & senzala* refute a imagem hipererotizada do corpo negro, Gilberto Freyre não escapa à romantização da violência sexual imputada às mulheres racializadas por parte do colonizador. Sob a perspectiva apresentada – que oferece fundamento à ideia de democracia racial brasileira – enquanto a mulher racializada é reduzida a uma imagem de passividade, o homem branco é heroicizado e convertido em “bom senhor”.

por sua vez, providencia secretamente para que o menino participe de uma cerimônia realizada pelo Babalaô Gumfiditimi, na qual ele recebe um nome escolhido por sua mãe: “Banjokô Ajamu Danbiran, sendo que o segundo nome significava ‘aquele que brotou depois de uma luta’, e o terceiro era uma homenagem a Dan, vodum cultuado pela minha avó, e que, no caso, era também uma homenagem a ela” (GONÇALVES, 2009, p. 207). A crescente afeição de sinhá Ana Felipa por Banjokô era diametralmente proporcional à repulsa que ela movia por Luísa. Mesmo diante das dificuldades de ser mãe na circunstância de escravizada e do fato de que sentia muita saudade de algumas pessoas que tinham ficado na fazenda, sobretudo do Lourenço, Luísa acostuma-se depressa à vida na cidade. Nessa nova fase, Luísa é alugada para uma família inglesa e vale-se do momento para aprender inglês, além de conseguir a receita dos *cookies*, produto que a personagem viria a comercializar e que lhe renderia parte do dinheiro necessário para a compra de sua carta de alforria e a do seu filho Banjokô.

O segundo filho de Luísa, Omotunde Adeleke Danbiran, foi fruto de uma relação com um fidalgo português rico, ocorrida quando a protagonista já havia conquistado sua alforria. Entretanto, o fidalgo português logo adquire muitas dívidas de jogo e, movido pelas ameaças por parte dos seus credores, decide vender Omotunde ilegalmente como seu escravizado. À vista disso, compreende-se que o romance *Um defeito de cor* retrata a vida da lendária Luiza Mahin – mãe de Luiz Gonzaga Pinto da Gama. Ainda que Ana Maria Gonçalves não faça nenhuma menção direta a Luiz Gama, é visível a semelhança entre parte do enredo romanesco e o testemunho autobiográfico que o poeta realiza em uma carta endereçada ao seu amigo Lúcio de Mendonça, no ano de 1880:

[...]. Nasci na cidade de S. Salvador, capital da província da Bahia, [...]. Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina (Nagô de nação), de nome Luísa Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de *escravos*, que não tiveram efeito. Era dotada de atividade. Em 1837, depois da Revolução do dr. Sabino, na Bahia, veio ela ao Rio de Janeiro, e nunca mais voltou. Procurei-a em 1847, em 1856 e em 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar. [...]. Meu pai, não ousa afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas, neste país, constituem grave perigo perante a verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas: era fidalgo; e pertencia a uma das principais famílias da Bahia, de origem portuguesa. Devo poupar à sua infeliz memória uma injúria dolorosa, e o faço ocultando o seu nome. Ele foi rico, e nesse tempo, muito extremoso para mim: criou-me em seus braços. Foi revolucionário em 1837. Era apaixonado pela diversão da pesca e da caça; muito apreciador de bons cavalos; jogava bem as armas, e muito melhor de baralho, amava as súcias e os divertimentos: esbanjou uma boa herança, obtida de uma tia em 1836; e reduzido à pobreza extrema, a 10 de novembro de 1840, em companhia de Luís Cândido Quintela, seu amigo inseparável e hospedeiro, que vivia dos proventos de uma casa de tavolagem na cidade da Bahia, estabelecida em

um sobrado de quina, ao longo da praça, vendeu-me, como seu *escravo*, a bordo do patacho "Saraiva". [...]. (GAMA, 1989, grifos nossos).

Em sua epístola, Luiz Gama oculta o nome do pai e sequer pode asseverar que esse fosse branco. Note-se que o autor não apenas carrega aquele “enigma entre las aguas”, como também não tem direito à sucessão familiar da linhagem paterna. Quanto à figura materna, embora especula-se que a descrição realizada seja uma criação ficcional de Luiz Gama, a enigmática Luiza Mahin ganhou vitalidade no nosso imaginário coletivo. Dulcilei da Conceição Lima (2011) investigou, em sua pesquisa de mestrado, o processo de mitificação que assegurou a manutenção de Luiza Mahin como figura lendária e, por conseguinte, como essa figura foi transformada em referencial identitário atuante no âmbito do feminismo negro brasileiro:

As feministas negras empregaram suas vozes através da escrita e da oralidade para marcar definitivamente a memória e a materialidade de Luíza no imaginário coletivo. As mulheres negras transformaram Luíza Mahin e foram transformadas por ela, pois a partir de referenciais positivos como a insubordinação, a independência, a capacidade de liderança, a inteligência e tantos outros puderam repensar a si próprias; articular a mobilização e empreender suas lutas. (LIMA, 2011, p. 126).

Corolário da carta de Luiz Gama ao seu amigo Lúcio de Mendonça⁸⁸, Luiza Mahin emerge como figura emblemática que possibilitou a edificação de um referencial positivo, fecundo ao destaque do protagonismo e da importância político-social de grupos subalternizados, preenchendo espaços lacunares nos Anais da História. Para Aline Najara da Silva Gonçalves (2010), cuja pesquisa de dissertação está dedicada às representações de Luiza Mahin na história e na literatura, incluindo o romance *Um defeito de cor*, é notório que a epístola apresenta a construção de uma figura materna exemplar, elaborada sob a perspectiva de um intelectual comprometido com um ideal de liberdade, além de exímio escritor. Decerto que Luiz Gama procurou por sua mãe obstinadamente e, sem resultados, acabou convencido de que ela havia sido deportada – naquela época, tal destino era comum aos sujeitos negros insurgentes. É presumível, por consequência, que Luiz Gama tenha recorrido à sua habilidade como literato para dar contornos à figura ausente.

No prólogo da obra *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves comenta que fortuitamente encontrou vários manuscritos em português arcaico na igreja do Sacramento, localizada em uma vila na ilha de Itaparica. Assim, tomando o artifício do manuscrito como ponto de partida para a escrita da obra, a autora confere veracidade à história narrada. Conforme o exposto no

⁸⁸ Na busca de uma leitura acurada do conteúdo dessa epístola, remeto o leitor ao artigo intitulado “Luiz Gama por Luiz Gama: Carta a Lúcio de Mendonça”, de Lúcia Fonseca Ferreira (2008).

prólogo, esses manuscritos traziam uma história que possivelmente retratava uma lenda inventada por homens e mulheres na condição de escravizados, devido à necessidade de uma heroína que os representasse. Ou poderia tratar-se, ainda, de uma lenda inventada por um filho a partir das lembranças que tinha de sua mãe, com a qual teria tido contato apenas até os sete anos. Para arrematar, Ana Maria Gonçalves pontua que para uma criança as figuras do pai e da mãe costumam representar seus grandes heróis. Sobretudo,

quando observados por mentes espertas e criativas, como era o caso deste filho do qual estou falando, que nasceu livre, foi vendido ilegalmente como *escravo*, e mais tarde se tornou um dos principais poetas românticos brasileiros, um dos primeiros maçons e um dos mais notáveis defensores dos *escravos* e da abolição da escravatura. Um homem inteligente e batalhador que, tendo nascido de uma negra e de um fidalgo português que nunca o reconheceu como filho, conseguiu se tornar advogado e passou a vida defendendo aqueles que não tiveram a sorte ou as oportunidades que ele tão bem soube aproveitar. (GONÇALVES, 2009, p. 16-17, grifos nossos).

Considerando o excerto exposto, é possível afirmar que Ana Maria Gonçalves traça um perfil que reúne algumas características e traços biográficos nos quais podemos reconhecer a figura de Luiz Gama. Com efeito, a autora não deixa margens para dúvidas quanto à fonte de inspiração inicial à escrita do seu romance.

Em concordância com o relatado na carta escrita por Luiz Gama, Luísa recusou, até o ponto em que julgou conveniente, a doutrina cristã. No enredo de *Um defeito de cor* a personagem destaca-se como ótima empreendedora, além de sua obstinação em causas políticas – no romance, Luísa participa da revolta dos Malês, ocorrida em 1835 e da Sabinada, em 1837. João José dos Reis em sua obra *Rebelião escrava no Brasil* (2009), na qual se dedica ao estudo do levante dos malês, afirma que não há qualquer vestígio documental que ateste a participação de Luiza Mahin na revolta organizada pela comunidade mulçumana na Bahia. Para Reis (2009), a lendária Luiza Mahin ganha contornos com a representação fictícia por parte do historiador Pedro Calmon, em seu romance *Malês: a insurreição das senzalas*, publicado em 1933. Todavia, sob a pena de Calmon, Luiza Mahin é representada como uma mulher ardilosa, manipuladora, ambiciosa e vingativa. Ainda que figure no romance como personagem central, Luiza Mahin é apontada por Calmon como traidora do movimento.

Não obstante, Reis ressalta que “à revelia de Pedro Calmon, Luiza Mahin se tornaria ‘símbolo do valor da mulher negra no Brasil’ [...]” (2009, p. 303), em conformidade com o indicado por Dulcilei da Conceição Lima (2011). Ainda que não haja qualquer indício documental que confirme a participação de Luiza Mahin no levante dos malês, sua imagem repercutiu no imaginário cultural como a líder do movimento. Tal assertiva pode ser atestada

com a leitura da poesia “Mahin amanhã”, elaborada pela escritora, ensaísta e dramaturga Miriam Alves, cujos versos estão apresentados no início desse capítulo. Em sua análise de “Mahin amanhã” Assunção de Maria Souza e Silva (2009) destaca o caráter revelador dessa poesia, uma vez que a autora Miriam Alves inverte os papéis predeterminados no campo do gênero. Na poesia “Mahin amanhã”, publicada na antologia *Cadernos Negros 9*, Miriam Alves, através da sua representação de Luiza Mahin, recupera o papel decisivo das mulheres em sublevações contra o sistema colonial. Contestando a versão oficializada por Pedro Calmon, Miriam Alves apresenta Luiza Mahin não apenas como uma líder, mas como uma congregadora de diferentes etnias de origens africanas.

No ensaio “Hablar de las *Ancestras*”, dedicado ao fundamento de um projeto estético que reivindica visibilidade histórica às mulheres da Diáspora negra, Yolanda Arroyo Pizarro (2011) pontua que embora as fontes documentais sobre as insurreições de escravizados sejam escassas, quando pensamos no protagonismo das mulheres, nesse mesmo contexto, as lacunas são ainda maiores. O neologismo ‘ancestra’, destacado no título do ensaio, traduz o vazio da historicidade e, por conseguinte, da reponsabilidade poética assumida por Yolanda Arroyo Pizarro em narrar, através de sua produção literária, a vida de suas antepassadas e predecessoras. Para Yolanda Arroyo Pizarro (2011), as *ancestras* foram, assim como as representações de Luiza Mahin conforme uma perspectiva negro feminina, “[...] mujeres hábiles, astutas, muy dispuestas para la batalla, muy orientadas a devolver el golpe en la lucha”. O projeto estético assinado por Yolanda Arroyo Pizarro, que parte de uma posição política e ideológica de insurgência à violência epistêmica, conforme assumido pela autora, traduz a potencialidade da literatura como via de articulações e construções sócio-políticas e epistêmicas capazes de incentivar mudanças descolonizadoras.

