

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE ARTES E LETRAS  
BACHARELADO EM LETRAS – PORTUGUÊS/LITERATURAS**

Elinês Dias Benedetti

**A PROTAGONISTA E SUAS FACETAS,  
EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES:  
A (RE)EXISTÊNCIA DE UMA AFRODESCENDENTE**

Santa Maria, RS  
2023

Elinês Dias Benedetti

**A PROTAGONISTA E SUAS FACETAS,  
EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES:  
A (RE)EXISTÊNCIA DE UMA AFRODESCENDENTE**

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Letras – Português e Literaturas, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Bacharel em Letras**.

Orientador Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

Santa Maria, RS  
2023

Elinês Dias Benedetti

**A PROTAGONISTA E SUAS FACETAS,  
EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES:  
A (RE)EXISTÊNCIA DE UMA AFRODESCENDENTE**

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Letras – Português e Literaturas, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Bacharel em Letras**.

Aprovada em [dia] de [mês] de 2023.

Orientador Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

Santa Maria, RS  
2023

[...]  
Reservaram para nós  
Os lugares mais sórdidos  
As ocupações mais degradantes  
Os papéis mais sujos  
E nos disseram:  
- Riam! Dancem! Toquem!  
Cantem! Corram! Joguem!

E nós rimos, dançamos, tocamos,  
Cantamos, corremos, jogamos.  
Agora chega!

(LOPES, 2014, p.32)

## RESUMO

### A PROTAGONISTA E SUAS FACETAS EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES: A (RE)EXISTÊNCIA DE UMA AFRODESCENDENTE

AUTORA: Elinês Dias Benedetti

ORIENTADOR: Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

O objetivo desta monografia é apresentar uma análise do desenvolvimento da personagem Kehinde, do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006), e de suas diferentes facetas de (re)existência que surgem no transcorrer do romance. A obra em questão é narrada por Kehinde, que narra a sua vida, desde sua captura em África, quando é tornada escravizada, até voltar à sua terra natal, como retornada. A protagonista, ao narrar suas memórias, reconstrói o Brasil escravista do século XIX, que é descrito através de sua perspectiva. Esse romance memorialístico escrito por Gonçalves traz-nos uma personagem que, ao chegar ao Brasil, é renomeada como Luiza, e se identificará tanto com sua brasilidade quanto com sua afrodescendência, no que se refere ao lugar que habita e à religião que professa, ao mesmo tempo em que a narrativa apresenta os diferentes recursos de Kehinde para (re)existir. A fim de melhor compreender a obra e o processo de desenvolvimento da personagem Kehinde/Luiza, e verificar a pertinência das questões propostas, buscamos o aporte da teoria da narrativa (BAL, 2021) e de outras problematizações referentes à afrodescendência e à diáspora africana. Acreditamos que seja possível identificar uma construção prismática da protagonista em seu desenvolvimento, tendo em vista que ela habita o entrelaçamento de duas culturas distintas e precisa resistir e sobreviver às adversidades de ambas.

**Palavras-chave:** *Um defeito de cor*; teoria da narrativa; personagem; resistência; afrodescendência.

## ABSTRACT

### THE PROTAGONIST AND HER FACETS IN *A COLOR DEFECT* (*UM DEFEITO DE COR*), BY ANA MARIA GONÇALVES: THE (RE)EXISTENCE OF AN AFRODESCENDANT

AUTHOR: Elinês Dias Benedetti

ADVISOR: Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

The objective of this monograph is to present an analysis of the character's development of Kehinde, from the novel *A color defect (Um defeito de cor)*, by Ana Maria Gonçalves (2006), and an analysis of the character's different facets of (re)existence that arise along the novel. The literary work in question is narrated by Kehinde, who narrates her life, since her capture in Africa, when she is enslaved, until when she returns to her homeland, as a returnee. The protagonist, while narrating her memories, reconstructs the Brazil of the slavery period in the 19th century, which is described through her perspective. This memorialistic novel written by Gonçalves shows us a character that, upon her arrival in Brazil, is renamed Luiza, and will identify herself both as Brazilian and as African, in what concerns to the place where she lives and to the religion that she professes, and at the same time the narrative presents the different resources of Kehinde to (re)exist. In order to better understand the narrative and the process of development of the character Kehinde/ Luiza, and to verify the pertinence of the proposed questions, we used the narrative theory (BAL, 2021) as basis and of different problematizations regarding afro-descendant heritage and the African diaspora. We believe that it is possible to identify a prismatic construction of the protagonist in her development, considering that she lives in the intertwining of two different cultures and that she needs to resist and survive to the adversities of both cultures.

**Keywords:** *A color defect.*; narrative theory; character; resistance; Afro-descendant heritage.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>HERANÇA AFRICANA .....</b>	<b>13</b>
2.1	CONCEITO DE LITERATURA AFRO-BRASILEIRA/NEGRO-BRASILEIRA .....	13
2.2	A (IN)VISIBILIDADE DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA..	23
<b>3</b>	<b>AS FACETAS DA PERSONAGEM: RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA .....</b>	<b>33</b>
3.1	INFÂNCIA E MATERNIDADE .....	33
3.2	VIDA ADULTA E OS AMORES DA VIDA.....	42
3.3	REVOLTADA E RELIGIOSA .....	50
3.4	PEREGRINA E RETORNADA .....	59
<b>3</b>	<b>CONSIDERAÇÕES (QUASE) FINAIS .....</b>	<b>73</b>

### 1 INTRODUÇÃO

Inicialmente, gostaria de explicitar a relevância pessoal que encontrei na realização desta monografia, para além da formação acadêmica. Fazê-la possibilitou-me uma aproximação e um aprofundamento em temas como a afrodescendência, a formação literária e cultural brasileira, e a diáspora africana e suas consequências. Partindo do fato de que o Brasil, e a sociedade brasileira da qual faço parte, foi constituído a partir de um longo processo de escravização de minorias étnicas, e, principalmente, dos povos africanos que sofreram como exílio forçado e a escravização. Então, eu, uma mulher branca e economicamente estável, inserida nessa sociedade, sou, sob alguns aspectos, uma pessoa privilegiada, pois em nosso país, só o fato de ser branco/a, já é um privilégio. Basta observarmos o pouco acesso que é dado às pessoas afrodescendentes, geralmente empobrecidas, à educação formal de qualidade, à moradia, à alimentação, à segurança. Sempre foi assim, apesar das recentes e importantes políticas públicas implementadas; ainda é muito pouco para resolver uma situação que está na raiz da nossa formação como sociedade. De tal maneira que podemos enxergar, ainda hoje, os grilhões da escravização, embutidos no nosso tecido social, pois perpetuamos a posição de subalternidade dessa população, para preservação do poder e do domínio sobre o “outro”. Os negros/as e afrodescendentes seguem abandonados à própria sorte, em uma situação que ecoa o nosso pós-abolição; isso garante a nós brancos, muitas vantagens e privilégios.

Saliento que, com essas palavras, não quero dizer que eu não pudesse perceber a existência de algumas dessas situações, e até de indignar-me com elas; mas me aprofundar na questão contribuiu para uma melhor compreensão da história da formação da sociedade brasileira, e do custo humano que foi pago pelos escravizados, e ainda é por seus descendentes, até hoje. E mais, reconhecer a importância da literatura negra/afro-brasileira e da visibilidade de afrodescendentes nesse contexto social e literário.

Este romance monumental, que é *Um defeito de cor*, foi apenas o oitavo a ser publicado (em 2006, primeira edição), tendo como autora uma mulher negra, afrodescendente: Ana Maria Gonçalves. Esse fato, por si só, já explicita o abismo de representatividade que há entre pessoas brancas e pessoas negras e afrodescendentes em nossa literatura. Somado a isso, a narrativa fala sobre a escravização, a violência, a desumanização do povo africano sequestrado em África, sob a perspectiva feminina, algo inovador. Assim, a própria obra e sua autora são a comprovação da vigência do racismo nosso de cada dia.

Esclareço que a escolha da obra em estudo, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, não foi aleatória. Além do gosto por literatura, desde o ano de 2022, passei a

participar do grupo de leitura e discussão, criado e dirigido por Anselmo Peres Alós (UFSM), *Lendo nas margens, lendo das margens*. Na primeira edição do projeto, a proposta era lermos literatura de autoria feminina do século XIX, e foi esse o primeiro passo que dei em direção ao objeto desse estudo, pois aquele espaço de leitura e troca de conhecimentos, acirrou meu interesse sobre escritoras mulheres. Ao iniciarmos a segunda edição, a obra selecionada foi *Um defeito de cor*, romance cuja existência eu já conhecia, de ouvido, mas ainda não havia me disposto a (debruçar-me sobre) ler as suas quase mil páginas. Porém, após iniciada a leitura, apaixonei-me pela Kehinde e pela sua história. Tanto que, quanto mais conversávamos sobre o livro, mais queria me aprofundar nos temas ali abordados, não só pelo interesse literário óbvio, mas por perceber que eu possuía lacunas que precisavam ser preenchidas. Reforço que esses momentos de extensão acadêmica foram para mim um despertar social e pessoal, e contribuíram para minha formação como estudante do curso de Letras/Bacharelado, da UFSM.

*Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, é, por vários motivos, uma obra necessária para nós leitores. Primeiro, a literatura brasileira e afro-brasileira ainda não possuía uma escrita com esse viés histórico; depois, houve o sucesso de público e crítica alcançado pela publicação, que despertou no mercado editorial o interesse por publicações feitas por e sobre os negros/as/afro-brasileiros/as. Segundo a própria escritora, o livro *Um defeito de cor*, abriu portas para muitos autores/as, foi a “ponte” entre o antes e o depois na literatura afro-brasileira.

Ana Maria Gonçalves, para a realização da obra, precisou fazer uma extensa pesquisa, a fim de reconstruir fidedignamente o Brasil escravista do século XIX, com todos os horrores que envolveu a escravização dos africanos. No entanto, a perspectiva dos fatos narrados não é a do colonizador, mas de uma mulher negra e escravizada. Assim, a autora, ao dar poder de voz a Kehinde/Luísa, subverte a ordem histórica, cuja perspectiva é sempre a do dominador, e apresenta uma outra face desses fatos e desse período brasileiro. A escritora produz uma obra de caráter historiográfico, pois insere a protagonista em fatos e acontecimentos da História do Brasil. A ocorrência da Revolta dos Malês é o que terá principal destaque, não só pela sua relevância histórica no contexto baiano da narrativa, mas, também, pelo desencadear de fatos que envolvem Kehinde/Luísa.

Cabe referir que, para além da questão pessoal, há o interesse ligado diretamente à obra em si, por apresentar uma protagonista narradora que se constrói, que se identifica, através daquilo que ela mesma escolhe mostrar, em um relato memorialístico que entrecruza suas vivências entre África-Brasil-África. Assim, lembrança por lembrança, em uma narrativa

consistente e repleta de acontecimentos, traumas, história e informações são fornecidas as pistas, com as quais talvez seja possível identificar o quanto Kehinde/Luísa é prismática. Ou seja, quando algum acontecimento/situação atinge a protagonista, ela reage refletindo, para cada momento, uma faceta diferente; tal qual o feixe de luz que se transforma em arco-íris ao atingir um prisma, Kehinde/Luísa, mostra-nos uma cor distinta, uma nova peculiaridade, um outro lado. Desse modo, na luta para manter-se viva e resistir a todo o tipo de situação a qual foi submetida, a personagem apresenta diversas facetas<sup>1</sup>, que denotarão a sua evolução/transformação no decorrer do romance. Lembrando que o arco-íris é uma das formas de representação da divindade Dan, cultuada no Vodun de Kehinde.

É a própria Kehinde, a protagonista de *Um defeito de cor*, quem nos relata os seus quase 90 anos de existência, desde que é capturada em África, sua vida no Brasil como escravizada e depois liberta, até o retorno à sua terra natal. Depois de chegar em terras brasileiras, recebe o nome de Luísa, e é assim que será conhecida pelos brancos, mas “era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto” (GONÇALVES, 2022, p. 73).

Nessa longa narrativa, acreditamos que seja possível perceberas transformações que sofre Kehinde/Luísa durante seu percurso de vida, e as diferentes facetas com que se mostra para sobreviver e resistir à escravização e a tudo que decorre dessa condição, bem como a outros acontecimentos significativos da narrativa. A personagem apresenta-se prismática, quando é mãe, liberta, religiosa, revoltada ou retornada, para cada momento há um aspecto da protagonista que transborda na sua figuração e impulsiona seu crescimento e orienta seu percurso. Portanto, dentro desse viés de análise realizamos o segundo capítulo desta monografia, voltado para essas distintas faces com que a protagonista se apresenta enquanto nos conta sua história e os tantos momentos vividos. Assim, Kehinde/Luísa foi sendo interpretada pela perspectiva histórica, diaspórica, sociocultural, identitária, sem perder de vista o fato de ser uma mulher africana, escravizada e que, depois de viver no Brasil, regressa a África como retornada.

Além da abordagem focada na composição da personagem e suas transformações no decorrer da narrativa, pensamos que era preciso, antes disso, situarmos algumas questões presentes na obra e em seu entorno. Então como primeiro capítulo temos: *A herança africana*, no qual, inicialmente, escolhemos abordar o tema da literatura afro-brasileira ou negro-brasileira e toda a discussão que envolve essa questão da nomenclatura, que se mostra complexa, bem como da representatividade desse fazer literário e quais elementos que o

---

<sup>1</sup> Faceta: este termo é aqui empregado no sentido aspecto, característica, particularidade, peculiaridade, relacionada à protagonista e sua figuração na obra em estudo.

configuram. O outro ponto ao qual dedicamos parte de nossa pesquisa, foi especificar, mais ainda, o fazer literário dos negros e afro-brasileiros, dando ênfase à escrita de autoria feminina, e seu surgimento. Percebemos que nas obras literárias em geral, inclusive as canônicas, seja pela caracterização e/ou representação, a mulher negra é invisibilizada e/ou deturpada.

Dentro dessa perspectiva de análise, a fim de atingirmos o objetivo proposto, realizamos ampla pesquisa bibliográfica, para o devido aprofundamento no que refere aos temas que são atinentes à obra. Optamos pelo aporte teórico dos estudos narratológicos, como forma basal, para uma compreensão mais específica dos fundamentos que compõe a personagem literária, para tanto, apoiamo-nos em: Mieke Bal, Beth Brait, Oliveira & Seeger. Somando-se à teoria da narrativa, para a compreensão de elementos atinentes à construção da personagem, foi necessário recorrer a teóricos/as sobre afrodescendência, a diáspora africana e seus efeitos, tanto no aspecto de formação sociocultural, como do próprio indivíduo; nesse ínterim, foram elencados os seguintes autores: Eduardo de Assis Duarte, Cuti, Conceição Evaristo, Nei Lopes e Reginaldo Prandi; para as questões de identidade Frantz Fanon e Stuart Hall. Relevante também, por tratar-se de obra com características historiográficas, o apoio de alguns historiadores que elucidaram momentos e aspectos históricos importantes, pelos quais a personagem transita e/ou vivencia, sendo eles: João José Reis, Emília Viotti da Costa e Maria Helena Bastos. Cabe salientar que, a pesquisa bibliográfica realizada para esta monografia, foi bem mais ampla e envolveu outras leituras que se fizeram necessárias para alcançarmos nosso objetivo, porém somente alguns autores foram citados aqui.

Assim, esperamos que seja possível observar as diversas facetas da protagonista Kehinde/Luísa, para resistir e sobreviver, bem como estas apresentam-se constitutivas de seu crescimento/transformação, tanto como personagem literária como um ser de papel. Ser este que representa tantos/as africanos/as que foram submetidos/as a condições e situações análogas, ou, talvez, piores que a protagonista de *Um defeito de cor*. A presente pesquisa, também se propõe a uma melhor compreensão sobre importância da escrita afro-brasileira e de sua representatividade, em especial a de autoria feminina. A protagonista, Kehinde/Luísa, que Ana Maria Gonçalves apresenta-nos nessa obra, não é uma heroína idealizada, mas um ser complexo e repleto de humanidade, com todas as suas contradições, e isso a torna mais especial.

## **2 A HERANÇA AFRICANA**

## 2.1 CONCEITO DE LITERATURA AFRO-BRASILEIRA/NEGRO-BRASILEIRA

Quando pensamos em literatura brasileira, pensamos que tudo que é escrito em língua portuguesa no Brasil, por brasileiros, encontra-se no mesmo rol de obras identificadas como literatura brasileira. Mas não é bem assim. A literatura brasileira não é monocromática: ela tem outras cores também, e dentro desse espectro que a compõe há aquelas que precisam ser distinguidas. Uma delas é a literatura afro-brasileira (ou negro-brasileira), que com séculos de atraso vem ganhando algum espaço, a exemplo do sucesso da obra *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves.

Historicamente, segundo Cuti, tudo o que foi produzido como literatura brasileira nos primeiros 400 anos de Brasil esteve “à mercê das letras lusas” (2010, p. 11), que dominavam inclusive o panorama político, econômico e cultural. Assim, podemos dizer que a dita nacionalidade brasileira se dá, a partir do século XIX, com significativos e definidores acontecimentos históricos: a Independência e a Abolição, e a República<sup>2</sup>, que são movimentos que buscam ou reforçam a ideia de pertencimento e identidade como nação e como povo. Nessa seara, a atividade artístico-literária acontece também. Porém, esse fazer literário brasileiro foi quase que exclusivamente do branco para o branco, que, entre outros motivos, sofreu forte influência da literatura canônica europeia, que ditava as correntes estéticas dominantes servindo de espelho para a recente literatura nacional. Conforme o professor Edimilson Pereira:

[...] embora fossem visíveis os esforços de escritores e críticos para diferenciar a Literatura Brasileira de suas fontes ligadas ao colonizador português, não se pode desconsiderar que a base do pensamento para explicitar o nacional em certos *corpus* produzidos no Brasil ainda procedia da Europa [...] o período de articulação do cânone literário brasileiro revelou as cenas de um drama interno, ou seja, a formulação de um modelo cultural dominante que, em larga medida, ignorou outras

---

<sup>2</sup> “As elites brasileiras que tomam o poder em 1822 compunham-se de fazendeiros, comerciantes e membros de sua clientela, ligados à economia de importação e exportação e interessados na manutenção das estruturas tradicionais de produção cujas bases eram o sistema de trabalho escravo e a grande propriedade. Após a Independência, reafirmam a tradição agrária da economia brasileira [...] a despeito das transformações ocorridas entre 1822 e 1889, as estruturas socioeconômicas da sociedade brasileira não se alteraram profundamente, nesse período, de modo a provocar conflitos mais amplos [...] Apesar das tentativas de mobilização popular, a República se faria como a Independência se fizera – sem a colaboração das massas. O novo regime resultaria de um golpe militar [...] A elite brasileira, composta predominantemente por comerciantes envolvidos na economia de exportação-importação, estava interessada em manter as estruturas tradicionais [...] Quando forçada pela diplomacia britânica, em 1831, a aprovar uma lei abolindo o tráfico, passou a contrabandear escravos durante os vinte anos seguintes em proporções sem precedentes [...] quando pressões abolicionistas aumentam [...] por volta da década de 1880, era óbvio que a abolição estava iminente [...] a escravidão foi abolida por um ato do Parlamento sob os aplausos das galerias. Promovida principalmente por brancos, ou por negros cooptados pela elite branca, a abolição libertou os brancos do fardo da escravidão e abandonou os negros à própria sorte” (COSTA, 2010, pp. 11, 17, 361, 366).

fontes culturais literárias presentes na sociedade brasileira (PEREIRA, 2022, sem paginação).