Pensando a obra *Um defeito de cor* como parte de um quadro mais amplo das literaturas negras femininas americanas e mediante a discussão realizada em torno das sobrevidas da personagem que protagoniza esse romance, ressaltamos, com base no proposto por Alcione Correa Alves (2015a), uma abordagem recorrente, por parte dessas literaturas, da *reconstituição de histórias* realizada por meio da acumulação dos traços mnemônicos disponíveis às escritoras (sejam individuais ou coletivos), constituindo uma nova dimensão de pensamento que contesta a falsa universalidade dos pensamentos de sistema. Essa produção literária que sonda nossas digêneses, traz no seu bojo insurgências políticas e epistêmicas que apontam novas condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana, de modo a refletir e representar nosso Diverso de povos e culturas.

4.4 Luísa Andrade da Silva: o legado de sua memória e o nosso *devir-mundo*

Retomando o enredo do romance, acentuamos que após uma longa e fracassada busca por seu filho – vendido ilegalmente pelo próprio pai – passando por São Salvador, por províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo, Luísa decide regressar à África. O destino escolhido foi Uidá, o lugar de onde foi sequestrada e transportada para o Brasil ainda criança. A protagonista cogitava a possibilidade de Omotunde ter decidido morar lá e, mesmo não confirmando seu pressentimento, Luísa consegue se integrar à sociedade local, se estabelece como empresária de sucesso e constrói uma família. Com o intuito de obter proteção de figuras influentes naquela região, Luísa decide batizar-se como Luísa Andrade da Silva, requisito indispensável para se estabelecer no comércio local. Quanto a justificativa da decisão por esse nome, a protagonista afirma: “Mantive o Luísa, com o qual já estava acostumada, e acrescentei dois apelidos: Andrade, que a sinhazinha tinha herdado da mãe dela, e Silva, muito usado no Brasil” (GONÇALVES, 2009, p. 789). A personagem passou, então, a ser chamada de dona Luísa ou de sinhá Luísa. Mesmo após seu envolvimento com a igreja católica, Luísa continuou nutrindo as referências religiosas transmitidas por sua avó Dúrójaiyé.

Durante a viagem de regresso à África, Luísa envolve-se com John, um sarô⁸⁹ de Freetown que depois de forro conseguiu fazer dinheiro com comércio. Desse envolvimento, inicialmente casual, nasce um casal de *ibêjis*. Mesmo nascidos no Daomé, Luísa escolhe para seus filhos nomes reconhecidos como brasileiros:

A Aina comentou que, como eram *ibêjis* e tinham nascido no Daomé, onde nem se dizia *ibêji*, mas sim *hoho*, deveriam se chamar Zinsu, a menina que tinha nascido primeiro, e Sagbo, o menino que tinha nascido por último. A minha mãe tinha dado a mim e à Taiwo nomes em *iorubá*, e não em *eve*, provavelmente em homenagem ao pai que nem cheguei a conhecer. Mas eu não queria dar nomes africanos para meus filhos, pois gostava mais dos nomes brasileiros, achava bonito o modo de dizer. Isso também contradizia o que eu pensava antes, quando não quis ser batizada para conservar meu nome africano, usando o nome brasileiro somente quando me convinha. Mas naquele momento, vendo a situação em Uidá e, pelo jeito, em vários lugares da África, um nome brasileiro seria muito mais valioso para meus filhos. Eu também ainda pensava em talvez voltar para o Brasil, e os nomes facilitariam a vida deles, não seriam tão diferentes, apesar de nascidos em África. O John concordou, depois de discutirmos se não seria melhor pôr nomes ingleses, e acabamos nos decidindo por Maria Clara, em homenagem à *sinhazinha*, como ela tinha feito comigo, e João, em homenagem ao John e também ao padre Heinz. (GONÇALVES, 2009, p. 766-767).

⁸⁹ Conforme Ana Maria Gonçalves, sarô (ou salô) é uma “corruptela de ‘Serra Leoa’, como eram chamados os africanos que tinham sido libertados pelos ingleses no tráfico clandestino para o Brasil ou para Cuba. Como libertos, eles viviam algum tempo em Serra Leoa. Sendo de maioria *iorubá*, normalmente voltavam depois para Lagos, mais perto das cidades do interior onde tinham sido capturados” (2009, p. 776).

Pode-se perceber que entre os critérios adotados por Luísa, na escolha do nome de Maria Clara e João, pesou o elevado prestígio que os nomes em língua portuguesa tinham na região. Fora que na possibilidade de regressar ao Brasil, poderia ser vantajoso para seus filhos terem um nome comum naquele cenário.

Discutindo a situação cultural em que se encontram mergulhados os países colonizados, no seu ensaio “Cultura e colonização”, Aimé Césaire (2011) destaca duas questões que vão ao encontro do nosso percurso. No primeiro ponto em destaque, Césaire ressalta que as épocas de grande criação se caracterizam pela consagração da *comunhão*, conforme suas palavras: “a cultura só vive, intensa, e só se desenvolve, quando se conserva um sistema de valores comuns” (2011, p. 267). Segundamente, Césaire nos lembra “que qualquer cultura, por muito grande que seja, ou melhor, quanto maior for, é uma mistura de elementos assustadoramente heterogêneos” (2011, p. 268). A título de exemplo, Césaire menciona a cultura grega, que se desenvolveu através de empréstimos de elementos cretenses, egípcios e asiáticos. À vista disso, o autor defende que no domínio da cultura a regra é o compósito. De modo análogo aos elementos tipicamente autóctones, os elementos heterogêneos são vividos pela consciência coletiva como *seus*. A civilização não sentirá o corpo estranho, pois aquele corpo já não lhe é estranho. Não obstante, o acesso à essa dialética está interdito ao povo colonizado:

Os elementos estranhos tornaram-se meus, passaram para o meu ser, porque posso dispor deles, porque os posso organizar no meu universo, porque os posso adaptar às minhas necessidades, porque estão à minha disposição e não eu na sua. É precisamente o manuseamento desta dialética que é recusado ao povo colonizado. Os elementos estranhos são colocados no seu solo, mas permanecem-lhe estranhos. Coisas de brancos. Maneiras de branco. Coisas que rodeiam o povo indígena, mas sobre as quais o povo indígena não tem poder. (CÉSAIRE, 2011, p. 268).

O resultado dessa interdição à integração conforme a necessidade das/os sujeitas/os é uma realidade fragmentada e segregada, pois nos países colonizados os traços culturais de diferentes povos estão hierarquizados e não intervalorizados.

Assim que chegou em Uidá as impressões de Luísa não foram as melhores, aquele lugar havia mudado, e ela igualmente: “era estranho ver mulheres com o peito de fora, e senti um pouco de vergonha por estar olhando para elas, que também olhavam para mim quase com o mesmo espanto” (GONÇALVES, 2009, p. 745). Mas logo Luísa adapta as suas experiências às condições objetivas que o novo cenário lhe demanda. Seus trânsitos e travessias culminaram na dinamização de contatos e diálogos culturais, de forma que as construções identitárias da personagem não se valem excessivamente do que poderíamos chamar de *cor local*, tampouco se aliena no contato com a cultura ocidental. Ao passar pelo sacramento batismal e ao adotar o

nome de origem exógena para si e para seus filhos, Luísa Andrade da Silva subverte a interdição ao empréstimo de elementos culturais heterogêneos imposta aos colonizados, e nesse processo ela toma o papel de sujeita da ação, e não objeto.

Os intensos processos de complexão cultural vivenciados por Luísa estão atravessados por ambiguidades e contradições. Para garantir sua sobrevivência em Uidá, Luísa parte do Brasil carregando consigo uma carga de mercadorias, como caixas de charutos, pipas de cachaça e fardos de rolo de fumo. Temendo que a carga de produtos passasse por algum tipo de controle durante o desembarque, a personagem decide deixá-la seguir com John para ser comercializada em Freetown, confiando que após três ou quatro meses ele viria ao seu encontro com o dinheiro da venda. Tudo estava saindo conforme o planejado, até que John, mesmo com receio de ferir os princípios de Luísa, decide investir o lucro obtido com a venda da carga de produtos brasileiros na compra de pólvora e armas dos ingleses. O intuito de John era negociá-las com representantes do rei Guezo e ganhar ainda mais dinheiro. Grávida dos *ibêjis* e ansiosa para se estabelecer na cidade, ao tomar conhecimento das transações comerciais, Luísa não hesita diante da possibilidade de aumentar os lucros do seu investimento. É perceptível que, a despeito de todo o sofrimento e dificuldades que enfrentou, Luísa se abstém de escrúpulos ao buscar vínculos comerciais com mercadores de escravizados.

Às vezes eu ficava um pouco constrangida por me relacionar com mercadores de *escravos*, mas logo esquecia, já que aquele não era problema meu. Eu não conseguiria resolvê-lo mesmo se quisesse, e também não poderia ficar com muitos escrúpulos depois de fornecer armas para o rei Guezo, sabendo que seriam usadas em guerras que fariam *escravos*, quase todos mandados para o Brasil. Muitas vezes vi passar os exércitos tribais ou os reais, indo para as guerras ou voltando delas. [...]. Se eu não vendesse as armas, outras pessoas venderiam e as guerras iam continuar existindo, como sempre tinham existido. Eu só não tinha coragem de comprar e vender gente, porque já tinha sentido na pele como era passar por tal situação, embora muitos retornados fizessem isso sem remorso algum. Mas o comércio com armas, que só era menos lucrativo que o de *escravos*, eu e o John fizemos por um bom tempo, enquanto buscávamos outros tipos de negócio. O bom era que tínhamos pagamento garantido, pois o rei não podia correr o risco de perder seus fornecedores. Duas ou três vezes por ano o John ia até Freetown, se abastecia com o que os ingleses tinham para vender e voltava, acompanhando o carregamento até Abomé. Ele não gastava mais que dois meses em cada viagem, e tínhamos um lucro maior que em um ano inteiro vendendo outras mercadorias. (GONÇALVES, 2009, p. 771, grifos nossos).

O envolvimento com o comércio de escravizados por parte dos retornados sinaliza a distorção na organização psíquica, social e cultural dos colonizados em decorrência da violência epistêmica ou, retomando a expressão de Mbembe (2011), da *muerte-en-la-vida*, conforme as condições históricas contextualizadas pelas políticas coloniais europeias.