Cabe aqui ressaltar que, apesar do apagamento, e das lacunas que se percebe no cânone da historiografia literária brasileira, existiam escritores negros produzindo. Entanto, muitos destes não tiveram a oportunidade e a devida visibilidade (ou reconhecimento) em sua época, como foi o caso da escritora Maria Firmina dos Reis (1822-1917), e do consagrado poeta, advogado e abolicionista Luiz Gama (1830-1882), considerados os primeiros representantes de uma literatura genuinamente negra na história da literatura brasileira, que falava do negro e para o negro, bem como da temática da escravização:

[...] a literatura afro-brasileira realmente existe [...] [e] tanto é realizada nos grandes centros, com dezenas de poetas e ficcionistas, quanto se espraia pelas literaturas regionais, a nos revelar, por exemplo, uma Maria Firmina dos Reis escrevendo, em São Luiz do Maranhão, o primeiro romance afrodescendente da língua portuguesa – *Úrsula* – no mesmo ano de 1859 em que Luiz Gama publica suas *Trovas burlescas...* Enfim, essa literatura não só existe como se faz presente nos tempos e espaços históricos de nossa constituição enquanto povo [...] (DUARTE, 2008, p. 11).

Houve, também, durante longo tempo a promoção de uma invisibilidade dessa identidade negra e afrodescendente, proporcionando forçosamente o embranquecimento de diversos autores da nossa literatura que, até recentemente, não eram reconhecidos como negros ou negras, entre os quais podemos citar Machado de Assis, o idealizador e um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras.

Relevante contextualizar, que no período em que Machado de Assis realiza sua escrita, é divulgada, com um ‘verniz científico, a obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1855), do diplomata francês Arthur de Gobineau, que residiu na corte brasileira (1869-1870). Nesse ensaio é feita a defesa do conceito de hierarquia entre as raças<sup>3</sup>, na qual figura como verdade incontestável o etnocentrismo da cultura branca e cristã como naturalmente civilizatória e a inferioridade das demais raças. Assim sendo, conforme Duarte, “não deixa de ser compreensível, portanto, a postura de recalque dessa etnicidade historicamente rebaixada, que tantos afrodescendentes adotaram na época, até como estratégia de sobrevivência à morte social” (DUARTE, 2020, pp. 262-263).

Machado não teve uma escrita diretamente voltada para questões que abrangessem os dilemas dos negros e a escravização, mas tendo nascido em uma família pobre, neto de escravizados, o seu lugar de fala, como escritor, é o do oprimido e do subalterno. Ressalte-se,

---

<sup>3</sup> “Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2019, p. 20).

ainda, que publicou diversos artigos na *Gazeta de Notícias* com conteúdo abolicionista. Conforme as palavras de Eduardo de Assis Duarte (2008, p. 15), “Machado escapa ao papel normalmente destinado aos homens livres na ordem escravocrata: o de ventríloquo e defensor das ideias hegemônicas, provenientes das elites senhoriais”.

A literatura brasileira, até meados do século XX, não incluiu o negro, o escravizado, o mestiço ou o afrodescendente para além da representação de personagens cujas caracterizações predominavam a coisificação, reforçando o viés discriminatório, preconceituoso e de comiseração, “caracterizações como a da bela mulata, o negro fiel e o escravo sofredor” (CUTI, 2010, p. 58). O fazer artístico-literário, historicamente, teve como missão salientar diferenças, aprofundar o preconceito racial e impor a identidade eurocêntrica forçosamente, fazendo prevalecer uma ideia de cultura branca dominante como identidade, esquecendo que “somos o segundo país do mundo com maior número de negros” (FONSECA, 2006, p. 35).

Para além desse contexto histórico, que não deu espaço ao negro, ao afrodescendente e ao mestiço para ser ator e autor de suas histórias, com muito esforço, como sempre, eles conseguiram encontrar uma brecha e distinguir-se. “A literatura negro-brasileira, da solidão de seus autores até o século XIX, passou a contar com o início de uma vida literária negra nas associações culturais de caráter reivindicatório, a partir das primeiras décadas do século XX” (CUTI, 2010, p. 100). Um fator relevante para isso é o leitor negro, que surgia e demandava uma literatura com a qual pudesse se identificar. No final da década de 1970, motivados pelo surgimento de nações africanas de língua portuguesa, mais precisamente em 1978, acontece o lançamento da série *Cadernos Negros*, coletivo de amigos escritores que se propõe a realizar publicações anuais, exclusivamente de autores negros, alternando as edições entre antologias poéticas e de contos.

O surgimento dos *Cadernos Negros*, segundo a pesquisadora Maria Nazareth Fonseca, cumpre um importante papel na consolidação da produção de literatura afro-brasileira, bem como na função social desta, ao priorizar temas que interessam aos afrodescendentes:

Os autores dos *Cadernos Negros* buscaram dar visibilidade à sua produção e ampliaram a reflexão sobre a condição de trabalho dos escritores negros, sobre a circulação de seus textos, a marginalidade dessa produção e a linguagem com que se expressam. Numa criação literária mais preocupada com a função social do texto, interessa-lhes, sobretudo, a vida dos excluídos por razões de natureza étnico-racial. A relação entre cor e exclusão passa a ser recorrente na produção literária denominada pela crítica como negra ou afro-brasileira (FONSECA, 2006, p. 17).

Desse encontro de escritores que se reúnem com um mesmo objetivo e interesse, surge então o *Quilombhoje*<sup>4</sup>, espaço de produção, ampliação e intersecção de conhecimentos da causa negra no Brasil. Conforme explicado no sítio do próprio coletivo, ele foi:

[...] fundado em 1980 por Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros, com o objetivo de discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura. O grupo tem como proposta incentivar o hábito da leitura e promover a difusão de conhecimentos e informações, bem como desenvolver e incentivar estudos, pesquisas e diagnósticos sobre literatura e cultura negra.

A partir de então, a produção literária de escritores afrodescendentes adquire alguma projeção e reconhecimento, e estes passam a expressar a sua identidade e o seu pertencimento étnico. Assim, com esse movimento, fomenta-se um aumento significativo do interesse do público e da crítica, o que contribuiu para que o negro ocupasse seu espaço (ou algum espaço) na cena cultural brasileira.

Observamos também, além do fazer artístico-literário do negro afrodescendente brasileiro, que não há consenso quanto ao uso dos termos: literatura afro-brasileira ou negro-brasileira. Inicialmente, pode parecer algo simples ou de mera adesão por gosto da grafia ou da sonoridade, porém o tema é mais complexo e abrangente, pois como bem afirma Cuti: “nomear é atribuir sentidos e veicular ou esconder intenções” (2010, p. 25). Assim sendo, acreditamos ser esta uma temática pertinente à presente análise, uma vez que:

[...] essas discussões são importantes para que possamos compreender os mecanismos de exclusão legitimados pela sociedade. Por exemplo, quando nos referimos à literatura brasileira, não precisamos usar a expressão “literatura branca”, porém, é fácil perceber que, entre os textos consagrados pelo “cânone literário”, o autor e autora negra aparecem muito pouco, e, quando aparecem, são quase sempre caracterizados pelos modos inferiorizantes como a sociedade os percebe. Assim, os escritores de pele negra, mestiços, ou aqueles que, deliberadamente, assumem as tradições africanas em suas obras, são sempre minoria na tradição literária do país (FONSECA, 2006, p. 11).

A importância em se definir um termo que identifique a literatura brasileira negra, passa pela necessidade de afastamento do *negrismo*<sup>5</sup>, que, segundo Duarte, foi amplamente difundido até a metade do século XX, quando se fazia uma literatura nacional que abordava o negro de forma reducionista, com narrativas pendendo para o exótico e para o folclórico e/ou apropriando-se de características da cultura negra e afrodescendente, como visto nas obras de “Raul Bopp (1898-1984), Menotti Del Pichia (1892-1988), Cassiano Ricardo (1895-1974) ou

<sup>4</sup> Fonte: Disponível em: <https://www.quilombhoje.com.br/site/>Quilombhoje: espírito de quilombo nos dias de hoje. Desde 1980 colocando mais africanidade na literatura brasileira. Acessado em 29/09/2023.

<sup>5</sup> *Negrismo*: entendido como utilização, por quem quer que seja, de assuntos atinentes aos negros” (DUARTE, 2023, sem paginação).

os escritores do grupo mineiro “Leite Criôlo”, entre outros” (DUARTE, 2023, sem paginação).

Conforme defendido por Cuti (2010, p. 38-39), o termo a ser consagrado seria *literatura negro-brasileira*, considerando-se que é uma literatura que nasce fora da África e que seria resultante de vivências ocorridas no Brasil. Cuti reitera que “os negro-africanos que no Brasil chegaram escravizados não trouxeram nenhum romance, livro de contos ou poesia [...]. Veio, sim, a literatura oral. [...] Os escritores negro-brasileiros fazem literatura escrita. A sua tradição, desde Luiz Gama, é escrita”. O pesquisador vai mais adiante, quando ressalta que, quando nos referimos à África, estaríamos englobando todas as nações que formam o continente africano, contemplando nessa denominação, inclusive, àquelas que não estão relacionadas à ascendência negro-brasileira.

A discussão sobre qual denominação deve ser adotada, se literatura negro ou afro-brasileira, praticamente surge com o fazer literário dos autores e autoras afrodescendentes, e até mesmo a publicação dos *Cadernos Negros*, que inicialmente se autoneomeou literatura negra, revisa sua posição:

Na proposta inicial dos *Cadernos Negros* é defendido o uso da expressão *literatura negra* [grifo nosso] para nomear uma expressão literária que se fortalecia com as lutas por liberdade no continente africano, na década de [19]70. [...] A partir de um certo momento, talvez a partir do número 18, os *Cadernos Negros* assumiram os subtítulos: poemas afro-brasileiros e contos afro-brasileiros [...] atenuando a questão étnica que estava muito transparente nos números iniciais da coleção [...] (FONSECA, 2006, p. 14).

Na esteira de uma postura mais contundente, Cuti (2010) afirma que negar o uso da palavra “negro” seria um silenciamento ideológico, contrastando com Duarte (2023) que acredita que o termo “afro”, para nomear a literatura como afro-brasileira, agrega um caráter de flexibilidade e que contemplaria uma gama maior de fazeres literários e de identificação dos indivíduos que fazem literatura e identificam-se com a denominação de *afrodescendente*, *mestiço* e/ou *negro* no Brasil:

[...] o termo afro-brasileiro, por sua própria configuração semântica, remete ao tenso processo de mescla cultural em curso no Brasil desde a chegada dos primeiros escravos. Processo de hibridação étnica e linguística, religiosa e cultural. [...] Ele abarca tanto a assunção explícita de um sujeito étnico – que se faz presente numa série que vai de Luís Gama a Cuti, passando pelo “negro ou mulato, como queiram”, de Lima Barreto –, quanto abarca o dissimulado lugar de enunciação que abriga Machado, Firmina, Cruz e Sousa, além de Patrocínio, Paula Brito, Gonçalves Crespo e tantos mais (DUARTE, 2023, sem paginação).

Em diálogo com Duarte (2023), prosseguiremos, a partir daqui, referindo-nos à literatura feita por negros afrodescendentes, como literatura afro-brasileira, por concordarmos que o termo é mais democrático e abrangente, evitando cerceamento das identidades de

escritores e escritoras, bem como pelo fato de o termo ser o mais usado e conhecido no meio acadêmico, mesmo não havendo consenso.

Visando caracterizar o que é aqui discutido, embasamo-nos no que destaca Duarte (2008), elencando os cinco fatores que distinguem e conferem especificidade à literatura afro-brasileira, sendo eles a *temática*, a *autoria*, o *ponto de vista*, a *linguagem* e o *público leitor*. Assim, retomando o objeto deste estudo, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, procuraremos apontar relações da obra à categoria de literatura afro-brasileira no que confere à escritora e ao livro.

Quando pensamos sobre o que define a literatura afro-brasileira, percebemos o quanto a temática é um fator relevante para sua configuração e do quanto ela é múltipla, pois não envolve somente o indivíduo afrodescendente; envolve também o social, o cultural, o artístico. Segundo Duarte (2008, p. 13), “[...] pode contemplar o resgate da história do povo negro na diáspora brasileira, passando pela denúncia da escravidão e de suas consequências ou ir até a glorificação de heróis como Zumbi e Ganga Zumba”. Pode abarcar temas para além do histórico, e referir às tradições culturais e religiosas oriundas de África, e, assim, recuperar a memória ancestral, mas cabem, inclusive, temas contemporâneos que versem sobre o preconceito, a marginalização, a favela, a pobreza, as situações decorrentes do pós-abolição. Porém, o pesquisador faz questão de ressaltar que

[...] o tema negro não é único ou obrigatório, nem se transforma numa camisa de força para o autor afrodescendente, o que redundaria em visível empobrecimento. Por outro lado, nada obriga que a matéria ou o assunto negro estejam ausentes da escrita dos brancos, atraídos desde cedo pela busca do exótico e da cor local. [...] É preciso enfatizar que a adoção da temática afro não deve ser considerada isoladamente e, sim, em sua interação com outros fatores como autoria e o ponto de vista (DUARTE, 2008, p. 14).

Dentro dessa perspectiva, *Um defeito de cor* contempla plenamente ao que se propõe enquanto temática afro, pois em suas quase mil páginas Ana Maria Gonçalves faz uso de uma narrativa que denuncia e relata as violências a que foram submetidos aqueles que foram trazidos e escravizados em solo brasileiro:

Foi a primeira vez que vi alguém ir para o tronco, e aquilo aumentou ainda mais a minha vontade de conversar com os muçurumins, aqueles que não achavam justa a vida que estávamos levando. O mestre Anselmo apanhou porque o Sinhô José Carlos não acreditou nele, não acreditou que o Afrânio tivesse se matado. Achou que o mestre estava acobertando algum acidente no mar ou uma briga entre os homens pelos quais era responsável, ou mesmo uma fuga, já que não havia corpo para provar o relato (GONÇALVES, 2022, p. 124).

Dando prosseguimento ao que estabelece Duarte (2008), a autoria é uma das categorias que causam mais polêmica em sua definição, pois, como já foi discutido aqui,

envolve uma série de fatores de reconhecimento e autorreconhecimento de quem escreve com a afro-brasilidade. A escrita, espera-se, deve ser de um autor afro-brasileiro, por mais tautológica que possa parecer a afirmação. Ainda assim, há de se considerar que o fator externo não pode ser determinante para a autoria, há de se considerar “uma *constante discursiva* integrada à materialidade de construção literária” (DUARTE, 2008, p. 15 – grifo do autor), fazendo a interação entre o pessoal e o coletivo, tangenciando as questões de identidade. A autoria está, também, diretamente ligada ao ponto de vista.

A escritora Ana Maria Gonçalves após o sucesso de seu livro, *Um defeito de cor*, publicado em 2006, participou de diversas entrevistas e, em quase todas, foi interpelada sobre o motivo de ter escrito uma obra monumental, de 952 páginas, na qual narra-se a vida de uma mulher negra, africana e escravizada. A autora responde que escrever *Um defeito de cor* foi o seu processo à procura da sua própria identidade, e declara que, até então, não se percebia negra. A partir dessa tomada de consciência, ela relata: “o livro foi escrito comigo tentando entender as minhas origens, uma história que nos foi negada, a história do negro e da escravidão no Brasil e muito mais” (GONÇALVES, 2017). Aqui, a escritora demonstra a relação, o elo que há entre a escrita e o escritor, e a sua experiência de vida ou, como melhor define a escritora Conceição Evaristo, que reivindica para seus textos o estatuto de *escrevivência*<sup>6</sup>, um neologismo para o local de intersecção da experiência de vida e a escrita literária.

O ponto de vista adotado pelo autor afro-brasileiro deve configurar-se em “indicador preciso não apenas da visão de mundo autoral, mas também do universo axiológico vigentes no texto [...] a ascendência africana ou a utilização do tema são insuficientes” (DUARTE, 2008, p. 15). Portanto, fica claro que é necessária uma conjunção desses fatores – autoria e temática - alinhados à perspectiva de realidade histórica e cultural, que concilie com tudo que diz respeito à existência da comunidade afrodescendente. Tomemos o exemplo do escritor Luiz Gama, em *Trovas burlescas*, de 1859, que por suas escolhas lexicais e temática, relacionadas aos seus valores morais e ideológicos, explicita sua afrodescendência, bem como com sua autodenominação, “Orfeu de Carapinha”, faz com que seja identificado como homem, escritor e negro.

---

<sup>6</sup> “[A escritora] Conceição Evaristo chama de “escrevivência”, ou seja, a experiência como mote e motor da produção literária. Daí o projeto de trabalhar por uma linguagem que subverta imagens e sentidos cristalizados pelo imaginário social oriundo dos valores brancos dominantes. É uma escrita que, de formas distintas, busca se dizer negra, até para afirmar o antes negado” (DUARTE, 2022, sem paginação). Disponível em [http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/Artigo\\_EAD\\_Faces\\_do\\_negro\\_na\\_literatura.pdf](http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/Artigo_EAD_Faces_do_negro_na_literatura.pdf). Acessado em 01/12/2023.