Mas logo os negócios de Luísa e John tomariam outros rumos. Enquanto este investe em uma fazenda que tinha uma vasta plantação de palma e onde cultivaria produtos como algodão, inhame, mandioca e milho; Luísa dedica-se à administração da “Casas da Bahia”, sua construtora de sobrados que trabalhava segundo as técnicas, formas e princípios arquitetônicos empregados no Brasil do século XIX. As casas construídas de acordo com o estilo dos sobrados baianos viraram símbolo de prestígio entre os membros das comunidades locais, de modo que a fama do empreendimento de Luísa atravessou o Atlântico:

Mandei construir um escritório de dois andares no centro de Uidá, também com jeito de sobrado da Bahia, onde coloquei uma placa informando que ali era a sede da Casas da Bahia. A construção era bem grande e ocupamos somente o andar de cima, alugando o de baixo para uma casa de comércio inglesa. Para que não precisássemos ficar deslocando empregados de um lado para outro, o que nem sempre era fácil ou perto, em cada uma das quatro equipes precisaríamos de pessoas especializadas em todas as etapas do trabalho. Escrevi ao Tico pedindo que mandasse mais homens de São Salvador, e foi uma agradável surpresa saber que eu já estava ficando famosa por lá também. Os marinheiros e comerciantes que transitavam entre as duas cidades comentavam que uma brasileira estava recrutando brasileiros para trabalhar em África, pagando muito bem. (GONÇALVES, 2009, p. 862).

Por meio das experiências de Luísa, é possível perceber alguns dos modos de viver, construir e empreender que possibilitaram aos retornados o estabelecimento de localidades particularmente identificadas com o Brasil no território da costa atlântica africana.

Entre início do século XIX e meados do século XX, os retornados (ou agudás) notabilizaram-se na costa do golfo de Benim pela produção de uma arquitetura com referenciais do Brasil, especialmente da Bahia.

Figura 7: Reprodução fotográfica da Grande Mesquita de Porto Novo em Benim



Fonte: *website Afreaka.*

A mesquita construída na cidade de Porto Novo, ao final do século XIX, nos fornece um exemplo significativo da arquitetura dos retornados no golfo do Benim. Financiada por ricos comerciantes locais, o monumento surpreende pelo estilo arquitetônico semelhante aos das igrejas católicas de Salvador, pois na incumbência de construir um templo islâmico, os retornados tomaram como base o referencial de construções religiosas que conheciam. Especulando com o neto de Agostinho de Souza, retornado que viveu em Lomé, sobre como o seu avô elaborava seus projetos e construía suas obras, Roberto Conduru (2012) constata que não havia projetos, nem pranchas de desenho, pois a imagem arquitetônica era tirada da memória e riscada diretamente no chão. Para Conduru, o processo de transposição da ideia arquitetônica diretamente da cabeça à terra, conforme o *savoir-faire* dos retornados, nos revela nuances das relações entre Diáspora e memória, como também entre mentalidade e território.

Mas é a relação de Luísa Andrade da Silva com o seu filho afastado Omotunde que será o argumento central da narrativa. Logo, como nos aponta Eurídice Figueiredo (2010), no ensaio “Resiliência, banzo e as artes de fazer em Ana Maria Gonçalves”, a partir da página 404 do romance o leitor descobre que o enredo narrado pela protagonista tem como destinatário o filho desaparecido. Nesse momento a perspectiva por meio da qual a protagonista relatará os acontecimentos inerentes ao enredo será alternada para a segunda pessoa, reconhecendo a presença do leitor e referindo-se diretamente a ele. O leitor, por sua vez, passa a integrar a trama do enredo, assumindo o papel do filho distante: “Então, como já deve ter percebido de quem estamos falando, a *você* foi dado o nome de Omotunde Adeleke Danbiran, [...]” (GONÇALVES, 2009, p. 403-404, grifo nosso). Tomamos simbolicamente o lugar de Omotunde, o filho gerado por meio da relação entre a mulher racializada e o homem europeu, transformado em *homem-mercadoria* e vendido pelo próprio pai, e cuja ausência será sofrida pela mãe por toda vida. Ao filho apartado, Luísa deixará suas memórias como herança:

Você pode dizer que estou fazendo isto agora deixando tudo escrito para você, mas esta é uma história que eu teria te 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, 2010, p. 617).

O legado mnemônico de Luísa Andrade da Silva nos permite lançar um olhar ao passado, perceber suas (des)semelhanças com o presente e aspirarmos um futuro de celebração da partilha, do comum e da abertura para o mundo. Através de sua estratégia narrativa, Ana Maria Gonçalves nos aproxima daquele que, considerando o nosso contexto social, figuraria como o Outro. Tomar o lugar reservado ao filho da protagonista nos leva a refletir sobre o

racismo em nossas vidas e no imaginário da nossa coletividade. O que significa ser uma pessoa racializada em nossa sociedade? É notório que “a exclusão, a discriminação e a seleção em nome da raça permanecem, aliás, factores estruturantes – ainda que muitas vezes negados – da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea, inclusivamente nas nossas democracias” (MBEMBE, 2014, p. 295). Não podemos fechar os olhos para a herança da escravatura e da colonização, devemos lutar para superarmos o mundo racializado. Mbembe nos lembra que, “para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença” (2014, p. 295-296). Acerca das heranças advindas do passado colonial, Mbembe nos afirma:

Estamos condenados a viver não apenas com aquilo produzimos, mas também com o que herdamos, e devemos aprender a viver tudo isso em liberdade. Uma vez que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da seleção entre diferentes tipos de seres humanos, é preciso trabalhar com e contra o passado, de maneira que esse possa abrir-se para um futuro em comum, com dignidade para todos. O caminho passa pela produção, a partir da crítica ao passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do *em comum*. (MBEMBE, 2014, p. 296).

Para Glissant (2014), a inovação na história das humanidades passa pela compreensão de que o mundo não nos é apenas um sonho, um longuíquo a saciar, um projeto, uma conquista a perfazer, mas, doravante, e pelo tempo que for necessário, o mundo será um sofrimento de todos. Precisamos nos esforçar para, em todos os lugares, sublimar esse sofrimento, pois ele poderá nos sufocar ou, pelo contrário, consagrar-se em sopro liberto.

Outrossim, será apenas no último capítulo do romance que o leitor entenderá as circunstâncias nas quais Luísa Andrade da Silva relata sua trajetória de vida para Omotunde. Trata-se do momento em que a personagem, já com idade bem avançada e cega, atravessa novamente o Atlântico em companhia de sua jovem amiga Geninha, na esperança de fazer contato com o filho:

Tive a idéia de fazer este relato três dias antes da partida, quando pedi a ajuda da Geninha e mandei comprar papel. O que eu imaginava ser uma carta de dez, doze páginas, porque sabia que não viveria até te encontrar, já se transformou em tantas que nem temos coragem ou tempo para contar, colocadas em uma pilha enorme aqui ao lado da minha cama [...]. Passando os dias dentro desta cabine, ditando o que ela vai escrevendo, somente agora, no final da viagem, é que começo a pensar no que significa voltar ao Brasil, embora eu nada vá ver dos lugares dos quais ainda me lembro. A Geninha verá por mim, e também fica encarregada de fazer com que tudo isto chegue às suas mãos, e sei que ela o fará, mesmo tendo pistas que, de tão velhas, podem não ser de grande ajuda. (GONÇALVES, 2009, p. 912).

O relato destinado a Omotunde, realizado quando sua mãe já está em idade bem avançada, nos permite observar que em *Um defeito de cor* a figura materna não é sacrificada como forma de legitimar a surda predominância da filiação europeia, de forma a não consagrar a realidade do nosso território ao princípio de uma Gênese. Disso denota-se a compreensão de que não há começos absolutos, pois conforme as palavras de Glissant, “os começos fluem de todo lado, como rios em errância, é o que chamamos de digêneses” (2014, p. 44).

Considerando a obra *Um defeito de cor* como um prefácio às Américas, compreendemos que Luísa Andrade da Silva, por meio do seu relato, nos apresenta o lugar americano sob uma perspectiva única, mas que, contudo, não funda o Uno. É precisamente essa aparente contradição que possibilita ao relato mnemônico desta personagem criar extensões imprevisíveis e infinitas, integrando rizomaticamente a tessitura de valores que se entrecruzam em choques, contrastes, lugares-comuns e conjunções. A obra *Um defeito de cor* considerada como um prefácio às Américas não significa considerá-la um começo, e sim uma inserção, um encontro entre o aqui e o alhures, o agora e o *devir-mundo* (GLISSANT, 2014). Do corpo em Travessia, já em vias de perder sua materialidade, flui a potencialidade de novos devires da nossa consciência coletiva. Note-se que as revelações da personagem destinadas ao seu filho emanam justamente do lugar onde nossos mistérios estão guardados, denotando o poder da palavra em vivificar as ausências espectrais de nossa historicidade. Glissant ressalta que “a primeira e mais constante das violências, que resume e contém todas as outras, exige que ‘o compreender o mundo’, permanentemente impõe ou difere a sua fixidez” (2014, p. 38). Suplantando a violência epistêmica consagrada pela fixidez, o relato mnemônico da mãe africana, deixado como herança para o seu filho Omotunde [para nós], promove uma abertura à multiplicidade de aportes culturais que integram as Américas, de modo a nos lançar ao encontro de uma concepção de identidade cultural concebida não mais como princípio único e estável, mas como Relação em permanente processo de criouliização.

Diva Barbaro Damato, na obra *Édouard Glissant: poética e política* (1995), destaca a importância da noção glissantiana de *acumulação* por sua fecundidade em prol das elaborações de uma poética desde as Américas:

Quando a relação de um povo com o que o cerca está obliterada pela intervenção de uma outra cultura, cujo poder maior advém de uma dominação mais ampla (econômica, política), a conquista por esse povo do seu próprio espaço só pode ser feita pela acumulação. A seleção, a triagem, poderia levar a eliminar tudo o que não pudesse ser integrado ao Modelo dominante. (DAMATO, 1995, p. 162).

Na abordagem do descontínuo, de forma a valorizar cada aspecto do nosso Diverso, “é necessário inicialmente *acumular*” (DAMATO, 1995, p. 162, grifo da autora). Por seu turno, Conceição Evaristo enfatiza: “[...] a gênese de minha escrita está no *acúmulo* de tudo que ouvi desde a infância” (EVARISTO, 2007, p. 19, grifo nosso). Ou seja, em consonância com o proposto por Glissant, a acumulação de realidades e vivências é a própria matéria da estética de *escrevivência* proposta por Conceição Evaristo.