Segundo o filósofo Walter Benjamin (1987, p. 225), o historicista será empático com o vencedor e, assim, favorecerá o dominador, fazendo-se necessário revisitar o passado pela ótica dos vencidos para que o próprio passado seja reconstruído. Ou seja, o que muitas vezes não se pode, ou não se consegue, fazer com a História, coube à Literatura. Como em um entrelaçar da história com a ficção, para que se rompa com paradigmas, oferecendo, assim, um novo ponto de vista, que coloque em questão o que já foi dito de forma hegemônica anteriormente. Essa ruptura abre espaço para o questionamento, para uma nova interpretação, fazendo com que se coloque o que já foi dito em perspectiva com o ficcional para se pensar na História dita consolidada (ACHUGAR, 2006, pp. 139-147).

Nesse sentido, convocamos Kehinde, a protagonista criada por Ana Maria Gonçalves, em *Um defeito de cor*, para esta discussão. Kehinde narra suas memórias, desde a captura em África, a vida no Brasil até seu retorno à terra natal, já liberta. O tempo vivido pela protagonista em solo brasileiro, abarcou o período escravista do século XIX, e é justamente essa perspectiva que coaduna com o ponto de vista da literatura afro-brasileira: a voz narrativa é a do oprimido. Assim, tanto autora quanto personagem são vozes literárias de revisitação histórica em denúncia à escravização do povo negro, identificadas com sua afrodescendência, sua cultura, sua vivência e seu passado traumático de violências sofridas.

Outro elemento apresentado por Duarte (2008) é a linguagem, pois literatura é linguagem, é construção estético-discursiva e é, também, ideológica. A linguagem identificada como um constructo afrodescendente, afro-brasileira, deve ser constituída a partir de uma discursividade que ressalta ritmos, entonações, opções vocabulares, no intuito de ressignificar a língua quebrando padrões hegemônicos, voltada, até mesmo, para uma “semântica própria”. Lembrando, ainda, que o uso de alguns termos como *negro*, *crioulo*, *mulata*, que fazem parte do vocabulário brasileiro, são usados de forma a desqualificar o afrodescendente ou empregados no sentido de amenizar uma expressão racista, atribuindo a isso uma certa “cordialidade” no uso (DUARTE, 2008, p. 18 – grifo do autor).

Temos que ter claro que nós só falamos para comunicar ao outro; assim sendo, falar é existir em razão do outro. Conforme esclarece Franz Fanon (2020, p. 19) “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. Na escrita de *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves faz da língua um espaço de resistência (NASCIMENTO, 2019) para suportar o peso da cultura à qual está submetida sua protagonista, quando recorre ao uso vocabular de expressões e palavras de origem iorubá: *ibêjis*, *abiku*, *ori*, *olorum*, *oriki*,

*ifá*, todas explicadas em diversas notas de rodapé<sup>7</sup>. Além dos vários elementos da cultura africana trazidos para o Brasil, os quais são descritos com riqueza de detalhes, a exemplo das cerimônias de nome, quando do nascimento de seus filhos, demonstrando interesse em ser fiel à sua ancestralidade africana, entre outras marcas culturais que podem ser observadas no decorrer da narrativa.

Assim, a fim de demonstrar que a linguagem da obra *Um defeito de cor* insere-se como uma linguagem genuinamente afro-brasileira, trazemos um recorte do texto:

O meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji*<sup>8</sup> e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chama Taiwo. Antes tinha nascido meu irmão Kokumo [...] O Kokumo era um *abiku*<sup>9</sup>, como minha mãe [...] Alguns *abikus* tentam nascer na mesma família para permanecerem juntos, embora não se lembrem disso quando estão aqui no *ayê*<sup>10</sup>, na terra, quando sabem que são *abikus* (GONÇALVES, 2020, p. 19).

Faz-se necessário, antes de abordar o fator público leitor, contextualizarmos alguns fatos que colaboraram para a ampliação do interesse pela literatura afro-brasileira no século XXI. Cabe lembrar as recentes modificações legislativas, como a homologação da Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/93), incluindo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira na Educação Básica, bem como a inclusão do aniversário de morte de Zumbi dos Palmares, como data comemorativa do Dia Nacional da Consciência Negra, a constar no calendário escolar, o dia 20 de novembro. Também é importante mencionar as ações afirmativas que foram viabilizadas pela implementação da Lei 12.711/12<sup>11</sup>, que contribuiu para o aumento do número de afrodescendentes que ingressaram nas instituições federais de Ensino Médio, Técnico e Superior. Sabemos que tais leis, por si só, não produzem efeitos, mas criam a possibilidade de acesso de afro-brasileiros à educação formal, pública e gratuita, e, conseqüentemente, de se tornarem leitores mais proficientes. Tal fator, certamente, aumenta a demanda pela literatura feita por afrodescendentes.

<sup>7</sup> Todas as notas de rodapé são de autoria da própria Ana Maria Gonçalves, e são parte constitutiva da textualidade do romance.

<sup>8</sup> “*Ibêjis*: Orixás menores da tradição nagô, protetores dos gêmeos, no Brasil identificados com os santos católicos Cosme e Damião [...]; entre os iorubás, constituem uma unidade de corpo e alma em que a morte de um deles significa o fim do outro, a menos que o sobrevivente incorpore sua outra metade” (LOPES, 2011, p. 342).

<sup>9</sup> “*Abiku*: espírito viajante que encarna nas crianças para que morram prematuramente, voltando depois para levar outra criança da mesma família [...]; em iorubá, designa a criança que se supõe ter voltado, depois da morte, para a mãe, ao nascer de novo” (LOPES, 2011, p. 24).

<sup>10</sup> “*Ayê*: Festa de ano-novo celebrada pelos negros nagôs da Bahia. Também designa o mundo visível, dos vivos, em oposição ao *orum*” (LOPES, 2011, p. 43).

<sup>11</sup> Na última terça-feira (25/10/2023), a nova Lei de Cotas nas Universidades foi aprovada pelo Senado Federal, o projeto — PL 5.384/20 — de revisão da lei ordinária — Lei 12.711/12 — que, agora, segue para sanção presidencial. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/10/24/senado-aprova-atualizacao-da-lei-de-cotas>. Acesso em 29/10/2023.

Para além do que as novas leis possibilitam no cenário cultural e social brasileiro, a fim de que se constitua um público específico de leitores afrodescendentes, segundo Duarte (2008), existem pelo menos dois desafios a serem vencidos: primeiro, a publicização de um fazer literário afro-brasileiro diverso e renovado em propostas identitárias, que mobilizem o interesse da população afrodescendente em prol dessa literatura; outro, seria ampliar o diálogo social e discursivo com o leitor, visando combater e inibir o preconceito e a discriminação respectivamente, porém com o cuidado de não cair no maniqueísmo panfletário.

Apesar de ser uma tarefa ambiciosa e difícil, suscitar o gosto e o hábito de leitura, principalmente em uma época tão voltada aos meios digitais, faz-se necessário reinventar-se e aderir, em certa medida, a esses mecanismos. O crescente número de *sites* e portais na *internet* voltados para esse público encontra boa receptividade a baixo custo econômico, e, pensando assim, essa seria uma nova estratégia de alcance ao público leitor.

Nas palavras de Cuti, “o valor de um livro é dado não apenas pelo montante do consumo de exemplares, mas principalmente pelo acúmulo da fortuna crítica que a obra consegue amearhar no decorrer do tempo” (2010, p. 27). Com base nisso, podemos dizer que não basta ser um bom escritor: há que se vencer, ainda, a opinião do mercado editorial e da crítica especializada. Ciente dessa situação, a escritora Ana Maria Gonçalves comenta, em entrevista ao jornalista Guilherme Sabota, do *site* Publishnews<sup>12</sup>, o sucesso e o alcance de crítica e público na recepção de seu livro, cuja primeira edição foi em 2006, e já está na trigésima primeira (2022), tendo sido lançada neste ano (2023) a edição especial comemorativa, e, pela primeira vez, em formato digital (*e-book*):

“Depois de *Um defeito de cor*, acredito que o mercado entendeu que havia uma grande demanda, uma demanda reprimida. Então, hoje em dia há cobranças do próprio mercado por publicações mais diversas, não tão concentradas em São Paulo, Rio e Minas. Há um público muito grande que não estava mais interessado em um tipo de história com que o mercado estava acostumado. A gente acaba escrevendo sobre os temas mais próximos, a vida da gente... e eu acredito que os leitores já estavam cansados de uma literatura que falava apenas de um universo masculino e branco, sudestino. Quando vem uma literatura diferente, de outras regiões do Brasil, o próprio mercado entende que há aí um modo de crescer”, avaliou.  
 “A fome que a gente estava de livros que falassem da gente. O mercado não entendeu isso porque é bonzinho, entendeu pelo bolso, e *Um defeito de cor* pode ter ajudado nesse processo. Era um momento em que estávamos começando a tratar a temática racial na mídia brasileira com mais intensidade”, comentou.

Partindo dos cinco fatores elencados pelo pesquisador Eduardo de Assis Duarte – temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público – entendemos que é da inter-relação dinâmica desses fatores que a literatura afro-brasileira se constrói, mas não limitada somente a

---

<sup>12</sup> Fonte: Disponível em <https://www.publishnews.com.br/materias/2023/06/29/ana-maria-goncalves-comenta-novo-livro-avalia-mercado-editorial-e-compartilha-expectativas-sobre-o-carnaval>. Acesso em 29/09/2023.

isso. Buscamos correlacionar tal discussão à análise da obra objeto deste estudo (*Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves), a fim de demonstrar o pertencimento desse fazer artístico-literário naquilo que é compreendido como literatura de e para afro-brasileiros. Assim, reforçamos a importância de haver autores que escrevam aquilo que melhor os representa, para que aquele que lê sinta-se identificado e se reconheça, em alguma medida, nas histórias que são contadas.

Dentro desse panorama, percebemos o apagamento identitário e literário do sujeito afro-brasileiro, mas ao olharmos de forma mais específica para essa questão podemos observar que a invisibilidade da mulher negra é ainda maior, tanto social quanto literalmente. É sobre isso que falaremos a seguir.

## 2.2 A (IN)VISIBILIDADE DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA

Inicialmente, temos que ter em mente que às mulheres não foi dado o mesmo tratamento e oportunidade que foram dados aos homens. Durante séculos, as mulheres tiveram suas vozes silenciadas por não serem alfabetizadas, pois não lhes era permitido. No Brasil colônia, a educação formal era extremamente limitada ao pertencimento social de classe abastada, burguesa. Ainda, perpassada pelo gênero, pois a mulher, em relação ao homem, era vista como um ser inferior: intelectual, moral, cultural e fisicamente também. Assim sendo, havia uma educação diferenciada naquilo que era oferecido às mulheres, com ênfase em como os homens eram preparados para a vida. A educação feminina sempre priorizou a formação da mulher direcionada para o casamento, a família e a sociedade, tendo como base valores morais e religiosos. O objetivo era que as mulheres fossem boas esposas e mães, nada além disso. Aprender “prendas domésticas, a chamada *educação da agulha*, ao lado do ensino da língua materna, do francês, da música e da pintura e noções das quatro operações, era o que podia ser chamado de uma educação de luxo” (DUARTE, 2002, p. 215). Enquanto a educação masculina era para a independência econômica e conquistas sociais, a da mulher era voltada para a sua submissão como indivíduo, para a fácil dominação masculina e o cerceamento da liberdade de ir e vir e de se expressar. Até aqui, estamos falando da mulher branca, rica e com acesso a alguma educação formal, algo que para a mulher negra não era nem cogitado, ou melhor, era proibido.

Sabemos que aos escravizados/as não era permitida a escolarização/alfabetização, sendo isso determinado por lei em vários espaços do Brasil; porém, para além dessa proibição, esse acesso chegou por outros meios. O fato de algumas escravas, principalmente

as mulheres que, em razão do ofício de mucamas, acompanhavam os filhos/as de seus senhores às escolas, ou às aulas ministradas em casa, conseguiam aprender ouvindo as lições dos sinhozinhos/as (BASTOS, 2016, 748). Aliado a isso, há também o fato de que alguns escravizados/as já chegavam ao Brasil alfabetizados, portanto, mais caros e com funções específicas a serem exercidas. Eventualmente, também, “das escolas informais criadas pelos próprios quilombos, o aprendizado adquirido junto às igrejas, a transmissão de um escravo a outro daquilo que aprendiam com algum branco” (SOUZA, 2019, p. 112).

Historicamente, temos o registro de uma carta escrita por uma escravizada, Esperança Garcia, datada de 1770, na qual ela relata os maus tratos que lhe foram infligidos por seu senhor, denunciando-o ao Governador da Província do Piauí, considerada, possivelmente, a mais antiga comprovação da escrita afro-brasileira, e é de uma mulher (SOUZA, 2019, pp. 110-111). Tal panorama demonstra o quanto os escravizados/as tinham interesse na educação formal, leitura e escrita, por perceberem que esse letramento era um poderoso aliado em suas lutas, que poderia contribuir para alterar a condição de pobreza econômica e/ou de escravizados/as.

Apesar dos poucos registros históricos sobre a escolarização dos escravizados/as, sabe-se que a partir do século XIX não havia mais impedimento para que o negro/a liberto/a (ex-escravizado/a) frequentasse as escolas oficiais; mesmo assim, eles permaneceram à margem da educação. Para frequentar a escola, foram criados uma série de pré-requisitos e de exigências que impediam ou, no mínimo, dificultavam o acesso, já que não havia mais o amparo legal da proibição. Eram exigidas “vestimentas adequadas”, um adulto responsável para realizar a matrícula e para adquirir material escolar e merenda (BASTOS, 2016, p. 747). Podemos afirmar que, ainda, atualmente no Brasil, os afrodescendentes têm dificuldades quanto ao acesso e à permanência na escola, haja vista que a taxa de analfabetismo dessa parte da população é o dobro em relação à branca<sup>13</sup>, configurando-se, assim, como ato contínuo da não-abolição.

Em que pese o contexto dessa escolarização, cujos primeiros registros são de meados do século XIX, algumas afrodescendentes conseguem acessar a educação de maneira formal e, com isso, rompem a hegemonia eurocêntrica ao produzir literatura afro-brasileira. Uma delas é a escritora Maria Firmina dos Reis.

Maria Firmina dos Reis, uma maranhense bastarda e mulata, nascida em 11 de outubro de 1825, sobre quem a historiografia literária canônica manteve o mais absoluto silêncio, até

---

<sup>13</sup> Fonte: Disponível em [G1 - Taxa de analfabetismo entre negros é maior, aponta relatório - notícias em Educação \(globo.com\)](#). Acesso 20/10/2023.

que veio a público em 1975<sup>14</sup>, a obra *Úrsula*, escrita e publicada em 1859, sob o pseudônimo “Uma Maranhense”. Já no prólogo, “a autora afirma saber *que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher; e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados*”, deixando claro ser sabedora de sua condição social, e do apagamento literário da escrita feminina em uma realidade dominada pelo masculino (DUARTE, 2005, p. 133-134). Ainda assim, Maria Firmina foi uma mulher ativa na produção literária, sendo colaboradora assídua de várias publicações em jornais e revista da época, além de, em 1847, torna-se professora concursada para a Cadeira de Instrução Primária na vila de São José de Guimarães, no município de Viamão/MA, atuando como alfabetizadora até 1881 (GOMES, 2021). Seu romance *Úrsula* é absolutamente inovador, ao propor uma narrativa de ficção escrita sob a perspectiva da elevação moral do negro escravizado. Considerado o primeiro romance abolicionista, tem como destaque a voz narrativa de Mãe Suzana, a qual relata a condição diaspórica vivida pela personagem, que, idosa, relembra o episódio em que é separada de sua família em África, e levada para ser escravizada no Brasil. Segundo Eduardo de Assis Duarte, ao publicar *Úrsula*,

Maria Firmina dos Reis desconstrói igualmente uma história literária etnocêntrica e masculina até mesmo em suas ramificações afrodescendentes. *Úrsula* não é apenas o primeiro romance abolicionista da literatura brasileira [...]. É também o primeiro romance da literatura afro-brasileira, entendida esta como produção de autoria afrodescendente, que tematiza o assunto negro a partir de uma perspectiva interna e comprometida politicamente em recuperar e narrar a *condição* do *ser negro* em nosso país (DUARTE, 2005, p. 144 – grifos do autor).

Apesar da relevante atuação literária de Maria Firmina dos Reis, como uma mulher mestiça escrevendo e publicando longe do eixo de visibilidade nacional (a Capital), o cânone literário brasileiro não sofreu alteração significativa até o século XX. A literatura nacional permaneceu com delimitações de gênero, primando por uma configuração eurocêntrica e patriarcal<sup>15</sup> a dominar o espaço da escrita e da cena cultural literária. Isso acabou por gerar um apagamento da autoria feminina, que se percebe, ainda maior, quando essa escrita é de afrodescendentes.

Partindo da análise do professor e pesquisador Anselmo Peres Alós, temos uma síntese da invisibilidade da mulher negra, seja como escritora ou como personagem na literatura. Quando analisadas as representações e a autoria de afrodescendentes que compõem o cânone

---

<sup>14</sup> Biografia: Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/322-maria-firmina-dos-reis>. Acesso 20/10/2023.

<sup>15</sup> O patriarcado é um sistema social baseado em uma cultura, estruturas e relações que favorecem os homens, em especial o homem branco, cisgênero e heterossexual.

nacional, enquanto partícipe da formação da produção literária e cultural, percebermos o tanto que há de apagamento em relação à escrita, bem como de estereotipia de personagens:

O silenciamento da participação de mulheres, negros e índios no processo de constituição identitária nacional é operacionalizado a partir de dois movimentos distintos: exclusão da participação desses grupos como produtores de representações culturais (deslegitimação de autoria negra, indígena e/ou feminina) e construção de imagens estereotipadas desses sujeitos sociais no âmbito do capital simbólico produzido (a mulher passional, o índio travestido de cavaleiro romântico, o negro preguiçoso e indolente) (2006, p. 121).

O imaginário ficcional em torno de mulheres negras como personagens, que habitam a literatura brasileira, segundo a escritora afrodescendente Conceição Evaristo, ainda se realiza “ancorada nas imagens de seu passado escravo”, e isso ocorre desde a formação da literatura brasileira até a contemporaneidade:

Uma leitura mais profunda da literatura brasileira, em suas diversas épocas e gêneros, nos revela uma imagem deturpada da mulher negra [...]. Na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem como infecundas e, portanto, perigosas. Aparecem caracterizadas por uma animalidade como a de Bertoleza que morre focinhando, por uma sexualidade perigosa como a de Rita Baiana, que macula a família portuguesa, ambas personagens de *O Cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo, ou por uma ingênua conduta sexual de Gabriela, *Gabriela, Cravo e Canela* (1958), de Jorge Amado, mulher-natureza, incapaz de entender e atender determinadas normas sociais [...]. Significativo, sob o aspecto de negação uma personagem central que pudesse ser negra, é o romance abolicionista *A Escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães. A trama ficcional não traz uma heroína negra (2005, p. 53).

A literatura, na verdade, nada mais faz do que replicar aquilo que somos enquanto sociedade. O Brasil é um país cuja sociedade se constituiu na base da escravização dos negros, situação que perdurou por mais de 300 anos, e na qual ainda permanece vigente uma mentalidade racista que configura o racismo estrutural<sup>16</sup> em que estamos inseridos. Com o intuito de explicitar essa realidade e demonstrar como ela aparece, e persiste, na literatura nacional, a pesquisadora Regina Delcastagnè realizou uma espécie de “mapeamento”<sup>17</sup> do romance brasileiro, que incluiu a autoria de homens e de mulheres, tendo como um dos critérios para a análise dos dados coletados a etnia:

<sup>16</sup> “O racismo é sempre estrutural, ou seja, é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 17); “Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (ALMEIDA, 2019, p. 26).

<sup>17</sup> “Os números apresentados aqui são relativos a um *corpus* de 258 romances, que correspondem à totalidade das primeiras edições de romances de autores brasileiros publicadas pelas três editoras mais prestigiosas do país, de acordo com levantamento realizado junto a acadêmicos, críticos e ficcionistas: Companhia das Letras, Record e Rocco. No conjunto, são 165 escritores diferentes, sendo que os homens representam 72,7% do total de autores publicados. Mas a homogeneidade racial é ainda mais gritante: são brancos 93,9% dos autores e autoras estudados (3,6% não tiveram a cor identificada e os “não-brancos”, como categoria coletiva, ficaram em meros 2,4%)” (DELCASTAGNÈ, 2008, p. 89).

São poucos os autores negros e poucas, também, as personagens – uma ampla pesquisa com romances das principais editoras do País publicados nos últimos 15 anos identificou quase 80% de personagens brancas, proporção que aumenta quando se isolam protagonistas ou narradores. Isto sugere uma outra ausência, desta vez temática, em nossa literatura: o racismo (2008, p. 87).

Dentro dessa perspectiva de invisibilidade podemos destacar o esforço coletivo, de âmbito nacional, a publicação *Cadernos Negros*, já citado anteriormente, que está hospedada no sítio *Quilombhoje*, como espaço de existência e resistência de uma escrita que se autodenomina afrodescendente e negra. Nesse esforço, citamos algumas escritoras que lutam para ter voz na literatura brasileira como Geni Guimarães, Míriam Alves e Conceição Evaristo. Destacamos, dentre as escritoras citadas, o trabalho de Conceição Evaristo, que paulatinamente vem se firmando como referência entre as autoras brasileiras negras de escrita feminina da sua geração. Mineira, nascida em 29 de novembro de 1946 em uma favela de Belo Horizonte. Pobre e negra, recorreu às mais diversas formas de sobrevivência na infância e na juventude, tendo trabalhado como babá, empregada doméstica, catadora de recicláveis. Adulta, formada professora, após aprovação em concurso público, muda-se para o Rio de Janeiro, em 1973, para assumir o cargo de professora primária em uma escola pública municipal da cidade carioca. Amante dos livros e da escrita, muito empenhada em lutar pelos seus sonhos, graduou-se em Letras pela UFRJ, vindo a sagrar-se Mestre em Literatura Brasileira pela PUC do Rio de Janeiro (1996) e, depois, Doutora em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense (2011). Sempre ativa e participante dos movimentos de valorização da cultura negra em nosso país, estreou na literatura em 1990, quando passou a publicar seus contos e poemas na série *Cadernos Negros*.<sup>18</sup> Vencedora de diversos prêmios literários relevantes, entre eles o Prêmio Jabuti, em 2015, tendo, também, suas obras traduzidas para outros idiomas.

Apesar da larga e constante produção literária de poemas, contos e prosa, e de ter algum reconhecimento internacional, Conceição Evaristo ainda realiza suas publicações em editoras de pequeno e médio porte. No entanto, segue lutando pela visibilidade de uma escrita que se quer negra e feminina. Seu fazer literário está constantemente voltado para os temas da memória ancestral, da cultura afro-brasileira, sempre permeado de profundas críticas sociais, e priorizando o protagonismo da mulher afrodescendente. Nas palavras de Conceição Evaristo, “a partir do exercício de pensar a minha própria escrita, venho afirmando não só a existência de uma literatura afro-brasileira, mas também de uma vertente negra feminina.” (EVARISTO, 2009, p. 18).

---

<sup>18</sup> Biografia: Disponível em <http://www.letas.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em 25/10/2023.

Segundo a professora Heloísa Toller Gomes, indo ao encontro do que diz a escritora Conceição Evaristo, a escrita da mulher negra afrodescendente se faz única, pois está submetida a um contexto histórico marcado pela escravização, pela diáspora africana e pelo fluxo constante da violência associada à pobreza. Elas, em sua maioria, têm uma vida repleta de traumas e situações que são muito particulares e atinentes a essas mulheres especificamente.

A escrita afro-descendente de mulheres advém de culturas estilhaçadas pela diáspora, pelo colonialismo e pela discriminação socioeconômica nas sociedades coloniais e pós-coloniais. Mostra-se, assim, cortada e recortada na violência das fragmentações e rupturas. Convivendo com a realidade do racismo e do preconceito, ela tem sido sujeita à marginalização, ao desconhecimento e à desvalorização intelectual, por vezes dentro da própria comunidade negra. Não obstante, carrega em si a positividade de um projeto cultural. Sua *praxis* equilibra-se, pois, entre a afirmação e a negação, entre a denúncia e a celebração, entre a vida e a morte; e lida, inevitavelmente, com a questão da identidade [...] A identidade feminina discursivamente dada transita entre domínios diversos e deve ser lida como uma série de atos de transgressão, não como uma categoria de escrita fixa do ponto de vista geográfico, ou étnico, ou nacional (GOMES, 2017, p. 9).

Ainda que brevemente, precisamos citar o importante trabalho da escritora Carolina Maria de Jesus (*Quarto de despejo* (1960), *Casa de alvenaria* (1961)), que é referência na literatura afrodescendente, enquanto mulher negra, favelada e de baixa escolaridade. Ela que, frente a uma série de dificuldades, consegue transpor essa realidade e registrar suas vivências, as humilhações e as injustiças sofridas, rompendo com o silenciamento imposto às escritoras negras. Aqui queremos registrar a relevância e o efeito de pertencimento possibilitado pela literatura, quando nos referimos à representatividade da escrita de uma mulher negra. A escritora Conceição Evaristo, em sua biografia para o sítio *Literafro*, da UFMG, faz a seguinte declaração:

E no final da década de [19]60, quando o diário de Maria Carolina de Jesus, lançado em [19]58, rapidamente ressurgiu, causando comoção aos leitores das classes abastadas brasileiras, nós nos sentíamos como personagens dos relatos da autora. Como Carolina Maria de Jesus, nas ruas da cidade de São Paulo, nós conhecíamos nas de Belo Horizonte, não só o cheiro e o sabor do lixo, mas ainda, o prazer do rendimento que as sobras dos ricos podiam nos ofertar. Carentes de coisas básicas para o dia a dia, os excedentes de uns, quase sempre construídos sobre a miséria de outros, voltavam humilhantemente para as nossas mãos. Restos (EVARISTO, 2023).

A leitora, ao deparar-se com uma narrativa que faz com que se conecte, por identificar uma vivência que percebe ter em comum, seja de sofrimentos ou de alegrias, gera a sensação de identificação e de pertencer a um grupo. Tal fato, também, pode fazer com que o receptor desse texto note que, apesar de todas as dificuldades, alguém com uma realidade semelhante à sua, consegue se fazer ouvir. O trecho citado acima ilustra e comprova o quanto é

absolutamente relevante uma escrita que seja negra e feminina, que fale de si e dos seus, que inspire outras mulheres, como Carolina Maria foi para Evaristo.

Dentro dessa perspectiva de representatividade, surge Ana Maria Gonçalves, e sua obra épica, *Um defeito de cor*. A escritora mineira, nascida em Ibiá, em 1970, trabalhou como publicitária até 2001, quando decide dar outro rumo à sua vida e muda-se para a Ilha de Itaparica na Bahia, a fim de iniciar seu processo de escrita literária. Publicou seu primeiro romance, *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, de forma artesanal e com tiragem de mil exemplares apenas. Ao mesmo tempo, iniciou a pesquisa para aquele que seria seu grande sucesso, até agora, *Um defeito de cor*, publicado em 2006, pela editora Record. Cabe aqui ressaltar que o acesso a uma grande editora só foi possível mediante o apadrinhamento do escritor Millôr Fernandes, segundo informado em diversas entrevistas, pela própria Ana Maria<sup>19</sup>, ou seja, foi preciso a chancela de um homem branco e reconhecido no meio literário, para publicar por uma grande editora. *Um defeito de cor* tem sido uma das obras mais celebradas do século XXI, no que tange ao tema abordado e à maneira como é contada a história. Absoluto sucesso de público e crítica, foi vencedor do importante prêmio literário “Casa de las Américas”, em 2007. Desde então, a obra só despertou mais interesse e tem sido objeto de diversas teses, dissertações, artigos, sendo, inclusive, objeto de estudo do presente trabalho de conclusão de curso.

*Um defeito de cor* é um romance histórico-memorialístico, de 952 páginas, no qual a narrativa se dá, inicialmente, pela voz da pequena Kehinde, que aos sete anos de idade, em 1810, ainda vivendo em Savalu, em África, presencia o assassinato de seu irmão, e ao estupro e morte de sua mãe. A partir dessa violência, o destino entra em ação levando a protagonista ao encontro de seus sequestradores em Uidá e, conseqüentemente, à travessia pelo mar até aportar em São Salvador, Bahia. Vendida, renomeada como Luísa, e escravizada, passa a viver na ilha de Itaparica, onde serve como companhia à sinhazinha, depois na fundição e no engenho de cana de açúcar. Tendo habitado a senzala pequena e na senzala grande<sup>20</sup>, vem a conhecer de perto a realidade dos escravizados. Sofre abusos e a violência do estupro,

<sup>19</sup> GONÇALVES, Ana Maria. “Eu sou negra”: entrevista com Ana Maria Gonçalves. [Entrevista concedida a] Amanda Oliveira, Margarete Hülsendeger e Maria Eunice Moreira. *Navegações*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 229-236, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1983-4276.2017.2.29797>. Acesso em 25/09/2023.

<sup>20</sup> A senzala pequena era destinada aos escravizados que trabalhavam dentro da casa, servindo diretamente aos senhores, tendo acesso à comida melhor e roupas diferenciadas; a senzala grande era destinada aos demais escravizados que realizavam o trabalho braçal nas plantações, engenhos e caldeiras. Tratados de forma diferente, os africanos escravizados que dormiam na senzala grande sofriam mais com privações alimentares e castigos físicos constantes.

engravida do sinhô<sup>21</sup> José Carlos, e dá à luz ao primeiro filho, Banjokô, em meio à mudança para habitar um solar em São Salvador, junto da viúva, sinhá Ana Felipa, e de escravos de dentro. A partir desse momento, a vida de Kehinde sofre vários desdobramentos. É alugada pela sinhá para a família inglesa, os Clegg; depois é posta para fora de casa e passa a viver como escrava de ganho vendendo *cookies*, indo morar em uma loja alugada por muçurumins. Reencontra Fatumbi, o professor da sinhazinha Maria Clara, com quem aprendeu as primeiras letras. Seus *cookies* fazem sucesso e consegue a liberdade para si e para Banjokô, com a ajuda de Oxum<sup>22</sup>. Conhece o português Alberto, o pai de seu segundo filho, Omotunde/Luiz Gama, com quem passa a viver em um sítio, junto de Esméria e Sebastião, Hilário e Tico, que representam a família para Kehinde. Tendo o português como sócio, abre uma padaria que faz sucesso. Alberto não assume sua relação com Kehinde, e em razão de questões políticas da época, casa-se com uma brasileira, a fim de não correr o risco de ser deportado<sup>23</sup>, afastando-se da família. Em meio às revoltas que ocorriam na capital baiana, a “Saudades de Lisboa” é fechada e Kehinde passa a habitar uma casa que havia no terreno da padaria, alugando peças para muçurumins. Dessa convivência com os muçurumins surge seu envolvimento com a Revolta dos Malês<sup>24</sup>, e acaba lutando lado a lado com estes pela liberdade dos escravizados, em 1835. Derrotada e correndo o risco de ser presa ou deportada, Kehinde foge e retorna à Ilha de Itaparica, onde passa a viver na casa Mãezinha, uma ialorixá<sup>25</sup>. Dessa convivência, Kehinde resgata sua ancestralidade e religiosidade de forma mais vívida, decidindo, então, ir para o Maranhão, encontrar Agontimé, e iniciar-se no culto aos voduns<sup>26</sup>, herança de sua avó. Nessa busca, vai morar em Cachoeira do Recôncavo, na Roça de Baixo, onde fica por cerca de três anos em quase total isolamento. Nesse período, há perdas. Morrem Esméria e Sebastião, a amiga Claudina, e a pior de todas as perdas: Omotunde/Luiz<sup>27</sup> é vendido por Alberto como escravo, aos dez anos de idade, para saldar dívidas de jogo, apesar do menino ter nascido livre. Ao tomar conhecimento do desaparecimento do filho, Kehinde larga tudo e

<sup>21</sup> Optamos por utilizar os termos “sinhô, sinhá e sinhazinha”, pois a narrativa é feita pela protagonista, negra e escravizada, e em razão dela sempre referir-se a estes personagens assim; mantivemos tal uso.

<sup>22</sup> Aqui a Oxum cumpre dois papéis. *Religioso* porque Kehinde pede ajuda, pois sua cabeça é de Oxum; *financeiro*, pois a estátua que é ganha na primeira vez que encontra Agontimé, por acaso, descobre que estava cheia de ouro, o que serviu para a comprar sua liberdade e do filho, e para seus negócios futuros.

<sup>23</sup> *Mata-marotos*: atos violentos contra portugueses durante o Império do Brasil.

<sup>24</sup> *Malê*: corruptela de *imale*, que em iorubá significa muçulmano, ou preto islamizado, o muçurumim. Por serem eles os participantes do levante contra os brancos, a revolta recebeu esse nome.

<sup>25</sup> *Ialorixá*: mãe de santo no candomblé.

<sup>26</sup> “Na Bahia eram louvados os orixás dos nagôs e dos iorubás, os voduns dos fons e de todos os povos do Daomé, e os *nkisis* dos bantos do Congo e de Angola” (GONÇALVES, 2022, p. 501).

<sup>27</sup> Optamos por adotar essa duplicidade de nomes ao nos referirmos ao filho perdido de Kehinde, tendo em vista que ela faz a cerimônia de nome iorubá nomeando-o Omotunde; depois afirma que o nome que Alberto, o pai, queria, era Luiz. Porém, ela dirige-se a ele somente por um genérico “você”.

parte para São Salvador em busca do filho. Essa busca tomará dez anos de sua vida e se mostrará infrutífera. Percorre Rio de Janeiro, São Paulo, Campinas, Santos, tudo em vão. Com muita tristeza e desânimo, desiste da vida no Brasil, e pensa que talvez o filho tenha ido procurar suas raízes em África, e parte novamente refazendo a travessia, de volta à Uidá. Na viagem, já como uma mulher rica, levando na bagagem muitas coisas para estabelecer um comércio, conhece aquele que será seu último marido, um inglês de nome John, com quem resolve fazer negócios. Chega em terra e reencontra amigos de infância, consegue moradia, e descobre que está grávida de gêmeos. Estabelece-se como comerciante de produtos importados do Brasil, e coopera com John no tráfico de armas para os reis africanos, atividade que rende muito dinheiro, deixando-a mais rica. Na intenção de refazer, em África, a vida que tinha no Brasil, constrói um sobrado ao estilo baiano, o qual chama a atenção dos senhores mais abastados de Uidá. Funda, então, “Casa da Bahia”, empresa de construção, decoração e importação, serviço para o qual precisa, também, de pessoas do Brasil para executar. Kehinde constitui uma empresa de grande sucesso e torna-se referência em negócios, e amiga da elite africana, fato que reverte como um facilitador de seus empreendimentos. Cria João e Maria Clara, possibilitando-lhes estudar no exterior e terem educação superior. Cabe salientar que, durante toda a vida em África, nunca desistiu de encontrar o filho, Omotunde/Luiz, e manteve contato com a sinhazinha Maria Clara, de quem ficou amiga e se correspondeu por toda a vida. Manteve anúncios publicados e investigadores em busca do filho, sem jamais esquecê-lo e sofrendo pela culpa de tê-lo deixado aos cuidados de um homem que bebia e jogava. Com os filhos crescidos, as guerras em Uidá e a morte de John, muda-se para Lagos, sua última morada. Já em Lagos, descobre que há muitos anos chegou-lhe uma carta do Brasil, remetida à Uidá, em que consta terem encontrado o paradeiro de Omotunde/Luiz. Aos 89 anos, Kehinde parte naquela que seria sua última viagem em busca do filho, para quem escreve suas memórias, através da mão de Geninha, pois idosa e cega, não consegue mais:

Tive a ideia 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. Sorte que percebemos isso ainda antes de embarcar, quando então mandei comprar mais papel, muito mais, a Geninha acaba de me avisar que nem foi tão exagerado quanto imaginamos a princípio. 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 (GONÇALVES, 2022, p. 912 – grifo nosso).