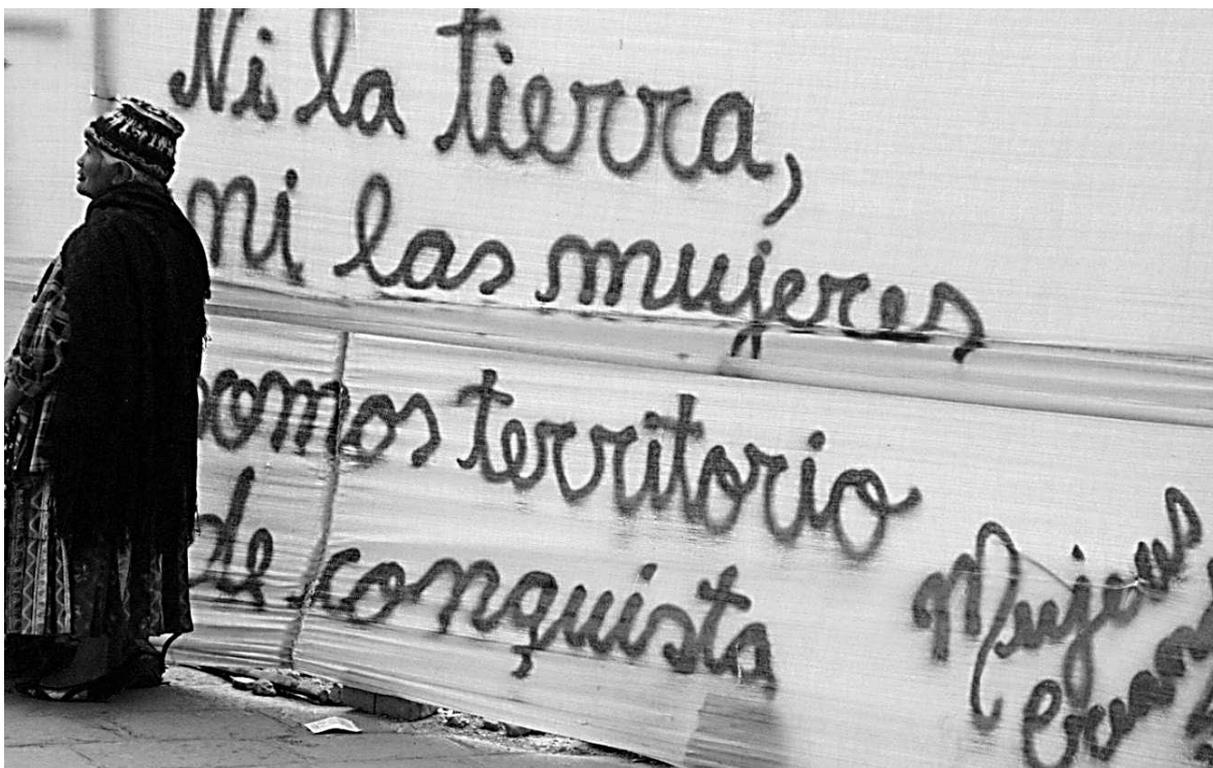
Diante do exposto, ressaltamos que a protagonista do romance de Ana Maria Gonçalves *acumula* conforme o seu interesse e, ainda que, muitas vezes, por meio de estratégias de desvio, referências culturais distintas, destituindo a polarização entre os aportes culturais africano e europeu. Esse esforço identificado na trajetória da protagonista de *Um defeito de cor* nos possibilita reconhecer que a nossa identidade cultural presume a busca pela *acumulação*. Em cada um dos nomes que abordamos em nossas análises percebemos um eixo de produção de significados em torno da personagem sem que a mudança de nome e a construção de novos sentidos desabilite ou desnature aqueles vinculados ao(s) nome(s) antecedente(s). Cada nome próprio está atrelado a uma conjunção de valores, paisagens, biotas e relações de poder – essa trama complexa e incessante é o que compreendemos por crioulização. Através da leitura realizada, é possível perceber que a crioulização não procura estipular, ao fim e ao cabo, uma base cultural homogeneizada.

5 À GUIZA DE CONCLUSÃO

Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado de antes-agora-depois-e-tudo-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e do que viriam a ser.

Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio* (2003).

Figura 8: “Ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista”. Grafite produzido pelo coletivo *Mujeres Creando*.



Fonte: <http://www.elconfidencial.com/cultura/2015-02-23/mujeres-creando-20-anos-contra-la-autoridad_715427/>. Acesso em: 21 mar. 2016.

Conforme Eurídice Figueiredo e Jovita M. Noronha (2010), falamos de identidade cultural quando fazemos referência a grupos que reivindicam a pertença a uma cultura comum, o que demanda, por sua vez, a determinação de um patrimônio específico e sua difusão. Não obstante, pensamos uma noção de identidade cultural latino-americana sondada a partir de uma *invariante* (GLISSANT, 2005) assegurada na percepção de que compartilhamos problemas decorrentes de, conforme José Martí, “[...] *los orígenes confusos, y manchados de sangre, de nuestra América*”, (2005, p. 26). Presumindo que a literatura tem por função participar da busca de invariantes, Glissant aponta-nos que “a poética não é uma arte do sonho e da ilusão, mas sim uma maneira de conceber-se a si mesmo, de conhecer a relação consigo mesmo e com o outro e expressá-la” (2005, p. 159). Com afinco, o estudo apresentado procurou discutir as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana presumida na análise de alguns dos processos de criouliização apresentados no romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Ademais, considerando *Um defeito de cor* como parte de um sistema simbólico e, por conseguinte, enquanto portadora de valor gnoseológico, percebemos como esse romance colabora com os processos de criouliização nas Américas na medida em que se esforça para reconstruir os espaços lacunares de nossa realidade fragmentada.

Glissant afirma que “se entrarmos na diversidade do mundo tendo renunciado à nossa própria identidade, ficaremos perdidos numa espécie de confusão” (2005, p. 154). O sentido, tal qual o pensamento glissantiano, é percebermos que a ideia de abertura ao mundo não é contraditória em relação à identidade e singularidade. Por isso Glissant advoga pela busca de uma identidade rizomática: “não mudaremos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos esse imaginário, e a ideia de que a identidade deva ser uma raiz única, fixa e intolerante” (2005, p. 80). Buscamos pensar uma identidade cultural latino-americana presumida na imaginação da sua totalidade, e desde uma totalidade-latino-americana à totalidade-mundo. Para Glissant, essa é uma mudança no imaginário das humanidades da qual todos nós devemos participar. Dessa forma, por meio de uma leitura glissantiana do romance *Um defeito de cor* nos esforçamos para contribuir com esse movimento de mudança do nosso imaginário coletivo. O estudo realizado considerou a necessidade de discutirmos sobre as possibilidades a uma identidade cultural que compreenda o Diverso inerente ao lugar latino-americano ao mesmo tempo em que nos consagra como povo comum, pois, conforme enfatiza Glissant, “os imaginários não se podem modificar por etapas ou estratos isolados, é verdade; é preciso que eles sejam solidários em suas trocas e suas mudanças, que o contrário transforme o contrário, e que sejam solidários” (2014, p. 43).

Consideramos que a protagonista de *Um defeito de cor* nos fornece uma perspectiva, desde um corpo negro e feminino, sobre nossas digêneses opacas e confusas. Entretanto, a perspectiva fornecida por Kehinde/Luísa não foi analisada como um dado fixo, mas admitida como prefácio ao lugar americano na conjunção rizomática com outras perspectivas possíveis. Sondando o sistema literário latino-americano, além de outras esferas discursivas, buscamos contrastes e *lugares-comuns*, de modo que “[...] não se tratará de confundir tudo em tudo, mas, obstinando-nos em nossas poéticas particulares, de abri-las uma *pelas* outras” (GLISSANT, 2014, p. 212, grifo do autor). Conforme nossa abordagem, o lugar de enunciação apregoadado pela protagonista de *Um defeito de cor* abre-se ao mundo, prolongando-se e estendendo-se em várias direções e, sobretudo, transportando sentidos que ampliam o nosso imaginário. É oportuno pensarmos em agirmos no nosso lugar, ao passo que pensamos com o mundo, não apenas para (re)conhecermos outras perspectivas, mas para estabelecermos conexões entre nós. O peso de um pensamento monolítico, conforme enfatiza Glissant (2005), esmaga as minorias, as “manifestações fractais das sensibilidades que se reconstituem e se reagrupam de maneira inédita” (2005, p. 30). Diante das condições expostas, enveredamos em direção à (re)composição de manifestações inesperadas que ampliam o Diverso, tal como a imagem exposta na abertura desta seção, que apresenta um grafite assinado pelo coletivo *Mujeres Creando Comunidad en Bolivia*⁹⁰ – cujo ativismo político enfatiza o corpo feminino e racializado como *lócus* de resistência ao *patriarcado colonial moderno* – com os dizeres: “Ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista”. Considerando a trajetória realizada, sublinhamos que é preciso reagirmos à unicidade sectária, é necessário buscarmos o que permaneceu longe de nós, procurando acumular as partes de nossa realidade fragmentada.

Eduardo Galeano, esmiuçando a (não) descoberta da América Latina, observa que embora o passado projete nossos caminhos, a nossa identidade coletiva não se firma na nostalgia: “Nossa autêntica identidade coletiva nasce do passado e se nutre dele – pegadas sobre as quais caminham nossos pés, passos que presentem nossas andanças de agora – mas não se cristaliza na nostalgia” (1990, p. 16). Diante da observação de Eduardo Galeano, ressaltamos que nossa discussão sobre uma presumível identidade cultural latino-americana compreendida na leitura do romance *Um defeito de cor* não se satisfaz em ideais de autenticidade, nem busca forjar novos moldes para os sentidos de nossa coletividade. Almejamos justamente o oposto à

⁹⁰ Conforme os propósitos do coletivo *Mujeres Creando*, o grafite é uma estratégia de luta. Nesse sentido, a integrante María Galindo defende: “Grafitear [...] es una acción donde ponemos nuestro cuerpo en la lucha histórica por transformar nuestra sociedad. No ponemos un cuerpo heroico, no un cuerpo militarizado, ponemos un cuerpo vulnerable, sensible, sensual, creativo, desarmado y no violento” (2005, p. 205).

cristalização. O passado é reimaginado como forma de redimensionar as imagens que constroem nossa identidade cultural, abrindo novas possibilidades de Relação. Quiçá, a segmentação dos caminhos e o entrecruzamento das marcas de nossas pegadas sejam oportunos à identidade-ação – aquela que se revela, conforme Galeano, na luta contra a fixidez que se empenha em obstruir todo e qualquer deslocamento.

Assentando as bases para uma *estética dos vestígios memoriais*, Zilá Bernd nos afirma que “a palavra poética, melhor do que qualquer outra, deixa emergir o tempo do esquecimento, liberando o que ficou retido nos desvãos da história e nos descaminhos da memória” (2013, p. 97). A partir dos trânsitos e Travessias de Kehinde/Luísa, o romance *Um defeito de cor* percorre boa parte do século XIX. O pensamento poético de Ana Maria Gonçalves capta a profusão do Diverso de culturas particulares em (in)confluências; revelando, por conseguinte, as contradições relativas ao imaginário do sistema mundial colonial/moderno. Por meio de seu romance narrado sob o ponto de vista de uma mulher negra, Ana Maria Gonçalves nos apresenta um retrato do período colonial desde uma perspectiva interna da colonialidade, desvelando suas contendas, opressões, tensões e fendas. Na realização de sua *visão profética do passado* (GLISSANT, 2005), a autora fortalece o processo de descolonização do nosso imaginário, abrindo caminhos para um presente-futuro de mais reciprocidade, justiça, dignidade e consagração do *em-comum* (MBEMBE, 2014).