Importante salientar que a voz narrativa que antes se dirigia a um/a leitor/a qualquer, altera-se no decorrer do texto, quando do nascimento do filho que virá a ser perdido, a

narradora passa a dirigir-se a um *você* de forma explícita, deixando claro que existe um destinatário específico, “[...] o Alberto nunca desampararia *aquele filho*, que tratava como a coisa mais importante da vida. Então, como já deve ter percebido de quem estamos falando, a *você* foi dado o nome de Omotunde Adeleke Danbiran” (GONÇALVES, 2022, p. 403-404 – grifo nosso). E só então, ao final da narrativa, descobrimos como essa história veio sendo contada; sim, *contada de forma oral* e reproduzida pela mão de um terceiro: “é exatamente esta que está aqui comigo, pondo no papel todas essas palavras, a Geninha, a filha da Jacinta” (GONÇALVES, 2022, p. 873). Através desse recurso, Ana Maria Gonçalves recupera a oralidade, forma característica de narrativas africanas, como que reafirmando sua afrodescendência.

A obra em tela tem como mote de desenvolvimento um prólogo desenvolvido pela escritora Ana Maria Gonçalves, sob o título de “Serependipidades!”<sup>28</sup>, no qual ela cria a ideia de que encontra por acaso, na Ilha de Itaparica, os manuscritos perdidos, que teriam sido escritos por Luísa Mahin, suposta mãe do poeta Luiz Gama, que haveria lutado na Revolta dos Malês (1835). Em um entrecruzamento de História com ficção, ela dá vida a Kehinde (ou Luísa, para os brancos), evocando para si a narrativa de parte da história de nosso país e, conseqüentemente, da vida dos escravizados e libertos, negros e mestiços, sob uma perspectiva, até então, não realizada na literatura.

Ana Maria Gonçalves dá vida e voz a uma mulher negra, que foi escravizada e violentada, realizada economicamente depois de liberta, muito forte e aguerrida, mas, acima de tudo, humana, com falhas e contradições frente às situações vividas e escolhas feitas, deixando-a mais próxima do leitor/a.

Segundo a escritora Grada Kilomba, cuja definição traduz o fazer literário de Ana Maria Gonçalves, o ato de escrever é uma maneira de ser a detentora de si mesma e de suas palavras, é uma maneira de colocar fim a um longo silêncio de idiomas impostos, vozes torturadas, discursos impedidos:

Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político [...] o ato da escrita como um ato de *tornar-se*<sup>29</sup> e, enquanto escrevo, eu me torno narradora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial determinou (KILOMBA, 2019, pp. 27-28).

<sup>28</sup> “Serendipidade então passou a ser usada para descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados. Ou seja, precisamos ter pelo menos um pouco de conhecimento sobre o que “descobrimos” para que o feliz momento de serendipidade não passe por nós sem que sequer o notemos” (GONÇALVES, 2022, p. 9).

<sup>29</sup> O conceito de “tornar-se” tem sido usado pelos Estudos Culturais e Pós-Coloniais para elaborar a relação entre o eu e a/o “Outra/o”.

Logo, Ana Maria Gonçalves é *autora de si*, da história dos escravizados e representante das mulheres negras e afrodescendentes, através de Kehinde, em *Um defeito de cor*.

### 3 FACETAS DA PERSONAGEM: EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA

#### 3.1. INFÂNCIA E MATERNIDADE

Pretendemos, através de alguns recortes na história narrada em *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, levantar aqueles fatos que conduzem a protagonista à travessia que acontece em meio à escravização, à violência, ao estupro, aos traumas, em que existe uma luta interna, e muitas vezes externa, que faz com que ela resista e sobreviva, com a força do feminino e do sagrado ancestral, para poder existir e ser humanamente livre, pois “Aquele que parte, não é nunca – em sua volta – o mesmo; na travessia há perdas, reterritorializações e transfigurações” (BERND, 2002, p. 39).

A história de Kehinde, em *Um defeito de cor*, é marcada pela resistência e pelo sofrimento desde a sua infância, ainda em solo africano, em Savalu, reino de Daomé, atual Benin. No primeiro capítulo do romance, após apresentar a si e a sua família que é composta pela mãe, a avó, o irmão, Kokumo e sua irmã gêmea, Taiwo, ela nos conta o acontecimento propulsor que colocou a vida em movimento, levando-a ao encontro de seu Destino. Kehinde, aos sete anos de idade, assiste ao assassinato de seu irmão e ao estupro e morte de sua mãe, além da violência contra a avó e o abuso sexual sofrido por ela e por sua *ibêji*<sup>30</sup>, que são atacadas pelos guerreiros do rei Adandozan:

O Kokumo chutava o ar, querendo se soltar para nos defender, pois tinha sangue guerreiro, e foi o primeiro a ser morto. [...] O guerreiro que segurava a minha mãe, o que aos meus olhos era só membro duro e grande, jogou-a no chão e se enfiou dentro da racha dela. Ela chorava e eu olhava assustada, imaginando que devia estar doendo [...] Dois dos guerreiros repararam em mim e na Taiwo. O primeiro pegou uma das mãos dela e apertou em volta do membro dele, e logo foi copiado pelo amigo, que usou a minha mão. Acho que a direita, porque a Taiwo estava sentada à minha esquerda e nem por um momento nos separamos, apertando ainda com mais força as mãos livres. [...] A minha avó chorava encobrindo o rosto, não sei se para esconder as lágrimas ou se para se esconder do que via (GONÇALVES, 2022, p. 19).

Diante de tal tragédia, a avó, de Kehinde e Taiwo, as toma para si e se põe a caminho de Uidá, na região litorânea de África.

---

<sup>30</sup> *Ibêji*: “assim são chamados os gêmeos entre os povos iorubás” (GONÇALVES, 2022, p. 19).

A narrativa do período que nomeamos como a infância<sup>31</sup> de Kehinde, na escrita da autora Ana Maria Gonçalves, resulta em uma visão ingênua e curiosa do universo genuinamente infantil; “eu não sabia onde ficava Uidá e também não me preocupei em perguntar, pois estava mais interessada na estrada que nos levaria até lá, cheia de gente usando panos, cortes de cabelo, marcas de tribo e pinturas que eu nunca tinha visto antes” (GONÇALVES, 2020, p. 26). Ainda aqui, não sabemos qual é a identidade do agente da narração<sup>32</sup>, pois a protagonista é criança e descreve aquilo que vê, seja a violência traumática sofrida ou o encantamento pelo trajeto no deslocamento forçado.

Uidá será para Kehinde o local formador de referências de amizades que se estenderão para a vida toda, dos últimos momentos de felicidade junto da avó e da irmã, e, também, onde o destino se fez mais contundente: a captura. Essa tragédia ceifa as raízes da protagonista e a coloca em movimento novamente, iniciando-se, então, aquela que seria a pior das travessias. Durante a viagem no tumbeiro<sup>33</sup>, as personagens são submetidas às mais violentas privações: de alimento, de água e de ar puro; além da insalubridade, advinda do fato de que todas as necessidades fisiológicas eram feitas ali mesmo, naquele porão apertado e escuro, ao qual Kehinde refere, “o calor e o cheiro forte de suor e de excrementos misturado ao cheiro da morte, não ainda o do corpo morto, mas da morte em si, faziam tudo ficar mais quieto, como se o ar ganhasse peso, fazendo pressão sobre nós” (GONÇALVES, 2022, p. 51). Chegar ao seu destino viva; já configura um ato de resistência, pois no percurso marítimo deixa no Atlântico os corpos da irmã e da avó.

Desde o embarque em África iniciava-se o processo de aculturação<sup>34</sup>, pois forçava-se assim o rompimento de laços familiares, linguísticos, religiosos. Nas palavras do pensador Édouard Glissant, a colonização das Américas feita pela escravização dos africanos; foi o mais violento e desumano modo de povoamento, sendo-lhes negada qualquer possibilidade de existência como indivíduos:

---

<sup>31</sup> Acreditamos que o fim da infância de Kehinde se dá quando ela, já morando na senzala grande, assiste à fuga dos escravos da fazenda vizinha e as consequências sofridas por aqueles e pelos escravizados da Fazenda do Amparo, onde mora. Em um momento de reflexão, ela pensa: “apesar da pouca idade, acho que foi naquele momento que tomei consciência de que tinha que fazer alguma coisa, pelos meus mortos, por todos os mortos dos que estavam ali, por todos nós, que estávamos vivos como se não estivéssemos, porque as nossas vidas valiam o que o sinhô tinha pago por elas, nada mais” (GONÇALVES, 2022, p. 144).

<sup>32</sup> “Em uma “narrativa em primeira pessoa” um focalizador externo, normalmente um “eu”, fica mais velho e conta sua visão de fora de uma fábula que participou anteriormente como ator. Em alguns momentos, pode apresentar a visão de seu *alter ego* mais novo, de modo que um FP (focalizador personagem) está focalizado no segundo nível” (BAL, 2021, p. 219).

<sup>33</sup> *Tumbeiro* é derivado de ‘tumba’, nome dado aos navios que negociavam e transportavam escravos, em razão das inúmeras mortes que ocorriam em seus porões.

<sup>34</sup> “Modificação dos padrões culturais de um indivíduo ou grupo, pelo contato direto e contínuo com padrões diferentes” (LOPES, 2011, p. 30).

[...] os africanos chegaram despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também e sobretudo da língua (2005, p. 19).

Ao chegar ao Brasil, Kehinde se vê frente à imposição de receber um nome brasileiro mediante a cerimônia do batismo católico realizado no desembarque. No entanto, a protagonista reage e evita a situação pulando do navio e nadando até a ilha dos Frades, em uma atitude de resistência diante de algo que envolve a negação de sua religiosidade africana, e também de sua própria identidade e existência como indivíduo, ainda que criança:

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia (GONÇALVES, 2022, p. 63).

Essa atitude de Kehinde atravessará toda a narrativa, pois ela não medirá esforços para manter viva sua ligação com a irmã Taiwo, bem como sempre terá na memória e no coração os ensinamentos de sua avó, que a conecta à ancestralidade e à sua religiosidade, apesar de todos os contratempos e provações que a vida lhe reservou. Mas, logo após a chegada, ela percebe que para sobreviver ali, terá que ceder um pouco, e se vê obrigada a adotar um nome pelo qual ficou conhecida entre os brancos, Luísa, mas nunca deixou de ser Kehinde entre seus pares.

Um dos mecanismos de resistência cuja importância Kehinde logo percebeu foi a alfabetização: aprende a ler e a escrever, primeiro o português, posteriormente o inglês (quando trabalha na residência de uma família inglesa, os Clegg, em São Salvador); e o francês (quando já vivendo em África novamente). Após a chegada, foi vendida e escravizada. Foi como dama de companhia da Sinhazinha Maria Clara, filha de seu dono, o sinhô José Carlos, que exerceu sua primeira função na Fazenda do Amparo, na ilha de Itaparica, na Bahia. Lá ela aproveitou a oportunidade ofertada à Sinhazinha, enquanto esta era alfabetizada pelo muçurumim<sup>35</sup> Fatumbi:

Fiquei feliz por poder assistir às aulas na qualidade de acompanhante da sinhazinha [...] 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

---

<sup>35</sup> O mesmo que *muçulmano*.

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 [;] pedi ao Fatumbi que escrevesse para eu copiar o pai-nosso e a ave-maria, que achei muito mais fáceis de rezar depois de ler e entender [...] eram mesmo orações bonitas, que mais tarde também aprendi em iorubá, efon e, muitos anos depois, em inglês e em francês (GONÇALVES, 2022, pp. 92-93).

A alfabetização será um diferencial na vida da escravizada Kehinde, tanto para elevar seu preço quando busca a compra de sua liberdade com a Sinhá, quanto será fator decisivo para suas conquistas no campo do comércio ao qual passa a dedicar-se no Brasil; (e em África posteriormente). A partir do momento em que é posta para fora de casa para viver como escrava de ganho<sup>36</sup>, Kehinde assume o protagonismo de sua vida e passa a viver da venda dos *cookies* que aprendera a fazer na residência da família Clegg. Seu sucesso nesse comércio se deve à sua inteligência e à sua boa articulação verbal, e ao seu conhecimento de letras e números e da necessidade de sobreviver e libertar a si e ao seu filho, Banjokô. Assim, o papel do letramento na vida da protagonista será decisivo: “um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e por ela implicado” (FANON, 2020, p. 19).

Porém, cabe salientar que, antes desses momentos de vida de ganho, ainda em Itaparica, Kehinde passou por uma das maiores violências a qual uma mulher pode ser submetida: o estupro. Segundo salienta a escritora feminista bell hooks: “estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes [...]. Mulheres negras escravizadas eram habitualmente estupradas quando tinham entre 13 e 16 anos” (hooks, 2019, pp. 37-45). A visão que os senhores de escravos tinham sobre o corpo negro era de objeto a ser possuído, dominado, fosse pela imposição à força ao trabalho, pelos castigos físicos e psíquicos, pelas privações a que eram submetidos. Mas, principalmente em relação às mulheres, havia a constante ameaça da violência sexual. Kehinde, quando relata o momento do estupro sofrido, nos remete às palavras do sinhô José Carlos: “a virgindade das pretas que ele comprava pertencia a ele” (GONÇALVES, 2022, p. 170), deixando claro que ao escravizador tudo pertencia. A maldade do sinhô José Carlos extrapola o imaginável, quando por vingança ele acorrenta e coloca o escravizado Lourenço, noivo de Kehinde, para

---

<sup>36</sup> *Escrava/o de ganho*: quando a/o escravizada/o é colocada/o na rua, devendo trabalhar para pagar o jornal, ou seja, pagar ao seu dono um valor predeterminado por este; tendo em vista a dificuldade de conseguir uma colocação que desse rendimentos, muitas vezes, recorriam à prostituição. Para transitar pelas ruas da cidade, as pessoas escravizadas necessitavam portar documento específico, fornecido pelo proprietário da/o escravizada/o.

assistir a violência sexual inculpada a ela, já que na tentativa anterior desse estupro Lourenço havia conseguido salvar a protagonista:

Quando percebeu a minha presença, o Lourenço ergueu os olhos, e o que pude ver foi a sombra dele, os olhos vazios mostrando o que tinha por dentro: nada [...]. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro [...]. Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e *os movimentos do membro dele dentro da minha racha, que mais pareciam chibatadas* (GONÇALVES, 2022, p. 171 – grifo nosso).

Contudo, a crueldade de que estava imbuído o sinhô era sem medida, e ele vai, além de submeter Lourenço a assistir o estupro de Kehinde, violentar o rapaz e, depois, castrá-lo. Agora, quem assiste a isso é Kehinde:

Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono, que parecia sentir mais prazer à medida que nos causava dor. O *monstro* se acabou novamente dentro do Lourenço, uivando e dizendo que aquilo era para terminar com a macheza dele, e que o remédio para a rebeldia ainda seria dado, que ele não pensasse que tudo terminava ali [...]. Um velho que eu nunca tinha visto na ilha, que talvez fosse da capital, entrou carregando uma faca com a lâmina muito vermelha, como se tivesse acabado de ser forjada, virou o Lourenço de frente, pediu que dois homens do Cipriano o segurassem e cortou fora o membro dele (GONÇALVES, 2022, p. 172 – grifo nosso).

Nesse momento, queremos salientar a relevância do recurso narrativo construído pela escritora, Ana Maria Gonçalves, com esta verbalização da protagonista que, ao nomear seu senhor como “monstro”, consegue inverter a relação de animalização à qual está submetida Kehinde, e por conseguinte, todos os escravizados. A fim de explicitar o quanto é relevante essa alteração de posição, recorreremos às palavras de bell hooks, que se refere à escritora Angela Davis,

A ativista negra Angela Davis, em um argumento convincente, afirmou que o estupro de mulheres negras escravizadas não era, como outros acadêmicos sugeriram, caso de satisfação de desejo sexual dos homens brancos, mas sim, na realidade, um método de terrorismo institucionalizado que tinha como objetivo desmoralizar e desumanizar as mulheres negras (hooks, 2019, p. 49).

A narrativa desse momento transforma o sinhô José Carlos em *coisa*, e ao desumanizá-lo, mostra uma outra perspectiva sobre esse tipo de situação de violência sexual, dando voz à Kehinde, para que mostre a sua percepção, a da vítima, a respeito da violência e do escravizador.

Podemos afirmar, também, que o estupro de Kehinde e de Lourenço traz a questão da desumanização (*monstro*) do sinhô José Carlos, sob outra perspectiva, a qual está intimamente ligada à questão racial, que difere aquele que é o dono dos que são escravizados; o sinhô seria mais humano, por *infringir-lhes* tal violência:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar *a si mesmo como normal*. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador [...]. É como se eles gritassem: “Eu não sou um animal! Eu não sou um animal! Eu torturo os indefesos para provar que não sou fraco”. O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar estrangeiro. *Perder o próprio status racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada* (MORRISON, 2017, p. 23 – grifo nosso).

Assim como tantas outras escravizadas africanas que povoaram as Américas, Kehinde fica grávida de um filho do sinhô como consequência da violência sexual sofrida. Depois de sobreviverem ao estupro, as mulheres eram obrigadas a carregar o fruto dessa violência, que, na maioria das vezes, tornar-se-ia mais um escravizado para servir ao sinhô<sup>37</sup>:

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 comeci a chamar de Banjokô, “sente-se e fique comigo”, para prevenir, caso fosse um abiku, como eu já pressentia (GONÇALVES, 2022, p. 173).

A maternidade na vida de Kehinde não foi uma escolha; ela se impôs por meio de um estupro, mas ela acolhe esse filho com afeto e cuidado; Banjokô foi o primeiro dos quatro filhos que teve vivos. O segundo foi Omotunde, ou Luiz Gama, fruto do amor pelo português, Alberto; os gêmeos, João e Maria Clara, nasceram em África, também de uma relação romântica de Kehinde, com o inglês, John. Para cada um dos filhos, Kehinde se fez uma mãe diferente.

Banjokô foi disputado com a sinhá Ana Felipa, que infértil, não conseguiu fazer vingar nenhuma de suas gestações, por isso, vê no filho de Kehinde, a possibilidade de exercer a maternidade. Nesse sentido, a perspectiva da mãe-preta sofre um revés. Conforme podemos perceber nas palavras de Conceição Evaristo, como a mulher negra e mãe é caracterizada,

[...] a mulher negra era considerada só como um corpo que cumpria as funções de força de trabalho, de um corpo-procriação de novos corpos para serem escravizados e/ou de um corpo-objeto de prazer do macho senhor. Percebe-se que a personagem feminina negra não aparece como musa, heroína romântica ou mãe. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra, não lhe conferindo nenhum papel no qual ela se afirme como centro de uma descendência. À personagem negra feminina é negada a imagem de mulher-mãe, perfil que aparece tantas vezes desenhado para as mulheres brancas em geral [...]. E quando se tem uma representação em que ela aparece como figura materna, está presa ao imaginário da mãe-preta, aquela que cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus (EVARISTO, 2009, pp. 23-24).

A protagonista de *Um defeito de cor* contraria essa lógica literária, que virou senso comum, e recusa-se a ser uma mãe-preta. É retratada como uma mulher que amamenta seu

<sup>37</sup> “No Brasil, desde o começo não houve dúvidas sobre o *status* do africano: ele havia sido importado para ser escravo. Também não havia discussão sobre o status de seus descendentes, que nasciam para ser escravos como seus pais” (COSTA, 2010, p. 355).

filho, batiza-o em sua crença e compra-lhe a liberdade. Em uma passagem da narrativa, temos o retrato dessa inversão do papel de ama de leite. Nas palavras de Kehinde,

[...] [a sinhá] começou a pedir à Antônia que o levasse para o quarto dela, onde fechava a porta e dizia que precisava descansar, que não queria ser incomodada. Esquecendo-se disso, a Antônia uma vez entrou no quarto e a viu sentada na poltrona com ele no colo. A poltrona ficava de costas para a porta, mas ela teve quase certeza de que a sinhá estava tentando dar o peito a ele, que resmungava baixinho e se calava quando ela começava a cantar (GONÇALVES, 2022, p. 196).

Sinhá Ana Felipa faz de Banjokô (ou José como ela chamava) seu protegido. Veste-o com a melhores roupas e coloca-o para dormir em um quarto do solar, além de suprir-lhe todas as necessidades que surgem no decorrer dos cinco anos de convivência. Ainda que esse filho seja afastado de Kehinde, pela tentativa de sua sinhá de tomá-lo para si, ela resiste e luta para reavê-lo.

Kehinde vivencia sua maternidade de uma maneira que não se encaixa no padrão da época (século XIX): “às vezes eu me sentia *culpada* por estar feliz longe dos meus amigos, do Francisco e principalmente do Banjokô. Mas cada vez eu sentia mais vontade de trabalhar muito e, nas horas vagas, de ler, achando perda de tempo fazer algo além disso (GONÇALVES, 2022, p. 278 – grifo nosso). Interessante ressaltar que a construção de Kehinde apresenta certa subjetividade e momentos de autorreflexão, que fazem crescer a dimensão da personagem. Ela prioriza a si mesma, aos seus desejos como amante, às suas preocupações como mãe, além de ser uma leitora voraz.

Depois de liberta, tem consigo Banjokô que “se cria” sob os cuidados de Esméria e de João Badu, no sítio em que passam a viver, pois Kehinde precisa cuidar dos negócios da padaria “Saudades de Lisboa” e depois, da fábrica de charutos: “éramos felizes, principalmente o Banjokô, mais livre do que nunca, correndo atrás dos bichos e passando o dia inteiro na sombra do João Badu, sem nunca mais ter falado na sinhá” (GONÇALVES, 2022, p. 364).

Apesar do afeto que dedica ao filho e da constante preocupação com o fato dele ser um *abiku*, em momento algum ela assume o estereótipo de mãe, que abdica de sua vida, de seus afazeres e interesses, para cuidar dos filhos. Nesse sentido, nos valem da psicanalista Elisabeth Badinter (1985), que explica que a maternidade e a *maternagem*<sup>38</sup> são construções sociais e morais, e não uma condição biológica de sobrevivência da espécie humana como

---

<sup>38</sup> A maternidade é a condição de mãe, por meio de vias biológicas ou adotivas. Já a *maternagem* é o estabelecimento de um vínculo afetivo seguro com o bebê, podendo ser constituído por qualquer pessoa: pai, avô, avó, tio, tia, entre outros.

veio sendo construída ao longo dos anos, e que não estaria, impreterivelmente, ligada ao amor materno:

Quanto a mim, estou convencida de que o amor materno existe desde a origem dos tempos, mas não penso que exista necessariamente em todas as mulheres, nem mesmo que a espécie só sobreviva graças a ele. Primeiro, qualquer pessoa que não a mãe (o pai, a ama, etc.) pode *maternar* uma criança. Segundo, não é só o amor que leva a mulher a cumprir seus deveres maternos. A moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo de ser mãe. É certo que a antiga divisão sexual do trabalho pesou muito na atribuição das funções da *maternagem* à mulher, e que, até ontem, esta se figurava o mais puro produto da natureza (BADINTER, 2019, p. 17).

Kehinde sabe que seu segundo filho também é um *abiku*, e, ciente, toma todas as providências possíveis para afastá-lo do perigo, para que ele não retorne ao *Orum*<sup>39</sup>, como ocorreu com Banjokô que morre aos oito anos de idade. Nesse sentido, pede ajuda ao babalorixá Baba Ogumfiditimi<sup>40</sup>, e realiza todas as cerimônias de proteção que se fazem necessárias. No entanto, nunca esteve preparada para perder mais um filho da forma que aconteceu.

Omotunde/Luiz é o filho para quem a narrativa se direciona, é para quem Kehinde deixa suas memórias, portanto, essa relação materna irá se diferenciar da que teve com os outros filhos. Ao envolver-se na Revolta dos Malês, Kehinde fica marcada e temendo ser presa, vai esconder-se por algum tempo. Assim, ela deixa Omotunde/Luiz, então, com sete anos de idade, para retornar à ilha de Itaparica e ficar morando na casa da ialorixá<sup>41</sup> Mãezinha. Lá, volta a ter contato com as suas raízes africanas, ouve o chamado de sua ancestralidade e lembra-se dos últimos ensinamentos da avó, ainda no túmulo. Sente que precisa resgatar sua religiosidade africana, e reforçar os vínculos com suas origens. Resolve ir para o Maranhão em busca da Casa das Minas, dirigida por Agontimé, ou Maria Mineira Naê, para se iniciar no culto aos voduns. Depois de cerca de seis meses, é orientada a continuar sua iniciação em Cachoeira do Recôncavo, onde permanece por quase três anos, praticamente isolada. Nesse período, Omotunde/Luiz fica aos cuidados daqueles que são como família para Kehinde, inclusive, Alberto, o pai da criança. Alberto vende o filho para saldar dívidas de jogo, como se este fosse escravo, aos dez anos de idade, apesar do menino ter nascido livre. Alberto nunca mais foi visto, nem Omotunde/Luiz.

<sup>39</sup> “*Orum*: na mitologia iorubana, compartimento do universo onde moram as divindades [...] ao contrário do que normalmente se pretende, o *orum* não estaria situado no céu, mas sim debaixo da terra [...] considerando-se que as oferendas e os olhares se voltam para ele [o chão] e não para o alto” (LOPES, 2011, p. 517).

<sup>40</sup> Pai de santo, babalorixá, Baba Ogumfiditimi, “Ogum está comigo” (GONÇALVES, 2022, p. 202).

<sup>41</sup> Ialorixá é o mesmo que mãe de santo.

No entanto, antes que a desgraça aconteça, durante sua preparação para ser vodúnsi<sup>42</sup>, Kehinde expressa seus sentimentos de forma controversa, carregada de humanidade e de culpa: “[...] na verdade eu sentia um pouco de *culpa* por estar longe de vocês e estar gostando. Eu sentia saudades, queria estar por perto, mas também gostava de não ter responsabilidade em relação a ninguém, de estar cuidando apenas de mim” (GONÇALVES, 2022, p. 624 – grifo nosso). Esse sentimento de “culpa” Kehinde carregará até seus últimos dias de vida. Segundo Badinter, isso é causado pela progressiva responsabilidade lançada sobre a mulher, pela felicidade ou infelicidade dos filhos, que se inicia no século XVII crescendo ao longo do século XIX e que no século XX transformou o conceito: de *responsabilidade materna* passamos ao de *culpa materna* (BADINTER, 1985, p. 179).

Temos que considerar, também, a vida que a protagonista teve desde criança, sendo absolutamente compreensível a sua alegria em poder pensar somente em si mesma, livre da escravização e dos maus tratos, e de responsabilidades outras, sejam elas filhos, amantes, negócios. Kehinde constrói sua resistência como mulher, pela maneira como conduz a sua vida, e isso passa por priorizar sua cultura, sua ancestralidade e sua religiosidade, em ser completa.

Em África, Kehinde dá à luz a um casal de gêmeos, que recebem nomes brasileiros, João e Maria Clara, dos quais ela engravida durante a viagem de regresso. Esses filhos recebem educação à moda brasileira, são vestidos como brasileiros e alfabetizados em português e inglês, língua paterna. A condição econômica da protagonista, bem como a convivência e os negócios com seu novo companheiro, John, trará ainda mais riqueza para a família, podendo, pelo menos a esses filhos, proporcionar uma vida boa e sem sacrifícios. Apesar de priorizar, na vida dos *ibêjis*, a cultura trazida do Brasil, a vida em África terá influência sobre seus filhos, principalmente João, que adere, quando adulto, à poligamia. Já Maria Clara<sup>43</sup>, muito influenciada pelo cristianismo, será professora e dedicará sua vida à educação de crianças, inclusive vindo a fundar uma escola que incluía brasileiros e nativos.

A maternidade de Kehinde, em África, será vivida de forma diversa das anteriores. Já na gravidez, essa experiência atuará como um sopro de esperança e ânimo de vida, afastando a dor e o cansaço que a perda do filho havia causado. Esse momento reacende o desejo de

---

<sup>42</sup> “Vodúnsi/vodunce: termo referente às sacerdotisas jejes” (LOPES, 2011, p. 704).

<sup>43</sup> Nesse ponto, cabe salientarmos que a personagem Maria Clara nos remete à biografia de Maria Firmina dos Reis, que também foi professora primária e, posteriormente, fundou de uma escola mista e gratuita (DUARTE, 2005, p. 132).

lutar, ainda mais quando descobre que eles são *ibêjis*<sup>44</sup>, e sabe que tê-los é sinal de boa sorte e prosperidade à família, como nesta passagem da obra:

As regras estavam um pouco atrasadas, o que também poderia ser por causa da fraqueza, o atraso não confirmava nada, mas a *lyá* Kumani afirmou com tanta certeza que não pude duvidar. Não sei dizer como me senti, principalmente quando a rezadeira disse que eu era abençoada, pois seriam *ibêjis*. Eu queria apenas ter ficado alegre, muito alegre, mas de imediato muitas preocupações apareceram para roubar esse meu direito [...]. Ter *ibêjis* era mesmo uma bênção, mas naqueles dias pensei muitas vezes em recusar, tomando beberagem [,] mas hoje agradeço por não ter tomado nenhuma decisão da qual muito me arrependeria. Uma das coisas que mais me ajudaram a decidir foi o seu sumiço, foi eu estar sozinha depois de já ter dado vida a dois filhos, foi medo de morrer sozinha, sem ter quem olhasse por mim ou fizesse uma serenata bonita na minha partida. Eu já não era tão nova, tinha trinta e sete anos, e talvez não surgisse outra oportunidade (GONÇALVES, 2022, pp. 748-749).

A personagem construída por Ana Maria Gonçalves reforça a crença iorubá no que diz respeito aos *ibêjis*, e, a partir dessa maternidade, os negócios progridem e ela, que também é *ibêji*, passa a ter uma vida de sucesso econômico e social, transformando-se em liderança local. O ser mãe, em África, toma outra conotação, já sem culpa em relação a esses filhos, podendo viver sua vida de acordo com o que pensa, acredita e sente.

Essa maternidade tranquila poderá ser percebida na relação com Geninha, filha de um casal que conhece durante a viagem de retorno à Uidá, que passa a viver em sua casa, sendo posteriormente adotada e é quem acompanhará Kehinde na volta ao Brasil e será responsável pela transposição da narrativa no papel. Também adota um filho de John, que recebe o nome de Antônio, quando deixado na porta de sua casa pela amante do marido. Assim, esta nova fase de maternidade e *maternagem*, constroem uma protagonista mais madura e resistente.

### 3.2 VIDA ADULTA E OS AMORES DA VIDA

Kehinde deixa a infância na senzala grande e no estupro sofrido, mas, apesar disso, a vida segue em movimento.

Depois do tempo de escravização na ilha de Itaparica, passa a ser uma escravizada na capital, São Salvador, mas existem diferenças. A protagonista perceberá como o ritmo da

---

<sup>44</sup> Orixás gêmeos, filhos de Oxum e Xangô, que viviam para se divertir. Viviam tocando pequenos tambores mágicos, que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá. Por essa época, a Morte colocou armadilhas e começou a comer todos os humanos que caíam nas suas arapucas. Os *Ibêjis* armaram um plano. Um seguia pela trilha perigosa tocando tambor e o outro seguia escondido por dentro do mato. A Morte ficou tão maravilhada com a música que começou a dançar, e enfeitiçada não quis que o menino morresse e o avisou da armadilha. A música não parava, quando um cansava o outro assumia. A Morte estava esgotada, mas não conseguia parar de dançar. Foi então que os *Ibêjis* propuseram um pacto: a Morte retiraria todas as armadilhas e a música pararia. A Morte não teve escolha e aceitou. Foi assim que os *Ibêjis* salvaram os homens e ganharam fama de muito poderosos (PRANDI, 2001, pp. 375-377).

cidade é outro, se comparado àquele que havia na Fazenda do Amparo; agora, compra-se inclusive água. A cidade é grande, porém há menos tarefas nas residências urbanas que são menores, e veem-se outros escravizados perambulando pelas ruas, além dos mais variados tipos de comércio exercido por negros/as e mestiços/as.

Morar em São Salvador trará grandes mudanças para Kehinde; uma delas é o nascimento de Banjokô, logo na chegada, outra são as novas lutas que surgem. Além da preocupação com o fato do filho ser um *abiku*, Kehinde tem pressa para realizar a cerimônia de nome do recém-nascido, pois a sinhá quer batizar Banjokô no catolicismo, e ela resiste em abdicar de sua religiosidade africana. No entanto, é uma tarefa difícil de ser cumprida com os olhos vigilantes da sinhá sempre sobre a criança. Kehinde se vê obrigada a mentir para a sinhá Ana Felipa. Com a ajuda de Tico e Hilário, seus amigos desde os tempos de infância na fazenda, ela consegue sair com Banjokô e ir ao terreiro do Baba Ogumfeditimi. Contudo, ao retornar, a sinhá Ana Felipa a aguarda furiosa, pois havia descoberto a manobra para a fuga e resolve castigar Kehinde. Como resultado, Kehinde é alugada para os Clegg, uma família de ingleses que mora próximo ao solar:

A sinhá Ana Felipa me esperava na sala, com o Banjokô no colo, e informou que eu tinha sido alugada, que podia me despedir do meu filho, pois ele ficaria muito bem com ela [...]. E foi assim que saí da casa da sinhá Ana Felipa e entrei na casa da família Clegg, agarrada pelo braço por um escravo deles e equilibrando na cabeça uma trouxa com duas mudas de roupa (GONÇALVES, 2022, pp. 212-213).

Os Clegg tratam seus escravizados de forma melhor e mais humanizada. Ali, Kehinde faz novas amizades e aprende o inglês; e, também, a cozinhar *cookies* e *rice pudding*, cuja produção e comércio passará a ser seu meio de sustento econômico, quando é posta para fora de casa.

Após mais de um ano alugada aos Clegg, Kehinde retorna ao solar e percebe que alguns escravizados foram vendidos e outros foram adquiridos. Um deles é Francisco, com quem a protagonista acaba por envolver-se amorosamente, causando ciúmes profundos em sua sinhá. A fim de afastar Kehinde de casa, e de Francisco, sinhá Ana Felipa resolve colocá-la como “escrava de ganho” e, para tanto, ela inicia a produção dos *cookies*: “os *cookies* eram gostosos, fáceis de fazer, e eu não estaria tirando a freguesia de ninguém, já que ninguém vendia *cookies* pelas ruas, e nem eram muitas as pessoas que sabiam fazê-los, o que aumentava a possibilidade de ter mais fregueses” (GONÇALVES, 2022, p. 247).

A comercialização dos *cookies* torna-se um sucesso, crescem as encomendas com a ajuda de Tico e Hilário, e, na intenção de ficar mais apresentável para sua freguesia de ricos, Kehinde passa a vestir-se melhor:

A briga aconteceu quando ela me viu chegar em casa vestindo roupa nova e calçando sapatos. Eu tinha percebido que as pessoas eram mais bem tratadas quando vestiam boas roupas, e que minhas vendas renderiam muito mais se eu aparentasse ser bem-sucedida [...] [;] comprei bata, saia, pano da costa, alguns ornamentos fingindo joias e até mesmo uma sandália de calcanhar de fora, tudo simples, mas muito bonito [...]. Não percebemos que ela estava por perto, só quando surgiu da varanda feito um raio, dizendo que na casa dela eu não entraria mais, que arrumasse algum lugar na rua para exibir minha falta de vergonha, que não queria escravas que levavam presentes de amantes para dentro de uma casa de respeito (GONÇALVES, 2022, p. 253).

A configuração da cidade, do espaço urbano (e da cultura que representa esse lugar), somada às suas novas funções, exige que Kehinde reinvente-se para seguir sobrevivendo diariamente à vida de escravização a qual está sujeita. Nesse contexto, ela acaba por buscar uma identificação mais “embranquecida”. Segundo o psicanalista martinicano, Frantz Fanon, Kehinde é influenciada pela vida em São Salvador, a capital baiana, e por uma questão de adaptação e subsistência, incorpora valores da cultura do colonizador:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole (2020, p. 20).