No ensaio *A crítica da razão negra* Achille Mbembe ressalta que a verdadeira política da identidade não é a busca por uma essência ou autenticidade, mas “[...] consiste em incessantemente alimentar, actualizar e reactualizar as suas capacidades de auto-invenção” (2014, p. 297). O reconhecimento, conforme atestado por Alcione Correa Alves (2015a), de uma crescente abordagem da *reconstituição de histórias* por parte das literaturas negras femininas americanas não subsume a busca essencialista pela construção de novas imagens de corpos negros. Retomando a fotografia *Writtenonskin* (Escrito-na-pele) assinada por Berry Bickle (2005 *apud* FALL, 2010), que interpretamos como uma manifestação do fato de que o inventário da *razão negra* permanece simbolicamente arrolado ao corpo com fenótipo pele escura, enfatizamos que esta busca não enseja tomar o corpo negro como palimpsesto, forjando-lhe uma nova economia de sentidos. Mais do que pensar na rasura da razão negra, essas literaturas celebram o corpo negro livre de amarras, cuja identidade lança-se ao devir. Uma pessoa livre pode, antes de tudo, exercer plenamente a potencialidade de se auto-inventar. Trata-se da ação do corpo negro como instância criadora de sentidos, de desejos, andando com o palpitar do mundo. Ou seja, cabe ao movimento concernente a *ação* de reconstituição de histórias o caráter mais subversivo dessas literaturas, tendo em vista a extensão histórica da

razão negra que se esforça em reduzir o corpo negro como receptáculo de sentidos atribuídos exogenamente.

Em diálogo com o pensamento glissantiano, Mbembe (2014) assevera que a restituição (inclusa no mesmo campo semântico do termo ‘reconstituição’) e a reparação estão no centro da possibilidade da elaboração de uma consciência comum da totalidade-mundo, pois esses conceitos baseiam-se na compreensão de que cada pessoa é, de modo intrínseco, portadora de uma parte da nossa Humanidade. O processo de reconstituição de histórias, empreendido largamente pelas literaturas negras femininas americanas, confronta o fato de compartilharmos, mesmo sem querer, por força de uma insensibilização diante da repetição dos campos de devastação, uma habituação ao fluxo contínuo de mortos (GLISSANT, 2014). Glissant alerta que no mundo parece não haver mais do que três tipos de pessoas: “os que decidem, os que sofrem, os que olham e esquecem” (2014, p. 31). Essa habituação à morte das pessoas – seja de forma lenta, súbita, por asfixia ou delegada – é, para Mbembe (2014), corolário da falta de reconhecimento de uma humanidade comum em virtude das múltiplas formas de enfraquecimento das fontes pulsantes de vida em nome da ideia de raça ou de diferença.

O processo de reconstituição de histórias, que é fazer brotar a vida na matéria morta, explica as cicatrizes e feridas ainda abertas que impedem o reconhecimento de nossa humanidade comum. Conforme as palavras de Mbembe, “a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade” (2014, p. 305). Sob esses termos, compreende-se que a construção do comum vai ao encontro da habitação do Aberto – “o que é absolutamente diferente de uma atitude que pretende antes de mais enclausurar, permanecer enclausurado naquilo que, por assim dizer, nos é próximo” (MBEMBE, 2014, p. 305). Isto seria uma forma de *desaproximação* que, conforme Mbembe (2014), significa o contrário da *diferença*, uma vez que essa muitas vezes presume a classificação, a divisão e a exclusão. De fato, Glissant (2011) considera que consentir o direito a diferença não é suficiente, pois, antes disso, é necessário garantir o direito à opacidade. Diante da transparência preconcebida de modelos universais instituída prodigiosamente pelo Ocidente e imposto aos povos colonizados, a opacidade funciona como um princípio de não-reduzibilidade, garantindo, por conseguinte, a participação e a confluência. O princípio da opacidade sustenta-se na compreensão de que a Humanidade é uma parte intrínseca a cada um de nós, e, por conseguinte, torna-nos, de modo simultâneo, diferentes e semelhantes uns aos outros. Em outras palavras, a opacidade permite nos reconhecermos enquanto grupo comum a partir de uma semelhança paradoxal: somos todas/os diferentes. Glissant (2011) pontua que o direito à opacidade não significa ensimesmar-se, mas assegura a subsistência em uma singularidade irreduzível ao olhar exógeno. A ameaça da

imobilidade contida nas verdades absolutas conduz a restrições da abertura. Via de regra, a ação, individual ou coletiva, fundamenta a Relação. Em sua análise da noção glissantiana de Relação, Enilce Albergaria Rocha observa que “cada vez que um ‘indivíduo’ ou uma comunidade esforça-se em definir o seu Lugar na Relação, contribui para instaurar a *mouvance* na mentalidade geral, ou seja, para alterar as regras do que poderia tornar-se estável” (2002, p. 38, grifo da autora).

O processo de reconstituição de histórias por via do literário é uma estratégia de resistência não apenas à obliteração da historicidade das pessoas negras, como também à redução do corpo negro ao Transparente. Com efeito, remetemos ao excerto do romance *Ponciá Vicêncio* tramado em escrevivência por Conceição Evaristo (2003) e apresentado no início dessa seção. Trata-se do desfecho da obra, em que a narradora revela as descobertas de Luandi, irmão da protagonista: “Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás” (EVARISTO, 2003, p. 127). Em sua leitura de *Ponciá Vicêncio* à luz da concepção de estética da negritude de bell hooks, Denise Almeida Silva (2014) destaca a rememoração do passado como forma de iluminar o presente e transformar o futuro enquanto um dos elementos centrais do enredo. Conforme podemos observar no excerto apresentado, a redenção do personagem Luandir está vinculada ao empenho de construir a “história dos seus” e à ação contínua de decifrar o passado. O excerto apresentado possibilita a percepção de que a ação de reconstituição de histórias envolve a capacidade de auto-invenção e, por conseguinte, a capacidade de lançar-se em direção ao devir-mundo. Entretanto, como conciliar uma política da identidade pautada na capacidade de auto-invenção com o questionamento necessário a opacidade que, por sua vez, ativa a Relação? Nesse sentido, Glissant (2011) nos orienta à compreensão da impossibilidade de reduzir qualquer pessoa a uma verdade que não tenha sido concebida por ela mesma em conformidade com a opacidade de sua própria experiência, de seu tempo e de seu lugar.

Tendo em vista nosso atual contexto, em que as sensibilidades e consciências vêm sendo exacerbadas impetuosamente pelas reativações das violências manifestas e latentes, Glissant pondera que “[...] nossa maneira de existir no mundo é uma suspensão atual ou atualizada entre o impossível-de-conhecer de um início, de um puro começo, e o impossível-de-conceber de um fim inextricável. Ambos marcados pela violência” (2014, p. 222). Como resultado, almejamos obstinadamente frequentar o *Ser*. Mediante as análises realizadas do romance *Um defeito de cor* e considerando-o enquanto parte de um quadro mais amplo das literaturas femininas negro americanas, apresentamos a literatura, mais precisamente a *contrapoética* (GLISSANT, 1997a),

como uma via alternativa à compreensão do incognoscível de um começo absoluto. Pois, conforme já exposto, a contrapoética confronta a impossibilidade de uma coletividade exprimir-se em função da violência epistêmica levada a cabo pelas políticas coloniais europeias. Ao nos apresentar o porão do navio negreiro e a *plantation* como lugares de enunciação, o romance *Um defeito de cor* contraria a idealização de uma identidade cultural latino-americana haurida de uma Gênese única.

A partir da compreensão do porão do navio negreiro como *digênese*, constatamos que a ordem de poder inscrita no âmbito desse espaço nos revela o estabelecimento de uma soberania mediante o exercício do direito de matar. No cerne desse exercício do poder soberano está o fato de que o racismo fornece os critérios de escolha daqueles que devem ser eliminados, seja por meio da morte física, seja por meio da *muerte-en-la-vida* – que significa a perda do pertencimento à coletividade, a perda do direito ao próprio corpo e a perda do *status* político (MBEMBE, 2011). Diante desse quadro, é aparente que o processo de racialização não apenas organiza a população humana em subgrupos, como também promove a manutenção da necropolítica – cuja dinâmica abre espaço para a emergência do sistema moderno capitalista-mundial. Nas análises desenvolvidas contestamos a desumanização do corpo racializado por meio da discussão sobre as implicações da narração dos horrores da Travessia sob uma perspectiva marcada pela condição de *migrante nu*. A subjetividade do corpo carregado no porão do navio negreiro como parte do discurso narrativo foi averiguada no romance *Um defeito de cor* em conjunção com o relato autobiográfico de Mahommah Gardo Baquaque. Como resultado, compreendemos que a emergência de perspectivas desde corpos em condição de subalternidade abre espaço para o exercício dialógico da linguagem, contrariando o monologismo do poder hegemônico. Conforme as palavras de Frantz Fanon, “[...] falar é existir plenamente para o outro” (2008, p. 33), de modo que a surdez ideológica é uma estratégia de manutenção do poder hegemônico, pois ao negar a existência política dos sujeitos em condição de subalternidade, legitima formas de opressão e exploração. Ademais, ressaltamos que a produção literária de *sujeitas em-escrivência* – tais como Ana Maria Gonçalves, Maryse Condé e Luz Argentina Chiriboga – são oportunas à transgressão das perspectivas monológicas e contrariam o processo de narrativização da nação sob moldes homogeneizantes.

Malgrado as violências físicas e epistêmicas direcionadas aos migrantes nus, as experiências dolorosas da Travessia disseminaram os traços culturais dos povos da Diáspora negra, nos provocando a renunciar ao absoluto do *Ser* em favor do *ser em-*. Avaliamos que o reconhecimento de que as condições iniciais aos processos de crioulização nas Américas advêm de episódios que denotam uma derrota humana acelera nosso *dever-mundo* ao encontro da

diferença consentida e do *em comum*. No ensaio *Mémoires des esclavages* Glissant enfatiza que “o esforço empreendido para abordar ou captar ou compreender os sistemas de escravidão passados nos arma para enfrentar nossa realidade contemporânea” (GLISSANT, 2007, p. 83)⁹¹. Para Glissant, a barbárie da escravidão dos povos africanos e indígenas, como a memória de todo massacre ou todo genocídio, importa ao equilíbrio do mundo. Não porque a memória nos é indispensável, nem porque a moralidade nos exige, mas porque, em função das fraquezas irreparáveis, a memória é convertida em espectros que assobram a nossa existência (GLISSANT, 2007). Conforme observa a narradora de *Ponciá Vicêncio*, mencionado romance de Conceição Evaristo: “[...] enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de outro destino” (2003, p. 126). Assim, presumimos a relevância das obras literárias que reúnem os traços mnemônicos das experiências históricas que envolvem escravizados, africanos reinventados na Diáspora e seus descendentes, a exemplo dos romances *Ponciá Vicêncio* e *Um defeito de cor*, na conversão do sofrimento em sopro libertado.