À medida que Kehinde absorve a cidade em que vive<sup>45</sup>, adaptando-se a uma realidade diversa daquela em que nasceu, cresce uma identificação que advém das referências locais e coletivas que agem sobre sua subjetividade individual. Assim, essa mulher vai sendo moldada conforme as situações às quais é submetida, pois como afirma Stuart Hall, “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos” (2006, p. 71), e adaptar-se, também, é uma estratégia de sobrevivência, mesmo que inconscientemente.

A nova atividade comercial inaugura uma perspectiva de vida, até então, não planejada por Kehinde, mas que ganhará mais força, a partir do momento em que a sinhá a expulsa do solar. Na busca por morada, a protagonista acaba por reencontrar o amigo Fatumbi, e através dele consegue um quarto na loja<sup>46</sup> de outros muçurumins. A aproximação, a partir dessa convivência, estreitará os laços de Kehinde com aqueles que, posteriormente, serão os atores da Revolta dos Malês.

Apesar de morar fora do solar, continua relacionando-se com Francisco, e tem permissão para visitar Banjokô uma vez por mês. A relevância de Francisco dá-se mais

<sup>45</sup> “Em geral, a relação entre a personagem e o espaço da história estreita-se na medida em que o desenvolvimento do enredo se articula à percepção subjetiva da personagem, e a narração passa a orientar-se pela perspectiva dela [...] o importante é perceber o modo como o ficcionista explora essa interface e os efeitos resultantes dessa exploração para a figuração da personagem” (OLIVEIRA; SEEGER, 2022, p. 42-44).

<sup>46</sup> *Loja*: “uma casa ou porão de casa, tipo cortiço, onde várias pessoas dividiam um mesmo espaço, na maioria pretos libertos ou de ganho” (GONÇALVES, 2022, p. 137).

especificamente em função de sua participação na conquista da alforria de Kehinde e Banjokô, do que na relação amorosa que viveram juntos. Em consulta ao Baba Ogumfiditimi, Kehinde toma ciência de como evoluirá seu namoro com Francisco: “sobre o Francisco, ele disse que passaríamos bons momentos juntos e que ele seria muito mais importante na minha vida do que eu imaginava, mas que não era o homem com quem eu ia ficar” (GONÇALVES, 2022, p. 270). Nessa mesma consulta, o babalorixá deixa claro que os amantes na vida da protagonista não farão morada, nenhum permanecerá para sempre em sua companhia, assim percebendo que terá destino idêntico ao de sua mãe e de sua avó: “disse ainda que outros homens cruzariam o meu caminho, alguns que eu chegaria a pensar que ficariam para sempre, mas que isso não estava previsto, a não ser que minha vida mudasse completamente, ou a do homem que a mim pudesse estar prometido” (GONÇALVES, 2022, p. 270).

Kehinde vem a conhecer Alberto, o pai de Omotunde/Luiz, de forma inesperada quando torce o pé em frente à loja do português, que acaba por socorrê-la. Esse momento é bastante simbólico no que diz respeito à tentativa da protagonista de enfrentar a sua escravização e, ao mesmo tempo, de embranquecer-se através das vestimentas, para ser melhor aceita socialmente. O uso de sapatos<sup>47</sup>, até então, não era comum entre os negros/as escravizados/as ou não, e é justamente a falta de prática e habilidade para caminhar trajando calçados, principalmente saltos, que a levam ao chão:

[...] girei o corpo sobre as pernas e me desequilibrei, caindo sobre o pé [...] Alguns brancos que estavam parados na porta de uma loja de ferragens vizinha ao mercado do senhor Rui Pereira [...] se aproximaram [...] e se ofereceram para pagar uma cadeirinha que me levasse até em casa. Recusei o dinheiro, dizendo que tinha como pagar pelas minhas precisões, mas se eles pudessem chamar a cadeirinha eu ficaria muito agradecida [...] o magro foi até a esquina, onde, com um assobio, conseguiu chamar a atenção não de um, mas de quatro pares de carregadores de cadeirinha [...] Também usei a cadeirinha na terça-feira, para fazer a entrega no mercado do senhor Rui Pereira, e encontrei os mesmos homens que estavam por lá no dia do tombo, e um deles me cumprimentou, tirando o chapéu respeitosamente [...] aquela era a primeira vez que um branco tirava o chapéu para mim e fiquei muito feliz (GONÇALVES, 2022, pp. 306-307, 311).

Ao colocar Kehinde fazendo uso de sapatos para transitar pelas ruas de São Salvador como escrava de ganho, Ana Maria Gonçalves subverte essa condição à qual estava subordinada/o a/o escrava/o. Ao mesmo tempo em que este fator a diferencia, também reforça

---

<sup>47</sup> “Sapatos: [...] nos tempos escravistas, os cativos demonstravam sua condição pelos pés descalços. Assim, os sapatos eram, para o negro, o símbolo de sua libertação e de seu nivelamento com os brancos. Tanto que, quando um escravo era alforriado, sua primeira preocupação era comprar um par de sapatos. Embora muitas vezes não aguentasse calçá-los [...]. Um escravo de ganho podia, graças aos seus recursos, como mostram fotografias do século XIX, andar bem trajado, de chapéu-coco, anel no dedo, relógio de bolso *etc.* Mas era obrigado a estar descalço, em atestado de sua condição servil. Daí a estratégia de alguns fujões que calçavam sapatos para passar por livres e ludibriar seus perseguidores” (LOPES, 2011, p. 631).

a necessidade que a protagonista sente em vestir-se como sinhá e receber a atenção de um homem branco, um português. Aqui, podemos observar o processo de transformação e absorção de cultura e da sua identificação com costumes brasileiros; a vestimenta será um dos hábitos que Kehinde levará para África. Diríamos que a protagonista vai, aos poucos, “colonizando-se”.

Segundo Stuart Hall a identidade é uma representação: pessoal quando é de um indivíduo; cultural quando é de grupo; e nacional quando é de um povo, e que uma identidade acabada e unificada é ilusória, “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (2006, pp. 13-70). Assim, o que acreditamos que Kehinde faz é identificar-se com uma determinada cultura e corresponder a ela, de acordo com o espaço-tempo no qual está inserida.

A roupa cumpre um papel identitário relevante, para que Kehinde chame a atenção do português. A protagonista fica envaidecida e não deixa de corresponder às investidas que se iniciam, apesar de ainda estar relacionando-se com Francisco: “já fazia quase uma semana que estávamos o tempo todo juntos e era bom, mas isso não me impedia de também gostar de ser olhada pelo branco da loja de ferragens” (GONÇALVES, 2022, p. 321).

O relacionamento de Kehinde com Alberto é fato gerador na narrativa, pois ele vem a ser o pai do filho que será vendido/perdido, filho que justifica a enunciação/escrita de suas memórias. Portanto, vale refletir sobre o que significa essa relação afetiva, considerando-se que Alberto é um branco com a nacionalidade do colonizador, envolvido com uma mulher negra, e o quanto a branquitude dele influenciou o interesse da protagonista.

Kehinde, quando nos conta sobre a primeira vez que faz sexo com Alberto, refere-se a ele como *um branco* e que a tratava como *mulher*, e não como *preta*:

Diferentemente do que se passou na primeira vez que me deitei com o Francisco, não me lembro muito bem da sequência em que as coisas aconteceram. Era diferente, de uma maneira suave e calma, como se tivéssemos todo o tempo do mundo para ficar naquele quarto, como se não houvesse mais nenhum problema a ser resolvido do lado de fora da porta, *como se fosse a coisa mais normal do mundo eu estar ali, abrindo as pernas para um branco [...]* Ele era bastante carinhoso e me deixou à vontade, como se também estivesse gostando de ficar comigo, *como se estivesse me vendo como uma mulher e não como uma preta* (GONÇALVES, 2022, p. 341 – grifo nosso).

A personagem ao dizer que se sente como uma *mulher* e não como *preta*, leva-nos a concluir que nesse momento ela passa a enxergar-se, pelo olhar do português, como uma branca, ou negando sua existência como mulher negra. Segundo o psicanalista Frantz Fanon,

há um forte sentimento de inferioridade ou de compensação por parte da mulher negra, quando em uma relação amorosa com um homem branco europeu, e que nisso implicaria possibilidade/impossibilidade do amor autêntico na relação afetiva entre eles. E, ainda, que em razão dessa sensação de inferioridade, a mulher negra excederia esforços para se inserir no mundo branco, em um processo de internalização de valores externos (2020, pp. 39-44). E complementa:

[...] só existe uma porta de saída e ela se abre para o mundo branco. Daí essa preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse anseio de ser poderoso como o branco, essa vontade resolvida de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parcela de ser ou de ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo interior que o negro tentará alcançar o santuário branco. A atitude se refere à intenção (FANON, 2020, p. 46).

Cabe comentar que Kehinde é alertada pelas amigas próximas, Adeola e Claudina, que o branco não assume uma mulher negra, ou quando vive com elas é “portas adentro” e não a apresenta à família e à sociedade, ou casa-se. Ainda assim, Kehinde prossegue na relação e sonha com uma vida mais tranquila e feliz: “queria alguém com quem ter uma família normal, que me ajudasse a cuidar do Banjokô e que me desse outros filhos” (GONÇALVES, 2022, p. 323).

A protagonista mantém a relação, indo, inclusive, morar em um sítio afastado da cidade, de propriedade do português. Quando se muda, Kehinde já está portando sua carta de alforria, e a de Banjokô, que conseguiu comprar com a ajuda de Francisco, e do ouro e das pedras preciosas que descobre que havia dentro da imagem da Oxum, que ganhara de Agontimé. Alberto não mora no sítio, mas faz visitas frequentes e passa algumas temporadas no local. Dessa relação surgem negócios, um filho e muita decepção e tristeza.

No sítio tem também a companhia de Esméria, que sempre foi como mãe para Kehinde, e de Sebastião, excelente amigo, além de Tico e Hilário que continuam participando dos negócios. Com o dinheiro que lhe resta, resolve investir, tendo Alberto como sócio em uma padaria, “Saudades de Lisboa”, que faz muito sucesso. Mas a relação do casal deteriora-se aos poucos, pois Alberto é afeito à bebida e a gastos injustificáveis. Kehinde conta-nos suas preocupações: “às vezes eu achava que nada ia dar certo entre nós, que seria melhor terminar o quanto antes [...]. Mas tudo mudou quando eu soube que estava esperando um filho dele, e me dispus a fazer tudo para que desse certo, para que esse filho tivesse um pai” (GONÇALVES, 2022, p. 392). A partir da gravidez, a relação ganha uma sobrevida, porque Alberto torna-se extremamente carinhoso e atencioso com Kehinde e com o bebê, mas os vícios permanecem.

A situação política do país gera consequências que cooperam para o fim da relação do casal, pois aqueles portugueses que não estivessem casados com uma brasileira ou que não tivessem um filho brasileiro, seriam extraditados, é o mata-maroto<sup>48</sup>. Assumir Kehinde e Omotunde/Luiz não é uma opção para Alberto:

A situação fugiu ao controle e os revoltosos exigiram a expulsão de todos os portugueses que não tivessem esposa ou filhos brasileiros. Nesse aspecto, o doutor José Manoel não tinha o que temer, pois a sinhazinha era brasileira e eles ainda tinham as duas filhas. Mas eu era africana e, para poder ficar, o Alberto teria que admitir que tinha um filho com uma preta, registrar você e tudo o mais. Isso, com certeza, não era o que ele pretendia (GONÇALVES, 2022, p. 421).

Essa situação impulsiona o fim do relacionamento, porque em razão do risco de deportação, ou até de morte, Alberto resolve casar-se com uma brasileira branca, a “Ressequida”. Apesar de frequentar a casa e visitar o filho e, posteriormente, terem algum tipo de relacionamento que envolvia sexo, nunca mais foi possível para Kehinde realizar o sonho de ter uma “família normal”. Por algum tempo, foi a outra: “não tive coragem de comentar com a sinhazinha que eu e seu pai tínhamos feito um acordo para continuarmos juntos, mesmo ele estando casado [...]. Ele percebeu que tinha cometido um grande erro se casando com ela [...]” (GONÇALVES, 2022, p. 476). Apesar de todo o esforço engendrado por Kehinde para que essa relação se mantivesse, as previsões do Baba Ogumfiditimi se confirmavam mais uma vez.

O casal acaba a sociedade e encerra o negócio, e o amor transforma-se em amizade. Kehinde passa a morar com os filhos, e os demais que compõem sua família, em uma casa que havia no terreno da padaria. Seu sustento é proveniente da renda do aluguel de lojas para muçurumins e da fabricação de charutos.

Kehinde ainda terá outros amores na vida, e diferentes relações, como foi o caso do Doutor Jorge, que coopera com a sua fuga, depois que participa da Revolta dos Malês; ou até do Piripiri, que conheceu em São Sebastião do Rio de Janeiro, enquanto procurava pelo filho naquela cidade. Cada um deles cumpre um papel na vida da protagonista.

O último a participar da vida romântico-afetiva de Kehinde será o mulato inglês, John, pai de seus filhos que nascerão em África. Kehinde conhece John durante a viagem de navio ao retornar para Uidá, em 1847, trinta anos depois de partir desse mesmo porto.

---

<sup>48</sup> “O antilusitanismo foi um aspecto fundamental da política na província da Bahia durante as décadas que sucederam a independência. Consistia, grosso modo, num conjunto de posturas políticas que tinham como alvo os portugueses que viviam na Bahia. Os portugueses eram acusados de ocupar espaços que seriam de direito dos nascidos na terra [...] A crise de abril de 1831 foi, na Bahia, a última leva de revoltas antilusitanas e mata-marotos” (GUERRA FILHO, 2022).

John trabalha no comércio de armas e importação e exportação de outros produtos, em nome de um inglês abastado, estabelecido em Capetown. Durante a viagem, por saber falar inglês, Kehinde e John aproximam-se:

Eu e o John estávamos nos deitando desde um pouco antes da metade do caminho, por volta do décimo dia. Conversávamos bastante, e fiquei sabendo que ele estava um pouco cansado daquela vida, que não lhe dava tempo ou chance de constituir família. [...] Como ele, eu também tinha vontade de me estabelecer, de ter uma família toda junta, como tinha acontecido durante tão pouco tempo na minha vida. Estávamos os dois sozinhos, solidões que pareciam ainda maiores no meio do mar, cercadas por nada além de água e céu, o que nos dava vontade de cuidar um do outro (GONÇALVES, 2022, p. 740).

A protagonista desembarca antes de John, que fica com todas as suas mercadorias trazidas do Brasil para se estabelecer como comerciante, para vendê-las em Lagos. Durante o tempo em que espera a volta de John, Kehinde se descobre grávida, agora de gêmeos. Esses filhos, os últimos que seu ventre gerará, terão uma vida mais tranquila e economicamente estável. Este homem será um bom pai para os *ibêjis*, e sócio da protagonista, pois tem conhecimento sobre o comércio de armas, e as vende para os reis africanos, obtendo excelentes lucros. Kehinde também tem seus negócios e mantém contato com Tico, no Brasil, que lhe envia produtos brasileiros para serem vendidos em África, produtos esses que fazem sucesso e trazem muito lucro.

O casal, com o passar do tempo, acaba por afastar-se, Kehinde atribui ao fato de ela fazer sucesso nos negócios e de tomar decisões sozinha: “[n]a verdade, acho que o John estava com ciúmes ou com raiva por eu ter tomado decisões importantes sem consultá-lo. Pedi desculpas por isso, mas talvez não o suficiente, porque foi a partir daquele dia que ele começou a mudar comigo” (GONÇALVES, 2022, p. 857).

Querendo ter um negócio só seu, John acaba por comprar uma fazenda de plantação de óleo de palma, na qual passa a morar, visitando Kehinde esporadicamente. Maria Clara e João, os gêmeos, extremamente apegados ao pai, passam longas temporadas com ele, deixando Kehinde mais livre para seus negócios.

A morte de John se dá de maneira um tanto misteriosa e muito dolorida, a qual Kehinde relata:

Ele se deitava com as mulheres da fazenda, muitas, inclusive as mulheres dos empregados, com as quais teve alguns filhos ilegítimos. Uma delas se apaixonou e queria que ele me largasse para ficarem juntos, mas ele recusou. A mulher foi embora da fazenda e, estando pejada<sup>49</sup>, depois do nascimento da criança, seguiu até Uidá para deixá-la na minha porta, para eu cuidar. Depois fez um feitiço para que o John morresse de morte bem doída. Ela conseguiu as duas coisas, pois quando o

---

<sup>49</sup> O mesmo que grávida.

John morreu eu já tinha me afeiçoado bastante ao Antônio, a quem tratava quase como se fosse um filho (GONÇALVES, 2022, p. 885).

Kehinde fica viúva e tal fato faz com que ela novamente precise se deslocar rumo a Lagos, sua última morada, antes de embarcar novamente em um navio em busca do filho perdido.

### 3.3 REVOLTADA E RELIGIOSA

Quando criança, ainda morando na Fazenda do Amparo, Kehinde assiste a fuga de escravizados da fazenda vizinha, e vê seus contrerrôneos sendo mortos e aqueles que sobrevivem ser torturados por tentarem obter a liberdade. A partir desse momento, há uma tomada de consciência da personagem que eleva o seu interesse pelos principais acontecimentos políticos e/ou históricos, ocorridos no Brasil, em que se aventava a mínima possibilidade de término daquela prisão. Nesse momento, reflete sobre seus sentimentos e como poderia agir:

[Liberata disse] por mais que quiséssemos, nunca seria, e era melhor nos conformarmos com a vida do jeito que estava. Mesmo porque, segundo ela, o nosso dono nem era tão mau assim, sabia-se de muitos bem piores, e na fazenda pelo menos tínhamos comida e onde dormir, sendo que muitos que chegavam de África nem isso tinham por lá. *Eu não concordava com ela, não achava que devíamos nos conformar*, mas também sabia que não havia muita coisa a fazer.

[...] pois eu percebia que em nós a raiva era ainda maior, era imensamente maior que a distância do Brasil até a África, algo pelo qual nem valia a pena se rebelar e descontar apenas naqueles brancos que estavam na nossa frente armados e com seus capangas [...]. Eu era muito nova mas já pensava nisto tudo, e pensava no que tinham me falado a minha avó, a Nega Florinda e depois a Agontimé sobre cada um de nós ter uma missão [...] fosse o que fosse, *não seria mais difícil de cumprir do que viver como escrava pelo resto da vida* (GONÇALVES, 2022, pp. 122 e 148 – grifo nosso).