Pontuamos que as propostas de estudo dos processos de criouliização nas Américas subsumem a compreensão das (trans)formações de nossa identidade cultural a partir de um “[...] processo vivenciado na dor do tráfico, no aviltamento, humilhação e aniquilamento das culturas indígenas e africanas que foram submetidas à opressão exercida pelos diversos sistemas colonialistas e escravagistas implementados nas Américas” (ROCHA, 2016). Nesses termos, os aportes culturais africano e indígena não podem ser pensados sob as formas de colaboração e contribuição, nem podem ser destacados mediante suas integrações ao grupo cultural hegemônico, porquanto tais abordagens encobririam as violências que objetivam a destituição física e moral daqueles pertencentes aos grupos culturais subalternizados em função da hegemonia de um grupo etnorracial específico. Nos estudos dos processos de (trans)formações culturais nas Américas é recorrente a celebração das misturas e mesclas culturais, enquanto pouco espaço é dedicado ao questionamento das devastações físicas inauditas e dos incalculáveis crimes e carnificinas decorrentes da expansão e da brutalidade europeia no mundo. Por vezes, não há sequer o questionamento quanto à durabilidade e condições de permanência das hierarquias estruturadas em torno da ideia de raça. É justamente nas experiências e sensibilidades históricas que, a despeito das violências de anulações físicas e epistêmicas, resistiram à ordem cultural dominante que podemos captar os ritmos das renovações das mentalidades e, por conseguinte, das culturas em movimento, e em Relação.

⁹¹ Nossa tradução do original: *L'effort accompli pour aborder ou saisir ou comprendre les systèmes d'esclavage passés nous arme pour affronter notre réel contemporain.*

Além disso, consideramos que o pensamento glissantiano nos impulsiona à percepção de que qualquer idealização de identidade cultural latino-americana que não esteja ancorada no Diverso, mesmo que em meio a tensões e disputas, será uma idealização infundada ou incompleta, pois extirpada de uma parte de si mesma.

A partir da compreensão do antro da *plantation* como *digênese* percebemos que esse sistema social ainda não foi completamente superado. Enquanto Patricia Hill Collins (2015) toma a *plantation* como metáfora para refletir sobre a opressão institucional na atualidade, Grada Kilomba (2010) a utiliza como metáfora para aludir à atualização do passado traumático por meio dos rotineiros episódios de racismo ocorridos em variados contextos sociais. Não obstante, Glissant assegura que mesmo configurando um espaço fechado e rigidamente hierarquizado, no antro das *plantations* nosso imaginário resistiu à cristalização em uma memória única, argumentando que o caráter trêmulo, frágil e imperioso dos traços culturais dos povos da Diáspora negra explica a renovação das mentalidades e a composição de valores imprevisíveis que dinamizaram os processos de criouliização nas Américas. Para mencionar um exemplo pontual, destacamos a *prática desviante* (ALVES, 2012a) da protagonista ao adotar um nome que seria reconhecido na *plantation* como cristão (Luísa) e conservar secretamente o nome de origem iorubá (Kehinde) para apresentar-se ao sagrado e ao secreto.

No centro do regime de extorsão da força de trabalho e (re)produção da mais-valia absoluta (IANNI, 1978), Kehinde/Luísa é estuprada pelo senhor branco, e desse ato de violência nascerá seu primeiro filho. Um dado significativo apresentado no estudo realizado é a compreensão de que a perspectiva fornecida por Kehinde/Luísa – ancorada nas experiências e, por conseguinte, nas violências e resistências vivenciadas desde um corpo negro, feminino e escravizado – sobre o espaço da *plantation* habilita ressignificações de imagens que reificam o corpo da mulher negra, subtraindo a força simbólica das pretensas justificativas às práticas de violência e abuso ao corpo feminino. A protagonista de *Um defeito de cor* – que, como apontamos anteriormente, pode ser compreendida como uma versão da heroína Luíza Mahin, provável mãe do poeta, advogado, jornalista e abolicionista Luiz Gama – recusa o papel da mulher enquanto personificação do lugar de passividade abjeta e assume-se como espaço de resistência e enfrentamento à univocidade cultural. Sob esses termos, torna-se notório que Kehinde/Luísa rompe com o arquétipo do corpo feminino submisso, passivo e inerte ante a pretensa virilidade do europeu. À vista disso, percebe-se que a literatura pode potencializar a compreensão de que as práticas sociais hauridas no racismo e no sexismo não são naturalmente dadas, fora que a (re)semantização do papel feminino nas construções de nossa identidade cultural amplia o nosso imaginário, fortalecendo-nos coletivamente.

Ao nos conceder a oportunidade de participar do enredo narrado ocupando o papel de Omotunde – filho da contradição a ser superada – Ana Maria Gonçalves nos convoca a refletir sobre o mundo contemporâneo desde uma perspectiva ancorada na experiência da Diáspora negra. Com efeito, é possível inferir que para superar a centralidade da ideia de raça na estruturação de nossa sociedade, temos que buscar intensamente a justiça, a restituição e a reparação. A voz memorialística de Kehinde/Luísa rasura a ordem gnoseológica dominante – que respalda processos de exclusão dos grupos marcados pela *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003) – orientando uma compreensão de identidade cultural latino-americana enquanto tributária das Relações entre as coletividades aqui inscritas. Mesmo em um meio hostil, a trajetória de Kehinde/Luísa é marcada por intensos deslocamentos geográficos e culturais, sem que sejam, entretanto, cristalizados ou extinguidos os *traços* culturais referentes à sua ancestralidade. Diante da voz memorialística dessa protagonista nos reconhecemos como herdeiros do período colonial e do sistema escravista e, por conseguinte, reconhecemos que precisamos acertar as contas da nossa herança comum.

Com base no estudo desenvolvido, destacamos que os desafios às construções de uma identidade latino-americana que não subtraia o nosso Diverso passam necessariamente pela superação do ideário escravista mantido por força do poder colonial. Durante o percurso empreendido nos esforçamos para ir além dos padrões hegemônicos e normativos de narrativização da nossa coletividade, pois aprimorar nossos ideais é o passo inicial para aprimorarmos nossa capacidade de agir e provocar as mudanças necessárias para uma comunidade mais justa. O romance *Um defeito de cor* destaca-se pela valorização das referências culturais *Africanas*⁹² – perceptíveis desde as linhas iniciais do enredo – contrariando o etnocentrismo hegemônico que se empenha em fixar os valores de uma cultura específica como absolutos. Em outras palavras, as formas de resistência inscritas na narrativa contada sob o ponto de vista de uma mulher negra, no seio de uma sociedade escravocrata, impelem à valorização do aporte cultural africano e, como consequência, promovem o equilíbrio e a intervalorização dos distintos aportes que assinalam nossa identidade cultural.

Glissant apresenta a noção de crioulização como forma de designar os processos nos quais elementos culturais heterogêneos são postos em Relação, ressaltando que tais processos preveem a intervalorização e a porosidade entre os aportes culturais distintos, “porque a

⁹² Tomamos o proposto por Elisa Larkan Nascimento, que apresenta o termo *Africana* – grafado com inicial maiúscula e em itálico – não em referência ao feminino do termo “africano”, mas como forma derivada do plural em latim, referindo-se “a tudo aquilo que diz respeito ao conjunto formado pela África e sua diáspora” (2008, p. 33).

crioulização supõe que, os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente ‘equivalentes em valor’” (GLISSANT, p. 21, 2005, grifo do autor). Desse modo, ante a impossibilidade de uma equivalência de valores entre os aportes culturais em Relação, Glissant aponta que o processo de crioulização “deixa um resíduo amargo, incontrolável” (2005, p. 21). Ou seja, é oportuno reavaliarmos as formas nas quais cada grupo está inscrito em nossas compreensões de coletividade, de forma que possamos promover a valorização do nosso Diverso e, por conseguinte, termos condições de superar definitivamente a edificação de uma soberania genocida e as configurações sociais concernentes à *plantation*. Conforme as palavras de Glissant, “urge para cada um de nós mudar suas maneiras de conceber, viver e reagir nesse mundo” (2014, p. 25). Trata-se de uma arrastada mudança nas mentalidades, mas embora o impacto dos processos de crioulização sobre as identidades possam parecer imperceptíveis, seu efeito é contínuo e profundo (GLISSANT, 2005).

A leitura do romance *Um defeito de cor* à luz de nossa apropriação das premissas glissantianas – de modo a compreender esse romance enquanto prefácio às literaturas americanas e como parte rizomática de um entrecruzamento contínuo de valores – nos permitiu estabelecer conexões com outras obras literárias envolvidas na acumulação dos traços mnemônicos disseminados na Diáspora negra, possibilitando identificar diferentes formas de agenciamento político e percepções assumidas diante dos problemas que nos colocam, considerando-se a amplitude geopolítica do lugar latino-americano, sob um horizonte comum. Outrossim, estabelecemos conexões entre a literatura e algumas das circunstâncias históricas e políticas que repercutem nas projeções do nosso imaginário coletivo e, conseqüentemente, em nossas dinâmicas sociais. Diante desse quadro, e considerando o repertório literário somado à obra *Um defeito de cor* ao longo de nossa leitura, pontuamos que se a literatura pode ser considerada uma ferramenta de dominação hegemônica, ela pode, igualmente, ser considerada como espaço de enfrentamento e resistência à dominação mesma. Embora nossa hipótese tenha sido confirmada, não deixamos de entender que o potencial simbólico do texto literário por si não é suficiente para resolver as violências epitémicas e as práticas sociais hauridas no racismo estrutural, mas contribui expressivamente para manter aberta a cadeia de significantes, de modo a acrescentar fios à trama de enunciados que tecem e dinamizam as Relações. Considerando as reflexões apresentadas, propomos avançar esse debate em direção às condições de possibilidade a uma epistemologia da Teoria Literária desde um lugar de enunciação americano, visto que os estudos no campo literário realizados somente sob bases teóricas centro-europeias podem, porventura, invalidar o potencial de nossas literaturas em promover importantes reinvenções geopolíticas e geoculturais, especialmente as literaturas negras femininas americanas.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. *Iracema: lenda do Ceará*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ática, 1997.
- ALVES, Alcione Correa. Violência epistêmica e enunciação de sujeitas negras em uma interpretação de Nancy Morejón. *Revista Língua & Literatura*. v. 19, n. 33, p. 165-191, jan./jun. 2017b.
- ALVES, Alcione Correa. O paradoxo de Córdoba: sujeito cognoscente e violência epistêmica. *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande, v. 1, p. 9-24, jan./jul. 2017a.
- ALVES, Alcione Correa. Astérion joga xadrez no labirinto. In: MACHADO, Rodrigo Vasconcelos (Org.). *Panorama da Literatura Negra Ibero-americana*. Curitiba: Imprensa UFPR/SCHLA, 2015a, v. 01, p. 298-323.
- ALVES, Alcione Correa. Teseo, el laberinto y su nombre. In: Daniela Pilar Paruzzo. (Org.). *II Jornadas Internacionales Fronteras, Ciudadanía y Conformación de Espacios en el Cono Sur*. 1. ed. Río Cuarto: UniRío Editora, 2015b, v. 1, p. 405-415.
- ALVES, Alcione Correa. Notas introdutórias sobre a noção de ancestras em Yolanda Arroyo Pizarro. In: MENDES, Algemira de Macêdo; LOPES, Sebastião Alves Teixeira. (Org.). *Teias e tramas: literaturas e discursos de gênero*. 1. ed. Teresina: Edufpi, 2015c, v. 1, p. 14-31.
- ALVES, Alcione Correa. Mulheres deixam traços nas águas? *Organon* (UFRGS), Porto Alegre, v. 29, n. 57, p. 77-98, jul./dez. 2014a.
- ALVES, Alcione Correa. Teseu o labirinto e seu nome: Ser e processo em Édouard Glissant. In: _____; BEZERRA, Rosilda Alves; SOUZA, Elio Ferreira de; WALTER, Roland (Org.). *Entre centros e margens: literaturas afrodescendentes da diáspora*. Curitiba: CRV, 2014b. p. 169-184.
- ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome: sobre o lugar de enunciação às literaturas africanas contemporâneas. *Boitatá*, Londrina, n.17, p. 101-116, jan./jul. 2014c.
- ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome: notas sobre duas passagens do *Cahier d'un retour au pays natal*. *Verbo de Minas*, Juiz de Fora, v. 15, n. 25, p. 5-18, jan./jul. 2014d.
- ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome: conhecimento é resistência. *Caligrama: Revista de Estudos Românicos*, v. 18, n. 1, p. 163-183, 2013a.
- ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome: prefácio e enunciação nas literaturas negras americanas. III ENCONTRO INTERNACIONAL DE LITERATURA, HISTÓRIAS E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS E AFRICANAS: NARRATIVAS E IDENTIDADES CULTURAIS – ÁFRICA BRASIL. Anais... Teresina: UESPI, 2013b.
- ALVES, Alcione Correa. *'Mon nom, je l'habite tout entier': littérature-monde en français e seus lugares de enunciação*. 2012. 208 f. Tese (Doutorado em Literatura Francesa e

Francófonas) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012a.

ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome. *Guavira Letras*, Três Lagoas, n. 15, p. 177-183, ago./dez. 2012b.

ALVES, Alcione Correa. Teseu, o labirinto e seu nome: o nome enquanto instância de construções identitárias. *Letras em Revista*, Teresina, v. 02, n. 02, p. 69-80, jul./dez. 2011.

ALVES, Alcione Correa. Desvio (Détour). In: BERND, Zilá (Org). *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Litteralis, 2010. p.129-145.

ALVES, Alcione Correa. *Teseu: o labirinto e seu nome*. Projeto de Pesquisa (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2009.

ALVES, Miriam. Mahin amanhã [poesia]. In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros 9*. São Paulo: Ed. dos Autores, 1998.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Decolonialidade de corpos e saberes: Ensaio sobre a diáspora do eurocentrado. In: _____. *Memórias Acoradas em Corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013. p. 239-281.

AFREAKA. Grande Mesquita de Porto Novo, Benim. [website]. Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/notas/projeto-de-restauro-busca-preservar-arquitetura-benim/>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 08, n. 16, mar./ago. 1988, p. 269-284. (Apresentação de Silvia Hunold Lara, tradução de Sonia Nussenzweig).

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. *Biography of Mahommah G. Baquaqua: A Native of Zoogoo, in the Interior of Africa*. Edição e compilação de Samuel Moore. Detroit: George E. Pomery And Co., Tribune Office, 1854.

BENÍTEZ-ROJO, Antonio. La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña. *Cuadernos hispano-americanos*, Madrid, n. 429, mar. 1989, p. 115-132. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccz3z8>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

BERGÉ, Pierre; POMEAU, Yves; DUBOIS-GANCE, Monique. *Dos ritmos ao caos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

BERND, Zilá. Romance memorial (ou familiar) e memória cultural: a necessidade de transmitir em *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves. *Organon*, Porto Alegre, v. 29, n. 57, p. 15-27, jul./dez. 2014.

BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

BERND, Zilá. O elogio da crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 99-111.

BERND, Zilá. Identidades compósitas: Escrituras híbridas. *Matraga*, Rio de Janeiro, n. 12, 1999.

BHABHA, Homi K. O compromisso com a teoria. In: _____. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Correa. Enunciar desde nossos lugares, “para que nuestra identidad no se vaya al abismo”. *Signo*, Santa Cruz do Sul, v. 40, n. 69, p. 88-99, jul./dez. 2015.

BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Correa. Enunciando desde um lugar rizomático: *Um defeito de cor como prefácio as Américas*. In: IV CONGRESO INTERNACIONAL CIENCIAS, TECNOLOGÍAS Y CULTURAS. DIALOGOS ENTRE LAS DISCIPLINAS DEL CONOCIMIENTO. Hacia una internacional del conocimiento, Simpósio 65: La literatura latinoamericana como identidad discursiva y aporte a la narración de la historia de nuestra América, 2015, Comunicação oral... Santiago (Chile).

BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Correa. Processos de crioulização na obra *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves. In: III ENCUESTRO DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y TECNOLÓGICAS PARA LA INTEGRACIÓN DE LA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE - Internacional del Conocimiento: Diálogos en nuestra América, Simpósio 32: Afrolatinidades e diásporas do Atlântico, v.32. p. 2660 - 2668. 2015, Anais... Goiás-GO.

BOSI, Alfredo. Sob o signo de Cam. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 246-272.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 7-16.

BRASIL. Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF, jan., 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 20 ago. 2009.

CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. In: _____. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ed. Ática, 1989, pp. 163-180.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: _____; GOMES, Paulo Emílio Salles; PRADO, Décio de Almeida & ROSENFELD, Anatol. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspetiva, 2007. p. 51-80.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, n. 01, v. 08, p. 607-630, jan./jun. 2010.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Geledés Instituto da Mulher Negra*, São Paulo, 06 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

CARVALHO, Jéssica Catharine Barbosa de; ALVES, Alcione Correa. Representações da mulher negra nos romances *Úrsula e Eu, tituba, feiticeira... Negra de Salem. Verbo de Minas*, Juiz de Fora, v. 15, n. 26. p. 16-30, ago./dez. 2014.

CARVALHO, José Jorge de. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. *Cinética: revista eletrônica*, Rio de Janeiro, p. 1-14, jan. 2008.

CARVALHO, Livia Maria da Costa. *A criouliização em Martinica: leituras sobre identidade cultural, memória e território no romance Texaco*. 2014. 81 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2014.

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: _____. SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 253-272.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CHIRIBOGA, Luz Argentina. *Jonatás y Manuela*. 2. ed. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: MORENO, Renata (Org.). *Reflexões e práticas de transformação feminista*. São Paulo: SOF, 2015. Coleção Cadernos Sempre Viva. Série Economia e Feminismo, 4. p. 13-42.

CONDÉ, Maryse. *Eu, Tituba, Feiticeira... Negra de Salem*. Tradução de Angela Melim. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CONDURU, Roberto. Entre a cabeça e a terra – arquitetura dos agudás no golfo do Benim. *Arte & Ensaio*, n. 24, p. 145-161, ago. 2012.

CÓRDOBA, Jenny de la Torre. África mía [poesia]. In: ESCOBAR, Guiomar; ZAMORANO, Alfredo (Org.). *Antología de Mujeres Poetas afrocolombianas*. Bogotá: Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Ministério de Cultura, Tomo XVI, 2010. p. 279-280.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Violencias encubiertas en Bolivia. In: _____. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada Salvage, 2010. p. 33-64.

CUTI, (Luiz Silva). *Literatura Negro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2012.

DALCOM JÚNIOR, Marcelo Cruz. *Nas entrelinhas de um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves*. 2013. 80 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013.

DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: poética e política*. São Paulo: ANNABLUME / CAPES, 1995.

DEFEITO. In: DICIONÁRIO infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionários/lingua-portuguesa/defeito>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: _____. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 10-36.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. Hors Livre - préfaces. In: _____. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

DUARTE, Eduardo de Assis. Na cartografia do romance afro-brasileiro, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. In: TORNQUIST, C. S. et al. (Org.). *Leituras da resistência: corpo, violência e poder*. Florianópolis: Mulheres, 2009, p. 325-348. Disponível em: <<http://150.164.100.248/literafro/data1/autores/23/anamariacritica03-2.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2016.

DUARTE, Eduardo de Assis. 2005. Literatura e Afro-descendência. In: _____. *Literatura, política, identidades: ensaios*. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 2005. p. 113-131.

DUQUE, Jaime Mejía. Nicolás Guillén: del son, a la polifonía. *Suma Cultural*, Bogotá, n. I, mar. 2000, p. 1-63.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-53.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana: De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*. México: Editorial Edicol, 1977. v. III, tomo 6. (Colección Filosofía e Liberación Latinoamericana).

ESTERMANN, Josef. ¿Cosmovisión, mito, pensamiento o filosofía? In: _____. *Filosofía Andina*. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. 2. ed. La Paz: ISEAT, 2006. p. 17-55.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

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, 2007.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Ideia: Editora Universitária - UFPB, 2005, p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003.

FALL, N'Goné. Criando um espaço de liberdade: mulheres artistas de África. *Artafrica*, Tradução de Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa, 2010. [website]. Disponível em: <<http://artafrika.letras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714e00729196.pdf>>. Acesso em: 05 jan 2017.

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

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: _____. *Em defesa da revolução africana*. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980. p. 32-48.

FERREIRA, Ligia Fonseca. Luiz Gama por Luiz Gama: Carta a Lúcio de Mendonça. *Teresa revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 8-9, p. 301-321, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

FIGUEIREDO, Eurídice; NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Identidade Nacional e Identidade Cultural. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010. p. 189-206.

FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. Tradução de Carlos Mendes Rosa. São Paulo: Summus, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GALEANO, Eduardo. Introducción - Ciento veinte millones de niños en el centro de la tormenta. In: _____. *Las venas abiertas de América Latina*. 76. ed. revisada e corrigida. México: Siglo veintiuno editores, 2004.

GALEANO, Eduardo. *A descoberta da América (que ainda não houve)*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1990.

GALINDO, María. Ponemos el cuerpo. In: MUJERES CREANDO. *La virgen de los deseos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005. P. 201-2015.

GAMA, Luís. Carta de Luís Gama a Lúcio de Mendonça. [São Paulo, 25 jul. 1880]. *Novos Estudos*, n. 25, São Paulo, CEBRAP, out., 1989.

GENETTE, Gerard. *Palimpsestos: a literatura de segunda mão*. Extratos traduzidos por Luciene Guimarães e Maria Antonia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: Edufmg, 2006. Disponível em: <<https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3032/GENETTE-Gerard-Palimpsestos.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

GLISSANT, Édouard. *O pensamento do tremor*. La cohée du lamentin. Tradução de Enilce do Carmo A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Gallimard/Editora UFJF, 2014.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução de Manuela Mendonça. Lisboa: Porto, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Philosophie de la Relation*. Montréal: Gallimard, 2009.

GLISSANT, Édouard. *Mémoires des esclavages*. Gallimard / La Documentation française: Paris, 2007.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. O mesmo e o diverso. In: BERND, Zilá (Coord.). *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Tradução de Normélia Parise. Porto Alegre: UFRGS, 2001. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/>>. Acesso em: 28 out. 2014.

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Montréal: Gallimard, 1997a.

GLISSANT, Édouard. *Traité du Tout-Monde*. Montréal: Gallimard, 1997b.

GLISSANT, Édouard. Espaço fechado, palavra aberta. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 159-169, 1989. (Tradução de Diva Barbaro Damato).

GONÇALVES, Aline Najara da Silva. *Luiza Mahin entre ficção e história*. 2010. 98 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado da Bahia. Salvador: 2010.

GONÇALVES, Ana Maria. *Depoimento gravado no espaço Itaú Cultural de Literatura*. FLIP - parte 1 / 4. Gerente do Núcleo de Audiovisual e Literatura: Claudiney Ferreira. Coord. de conteúdo audiovisual: Kety Fernandes Nassar. Prod. audiovisual: Paula Bertola. Captação, edição e entrevista: Douglas Lambert. Paraty: FLIP, 2016. 1 vídeo (2 min 10s), som, cor.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Afro-Ásia*, n. 45, 2012, p. 25-65.

GUERRA, Lucía. De brujas y de mártires. In: _____. *Frutos Estraños*. 2. ed. Santiago: Editorial Cuarto Propio: 2006. p. 47-66.

GUILLÉN, Herederos de Nicolás. El apellido [poesia]. In: _____. *Obra Completa*. Tomo I. 4. ed. La Habana: 2011.

GURAN, Milton. Agudás - de africanos no Brasil a 'brasileiros' na África. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2000, p. 415-424.

HARDT, Michael. Introdução: Hegel e as Fundações do Pós-Estruturalismo. In: _____. *Gilles Deleuze - um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 7-16.

HERRERA, Lorena Torres. Siempre presentes [poesia]. In: ESCOBAR, Guiomar; ZAMORANO, Alfredo (Org.). *Antología de Mujeres Poetas afrocolombianas*. Bogotá: Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Ministério de Cultura, Tomo XVI, 2010. p. 427-429.

HOOKS, bell. *Não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismo*. Tradução livre para a Plataforma Gueto, 2014.

HOOKS, bell. A teoria como prática libertadora. In: _____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. 83-104.

IANNI, Octavio. Escravidão e capitalismo. In: _____. *Escravidão e racismo*. Hucitec: São Paulo, 1978. p. 03-50.

KANOR, Fabienne. *Humus*. Paris: Gallimard, 2006. (Continents noirs).

KILOMBA, Grada. Decolonizing the self. In: _____. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. Auflage, 2010. p. 131-145.

KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf; CURTIN, Philip D. A diáspora africana. In: AJAYI, J. F. Ade (Ed.). *História da África VI: África do século XIX à década de 1880*. Tradução de David Yann Chaigne et al. Brasília: UNESCO, 2010. p. 875-904.

LEAL, Lana Kaíne. “*De la Barbarde, à l’Amérique et Retour*”: memória, resistência e construções identitárias em diáspora no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé. 2016. 88 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina: 2016.

LE CODE NOIR. Édit du roi sur les esclaves des îles de l’Amérique. Mars 1685, à Versailles. Disponível em: <http://sitecon.free.fr/Data/PDF/Le_Code_noir.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2017.

LIMA, Dulcilei da Conceição. *Desvendando Luíza Mahin: um mito libertário no cerne do Feminismo Negro*. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura, Universidade Prebiteriana Mackenzie, São Paulo: 2011.

LOPES, Nei. *Dicionário da antiguidade africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: Ministério de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <<http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm>>. Acesso em: 13 set. 2016.

MAR DO CARIBE. *Google maps*. 1 imagem de satélite. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

MAR MEDITERRÂNEO. *Google maps*. 1 imagem de satélite. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.

MARX, Karl. A assim chamada acumulação primitiva. In: _____. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 785-833.

MATIJASCIC, Milko; SILVA, Tatiana Dias (Ed.). *Situação social da população negra por estado*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: IPEA, 2014.

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

MBEMBE, Achille. *Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*. Tradução [do francês para o espanhol] e edição de Elisabeth Falomir. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2011.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: _____ (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. p. 9-19.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Tradução de Silvia Jawerbaum e Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Org.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MOREJÓN, Nancy. Lengua, cultura y transculturación en el Caribe: unidad y diversidad. *Temas*, n. 6: 8-22, p. 3-7, abr./jun. 1996.

MUJERES CREANDO. *Ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista*. 2010. 1 gravura. Disponível em: <http://www.elconfidencial.com/cultura/2015-02-23/mujeres-creando-20-anos-contra-la-autoridad_715427/>. Acesso em: 21 mar. 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significados e intenções. In: _____ (Org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-54.

NAVARRO, Márcia Hoppe. El mito de la Malinche en la obra reciente de escritoras hispanoamericanas. *Mitologías Hoy*, Barcelona, n. 04, inverno 2011, p. 05-14.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, ano X, n. 2, p. 346-361, jun. 2007.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Padre José Maurício: “dispensa de cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa. In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados – séc. XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. p. 51-66.

OLIVEIRA, Jônata Alisson Ribeiro de. *A resistência ao olho do poder: rastro, gênero e colonialidade no romance Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salem*, de Maryse Condé. 2016. 82 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina: 2016.

OYAMA, Maria Helena Valentim Duca. *O Haiti como locus ficcional da identidade caribenha: olhares transnacionais em Carpentier, Césaire e Glissant*. 2009. 165 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói: 2009.

PALERMO, Zulma. Una violencia invisible: la “colonialidad del saber”. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, n. 38, p. 79-88, ano 2010.

PALMER, Margarita Mateo, ÁLVAREZ, Luis Álvarez. *El Caribe en su discurso literário*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2004.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino: Desde el Feminismo Comunitario*. 2. ed. México: El Rebozo, 2014. (Obra produzida no âmbito do coletivo “Mujeres Creando Comunidad”).

PARÉS, Luis Nicolau. Antes dos Orixás. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n. 06, dez. 2005.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. [Versão eletrônica]. Disponível em: <<http://www.hacer.org/pdf/Paz00.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

PIZARRO, Ana. Tituba y Kehinde: la lengua, la escucha, la mirada. In: MENDES, Algemira de Macêdo; CARVALHO, Diógenes Buenos Aires de; Zinani, Cecil Jeanine Albert (Org.). *Literatura e Gênero: alteridade e poder (des)construindo paradigmas*. Teresina: EDUFPI, 2016, p. 15-30.

PIZARRO, Yolanda Arroyo. Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. *Cruce* [revista on-line], Caracas, 2011. Disponível em: <<http://revista.cruce.com/letras/item/1559-hablar-de-las-ancestras-hacia-una-nueva-literatura-insurgente-de-la-afrodescendencia>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

REIS, João José dos. Perfis malês: a liderança. In: _____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 283-304.

ROCHA, Enilce Albergaria. O processo de criouliização e a estética barroca em Édouard Glissant. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues (Org.). *Das Margens*. Rio Branco: Nepan Editora, 2016. p. 139-149.

ROCHA, Enilce Albergaria. A noção de Relação em Édouard Glissant. *Ipotesi* – revista de estudos literários, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 31-39, 2002.

RODRIGUES, Jaime. *Navios negreiros: imagens e descrições*. In: _____. De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 131-158.

ROSSINI, Tayza Cristina Nogueira. No limiar da História e do romance: diáspora e representação das diferenças culturais nos corpos e identidades em conflito. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*, v. 16, n. 27, jul./dez., 2015, p. 173-192.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Sandra Maria. *Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves: ficção, história, espacialidade e escritura num romance afro-brasileiro*. 2014. 107 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Mulheres reescrevendo a nação. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 84, jan. 2000.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Cânone e contra-cânone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro. In: CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL - Editora da Unissinos, 1996, p. 115-121.

SCHURMANS, Fabrice. Fabienne Kanor e Toni Morrison, escritoras do Atlântico: Escrever para transformar a vala comum em cemitério. *Configurações*, v. 17, p. 153-166, 2016.

SILVA, Assunção de Maria Souza e. Entrançados dizeres poéticos femininos: Breve leitura de poemas de Conceição Lima (São Tomé) e Miriam Alves (Brasil). *Revista África e Africanidades*, ano 2, n. 6, p. 01-09, ago. 2009.

SILVA, Denise Almeida. Notas em torno de uma arte negra, estranha e oposicional: *Ponciá Vicêncio*. In: ALVES, Alcione Correa; BEZERRA, Rosilda Alves; SOUZA, Elio Ferreira de; WALTER, Roland (Org.). *Entre centros e margens: literaturas afrodescendentes da diáspora*. Curitiba: CRV, 2014. p. 37-53.

SILVA, Liliam Ramos. *Recordar para (re)contar*: representaciones de la protagonista negra en tres novelas históricas hispanoamericanas. 2015. 258 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2015.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*, n. 17, p. 57-71, 1996.

SOBRE A SANKOFA. *Sankofa*: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano IX, n. XVI, p. 05, jan. 2016.

SOUZA, Elio Ferreira de. A carta da escrava ‘Esperança Garcia’ de Nazaré do Piauí: uma narrativa de testemunho precursora da literatura afro-brasileira. *Literafro*: Portal da Literatura Afro-Brasileira, n. 20, jun./jul. 2016.

SOUZA, Elio Ferreira de. *Poesia negra das Américas*: Solano Trindade e Langston Hughes. 2006. 369 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2006.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*: a vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Translator’s Preface. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. ix-lxxxvii.

TIRADO, Pulido Genara. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, v. XXIV, p. 173-201, 2009.

THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. Análise do tráfico de *escravos* – estimativas. [website]. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

TODOROV, Tzvetan. Compreender, tomar e destruir. In: _____. *A conquista da América*: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martin Fontes, 1996. p. 151-174.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. *Revista USP*, 151-158, jun./ago. 1999.

WALSH, Catherine. “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y Emancipación*: Revista latinoamericana de ciencias sociales, Buenos Aires, CLACSO, ano II, n. 3, p. 95-124, 1. sem. 2010.

WALSH, Robert. *Secção transversal de um navio negreiro*, em *Notes of Brazil in 1828 and 1829*. 1830. 1 gravura. Disponível em: <<http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47da-7508-a3d9-e040-e00a18064a99>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

WALTER, Roland. Entre mares e lares: a poética da (des) locação na literatura do arquipélago caribenho. *Revista Brasileira do Caribe*, São Luís, v. XVI, n. 30, p.13-46, jan./jun., 2015.

WALTER, Roland. Violência e trauma: mapas do corpo negro. In: _____; ALVES, Alcione Correa; BEZERRA, Rosilda Alves; SOUZA, Elio Ferreira de (Org.). *Entre centros e margens: literaturas afrodescendentes da diáspora*. Curitiba: CRV, 2014. p. 143-153.

WALTER, Roland. Traços-memórias na literatura das Américas. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 15-01, jan./jun. 2013, p. 13-28.

WALTER, Roland. Édouard Glissant: in memoriam. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABECAN: 20 ANOS DE INTERFACES BRASIL-CANADÁ, XI. Anais... Salvador: UFBA, 2011.

WALTER, Roland. Tecendo identidade, tecendo cultura: os fios da memória na literatura afrodescendente das Américas. In: XI CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC: TESSITURAS, INTERAÇÕES, CONVERGÊNCIAS. Anais... São Paulo: USP, 2008.