Kehinde, no decorrer de vários anos, alimenta e mantém latente a intenção de subverter o contexto de violências ao qual está submetida. A vontade e a determinação em reverter a situação em que vive é que culminará na sua participação na Revolta dos Malês, em 1835.

A Bahia do século XIX serviu de palco para inúmeras revoltas<sup>50</sup> coordenadas por negros africanos, libertos ou não, que tentavam romper com o ciclo escravista que já persistia há séculos. Esses tantos levantes tiveram como resultado para o escravizado, que era oriundo

<sup>50</sup> “Entre 1814 e 1835 aconteceram várias revoltas, principalmente na região dos engenhos, e dessa vez com predomínio dos negros na sua concepção e execução. Caracterizaram-se pela queima de canaviais, casas senhoriais e senzalas, e assassinato de feitores e escravos que se recusaram a aderir a elas [...] em 1830 a rebeldia migrou do campo para a cidade, e então aconteceu a primeira revolta no centro de Salvador” (REIS, 2018, p. 535).

desse local, ganhar fama de rebelde, de insubmisso, e ter seu preço reduzido ou de ser recusado enquanto “peça” de venda para outras localidades no país.

Nessa conjuntura histórica de São Salvador, Kehinde dá início a um novo negócio lucrativo, que é a fabricação de charutos, no qual emprega os muçurumins que moram nas lojas que ela aluga, junto à sua casa, no terreno onde ficava a padaria. Essa convivência aproxima a protagonista dos mentores e líderes da rebelião futura, fazendo com que criem vínculos sobre a ideia da conquista da liberdade e uma confiança mútua: “[...] naquele espaço, que passamos a chamar de oficina. Foi ali que, aos poucos, começamos a ganhar a confiança dos muçurumins, que faziam um ou outro comentário sobre os planos da rebelião” (GONÇALVES, 2022, p. 478).

Além das relações de trabalho e moradia, é Fatumbi que acaba por tornar-se o elo de Kehinde com os muçurumins revoltosos e é quem a chama para colaborar com os planos que vêm sendo lentamente urdidos. Uma das estratégias desenvolvida pelos muçurumins, e levadas a cabo por Kehinde e Fatumbi, muitas vezes acompanhados de Omotunde/Luiz, é frequentar as diversas festas religiosas realizadas por negros, mas com nomes católicos, que acontecem na cidade e nos arredores, a exemplo da Festa de Nosso Senhor do Bom Fim:

Eu me senti muito bem naquela festa, de volta a uma África que nem cheguei a conhecer, junto com pessoas que eu parecia conhecer desde sempre. Cheguei a pensar muito no que estava fazendo envolvida com os muçurumins, que tinham uma religião muito diferente, costumes diferentes, e só um pouco antes de me encostarem uma parede e quase desmaiar de cansaço foi que percebi que a proximidade com eles era outra coisa, não tinha nenhum laço de fé religiosa, mas de fé na *liberdade* e na *justiça*. Essas duas palavras, junto com *igualdade*, eram as preferidas do Fatumbi e de seus amigos, e acho que não há quem não goste delas (GONÇALVES, 2022, p. 492 – grifo nosso).

Ir às festas era uma maneira de observar de perto, sem levantar suspeitas, de como se dava o policiamento dos locais; o contingente empregado na vigilância; quanto tempo duravam as festas; bem como, qual parte da cidade ficaria mais desprotegida, para que a insurreição acontecesse. A pretensão é que ocorresse em um dia de comemoração religiosa, pois tal evento seria um facilitador para a rebelião. Essas mesmas festas também foram significativas na vida de Kehinde, tendo em vista que elas serão lembradas e amplamente revividas, quando ela retornar a sua terra natal em África, e residir entre os brasileiros locais.

O interesse de Kehinde pela causa do movimento dos muçurumins cresce conforme aumenta a sua participação na organização e no preparo silencioso da revolta. Isso se dá pela confecção de barretes e abadás<sup>51</sup> brancos, que seriam usados no dia da rebelião, tal qual o

---

<sup>51</sup> “*Abadá*: espécie de túnica masculina de mangas largas, compridas ou chegando até o antebraço, e com cortes laterais até a altura da cintura, outrora usada no Brasil sobretudo pelos negros malês” (LOPES, 2011, p. 22).

envio de recados codificados inseridos nos selos que decoram os charutos que fabrica, os quais são desenhados por Fatumbi: “o início do mês de janeiro foi de muita euforia e muito trabalho, e andei léguas e léguas entregando charutos com recados nas lojas dos mestres, e que eram levados aos esconderijos deles por pessoas de confiança” (GONÇALVES, 2022, p. 515).

Segundo o historiador João José Reis, vários fatores colaboraram para que os escravizados se reunissem em prol da causa que motivou a Revolta dos Malês. Um deles é que, entre os escravizados, muitos eram militares em suas nações em África, tendo larga experiência em guerras civis iorubás; outro é que, apesar de pertencerem a diferentes etnias, reconheciam-se como expatriados e acabavam por reunirem-se sob essa nova identidade; e, ainda, a condição de trabalhadores urbanos em ocupações humildes (e humilhantes), que redimensionou os laços de solidariedade entre os africanos escravizados e libertos. Foram excluídos deste levante os escravizados brasileiros e mestiços em geral, livres ou não (2003, p. 310-311).

Apesar de sua curta duração, a Revolta dos Malês é considerada uma das mais fortes e bem elaboradas da história do Brasil escravista, e é, quase sempre, associada a questão religiosa islâmica, mas não se resume a apenas isso:

A revolta foi uma combinação de luta religiosa, étnica e de classe [...]. Em 1835, a religião não foi o único instrumento de mobilização, nem os malês pensaram em fazer um levante exclusivamente muçulmano, ou apenas escravo. A religião não existia num vazio, mas sob a pressão de uma estrutura social escravista complexa, na qual o liberto não estava completamente livre; e sob a influência de uma ideologia étnica que enlaçava escravos e libertos [...] a rebelião foi sobretudo um movimento de escravos nagôs islamizados, embora não só deles (REIS, 2003, pp. 387-389).

A rebelião estava marcada para iniciar às quatro horas da manhã do dia 25 de janeiro de 1835, e Kehinde e os muçurumins passam o dia reunidos aguardando a hora de partir para a luta, armados de paus e de algumas armas. Porém, o plano não acontece como idealizado. Alguém leva informações para a polícia relatando a existência de um grupo de escravizados islâmicos reunidos na casa de Manoel Calafate<sup>52</sup>. Após a abordagem da fiscalização policial, resolvem antecipar o início da revolta, que dura apenas algumas horas:

Já estávamos cansados, correndo de um lado para outro havia mais de três horas, ainda longe do destino e sem saber se teríamos forças para chegar até lá [...]. Muitos fugiram antes mesmo de a luta começar para valer, e não os condeno, porque eu também tive vontade de aproveitar que não estava machucada e ir para casa. Mas depois pensava nas vidas que já se tinham perdido e olhava para meus

<sup>52</sup> “Manoel Calafate [...]: evidências o situam como um dos líderes em 1835. Ele era liberto, também nagô, oficial calafate [...]. A casa era um ativo centro de reuniões muçulmanas, onde foi confiscada grande quantidade de material *suspeito*” (REIS, 2003, p. 294).

companheiros, a grande maioria mais velhos e mais cansados do que eu, mas ainda acreditando que era possível. O Fatumbi era um desses, com o rosto demonstrando cansaço a cada movimento e a voz rouca de tanto gritar, mas não havia em seus gestos e olhos a menor dúvida quanto a ir até o fim (GONÇALVES, 2022, p. 528).

Ana Maria Gonçalves faz de Kehinde uma lutadora não só na vida, pela sobrevivência à escravização ou como liberta em um país escravista, mas também a faz personagem de uma das mais importantes rebeliões de africanos ocorridas no Brasil do século XIX. A autora subverte o universo islâmico patriarcal de forma a não deixar dúvidas quanto à importância de Kehinde no movimento, ao criar uma protagonista, inspirada em Luiza Mahin, suposta mãe do poeta Luiz Gama<sup>53</sup>, e colocá-la como a única mulher participante, ativa desde o preparo até a execução, de uma revolta na qual predominavam muçurumins. Assim, Gonçalves inspira e reafirma a resistência, a competência e a força da mulher negra, com a presença de uma protagonista aguerrida na luta pela *liberdade*, pela *justiça* e pela *igualdade* humanas, seja na Revolta dos Malês ou no cotidiano racista do nosso país.

Após fugir e ficar escondida para que pudesse sair viva do episódio da Revolta dos Malês, Kehinde precisa desaparecer de casa a fim de não ser identificada como insurgente e sofrer as penalidades às quais ficam submetidos os participantes presos pelas autoridades baianas. Resolve levar Omotunde/Luiz, Alberto e os demais que fazem parte de seu círculo familiar, para passar um tempo em Cairú, junto com a família da sinhazinha Maria Clara, esperando que a caça aos revoltosos se acalmasse. No entanto, as leis passam a ficar mais rígidas para negros africanos, e Kehinde ser uma escravizada liberta, já não era mais garantia de nada. Segundo Reis, aqueles que foram capturados, durante a revolta ou nos meses que se seguiram, sofreram punições espetaculares como mortes por fuzilamento e açoites públicos, de forma a coibir novos levantes. Os africanos também ficaram proibidos de possuir bens imóveis; além do mais, “os libertos minimamente suspeitos foram deportados para África e muitos escravos vendidos para outras províncias” (2003, p. 548).

Quase três anos depois da Revolta dos Malês, com o crescente endurecimento da legislação da época, e sob o risco de ser presa em definitivo ou deportada, Kehinde decide fugir e esconder-se na ilha de Itaparica por algum tempo. “O que me acompanhava era uma enorme sensação de derrota e cansaço, pois aquela fuga não era justa, nada era justo, principalmente os brancos irem até a África nos separar de nossas famílias para depois não nos quererem mais” (GONÇALVES, 2022, p. 570). É obrigada a deixar Omotunde/Luiz aos

---

<sup>53</sup> Luiza Mahin: “o equívoco talvez tenha um nome lendário e um autor involuntário. O nome, Luiza Mahin, o autor, seu filho Luiz Gama [...]. O personagem, Luiza Mahin, então, resulta de um misto de realidade possível, ficção abusiva e mito libertário. A rigor, o que dela se conhece tem pouca fundamentação histórica” (REIS, 2003, pp. 301-303).

cuidados de Esméria, de Sebastião e de Alberto, que passam a morar na casa de Tico e de Hilário, amigos e sócios da protagonista na fabricação de charutos.

A partir da ida para a ilha de Itaparica, um novo mundo se revela para Kehinde. Morando com a ialorixá Mãezinha, passa a conviver e a participar de cultos africanos envolvendo eguns e egunguns<sup>54</sup>, e lembra de sua avó e dos ensinamentos religiosos que fazem com que desperte a necessidade de religar-se à sua ancestralidade e ao sagrado feminino que advém das práticas de religiões de matriz africana: “quanto mais o tempo passava, mais eu tinha vontade de saber sobre os cultos da minha avó. Acho que essa vontade já estava me preparando para o chamado, porque eu tinha certeza de que precisava saber de muitas coisas que a minha avó não teve tempo de contar” (GONÇALVES, 2022, p. 580).

Importante salientar que Kehinde é cercada de muitas personagens femininas, que cumprem diversos e importantes papéis na narrativa e na vida da protagonista. Porém, aqui, nos deteremos mais enfaticamente àquelas que compuseram o círculo de figuras religiosas relevantes na construção da personagem e de sua resistência, pois a fé, mesmo que envolvendo diversos cultos, sempre simbolizaram a força de Kehinde. A ialorixá Mãezinha é quem cumprirá uma função educativa para Kehinde, que deveria ter sido de sua avó, se não a tivesse perdido na travessia do Atlântico. Referindo a potência da ancestralidade do ser feminino, Kehinde nos apresenta as palavras da ialorixá:

Com palavras muito bem escolhidas e voz tranquila, a Mãezinha parecia receber inspiração especial ao falar de uma força que nós, mulheres, temos à disposição e devemos aprender a usar. Ela contou que, quando o mundo foi criado, Olodumaré, o Deus Supremo, mandou três divindades à terra: Ogum, o senhor do ferro, Obarixá, o senhor da criação dos homens, e Oduá, a única mulher e a única que não tinha poderes. Por causa disso, Oduá foi se queixar a Olodumaré e recebeu dele o poder do pássaro contido em uma cabaça, o que fez dela uma Ìyá Won, a nossa mãe suprema, a mãe de todas as coisas e para toda a eternidade, a que dá continuidade a tudo que existe ou venha a existir. Olodumaré disse a Oduá que, a partir de então, o homem nunca mais poderia fazer nada sem a colaboração da mulher. Com o poder dos pássaros, as mulheres receberam de graça e de nascimento o axé, que é uma energia que os homens têm que cativar. Não me lembro direito da explicação para este poder estar desde sempre com as mulheres, mas acho que está relacionado ao ninho, representado pela cabaça, ou ao ovo, gerado pelo pássaro. Só sei que, por meio dele, as mulheres passaram a ser as que geram, as que fertilizam, as donas da barriga, que é por onde circula toda a energia e a vida do corpo, através do sangue. É por isso que as mulheres têm as regras, porque o grande poder feminino segue o rastro do sangue (GONÇALVES, 2022, p. 578).

Assim, Kehinde passa a compreender, através dessa simbologia, o poder que há nas mulheres e a importância disso no culto aos orixás, e, a partir da figura de Oduá, o porquê de as mulheres carregarem o poder de gestar a vida. Passa a entender o *ser* mulher (e a entender-

---

<sup>54</sup> “Egum: Espírito, alma de morto; [...] Egungum: Espírito de morto ilustre, de ancestral masculino que retorna à terra em cerimônias rituais” (LOPES, 2011, p. 257).

se) como a portadora da energia do axé<sup>55</sup>, e o quanto a força do sagrado feminino guiou suas atitudes até então. Nesse ponto, fica explícito para a protagonista (e esperamos, para o/a leitor/a também) a força das mulheres negras em vivenciar e transmitir conhecimentos que permitem ressignificar as suas vivências, que faz com que consigam perceber e valorizar a identidade cultural a que estão ligadas.

Compreender tantas coisas a respeito de suas crenças e de si faz com que Kehinde queira buscar um aprofundamento de sua religiosidade africana. Vale reforçar que, a partir desse momento, Kehinde se vê sozinha, podendo priorizar-se, como nunca foi possível antes. Decide, então, partir rumo a São Luiz do Maranhão: “Eu não tinha ideia do que encontraria, mas queria muito rever a Agontimé, pois tinha gostado demais dela no dia em que a conheci em São Salvador, principalmente depois de perceber o carinho que ela tinha pela minha avó” (GONÇALVES, 2022, p. 593).

Kehinde chega na Casa das Minas e reencontra a sacerdotisa do vodun Maria Mineira Naê<sup>56</sup>, como ficou conhecida no Brasil Agontimé, antiga rainha do reino do Daomé. Esse encontro remete-nos a um fato da história de Kehinde que mudou a vida da protagonista de forma significativa.

Ainda menina, Kehinde é levada pela Nega Florinda para conhecer Agontimé, que a saúda em respeito à sua avó, que havia sido muito importante para ela em África. Como reconhecimento e demonstração de afeto, Agontimé a presenteia com uma imagem de Oxum em madeira, desejando-lhe prosperidade, e prevendo que em algum momento a Oxum seria de muito valor na vida de Kehinde. Anos depois disso, quando Kehinde está desesperada tentando conseguir dinheiro para comprar sua alforria e de Banjokô, sua amiga Claudina faz uma rifa e coloca a imagem da Oxum como prêmio. No dia de entregar a Oxum, acontece algo misterioso: o surgimento de uma cobra<sup>57</sup>, a qual nunca mais foi vista, e, para matá-la, Kehinde joga a imagem da Oxum que se parte no chão:

---

<sup>55</sup> “Axé: Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa” (LOPES, 2011, p. 85).

<sup>56</sup> “Naê: Vodun feminino da família Davice, considerado ancestral da família real do Abomé e mãe de todos os voduns” (LOPES, 2011, p. 480).

<sup>57</sup> Cobra: é a representação imagética de Oxumaré, “orixá jeje-nagô do arco-íris [...] é uma divindade jeje que os iorubás incorporaram ao seu panteão. É um orixá que representa a continuidade, a sequência das coisas, o ciclo da vida, a atividade, o movimento, o nascer e o renascer. É a união entre esse mundo e o outro, entre a vida e a morte. É a serpente Dan do povo fon. É também o arco-íris, reunião de todas as cores, de todos os axés” (LOPES, 2003, p. 522); “Oxumaré é Dani, que é o nome feminino da cobra Dan, e a minha avó desenhava Dani como a cobra enrodilhada que come o próprio rabo” (GONÇALVES, 2022, p. 593).

Quando fui pegar a Oxum, olhei o chão ao meu redor e ele estava coberto com um pó dourado que tinha caído de dentro da estátua de madeira [...] percebi que ainda havia muito mais lá dentro. Forcei um pouco a abertura e a estátua se partiu ao meio, deixando ver que guardava uma verdadeira fortuna. Ouro em pó e pepitas, e também muitas outras pedras de cores variadas, brilhantes, pequenas, parecendo vidro transparente, tomando conta de todo o oco da estátua, que não era tão pequena. Na hora eu soube que aquilo valia muito dinheiro e que era dele que eu deveria partir para realizar meus sonhos (GONÇALVES, 2022, p. 343).

Ao reencontrar Agontimé, em São Luiz do Maranhão, Kehinde recorda do presente e agradece mais uma vez:

Agradei muito pela Oxum, contando o quanto tinha sido importante, e ela disse que, na verdade, não tinha planejado me dar toda aquela fortuna, que conseguira com muito trabalho e que seria usada na construção da Casa das Minas. Não disse isso para que eu me sentisse culpada, o que salientou logo em seguida, mas para que eu visse que o destino também pode nos reservar boas surpresas. Ela tinha mais ouro guardado dentro de outras estátuas e queria me dar um pouco, mas não se lembrava de que a maior parte estava dentro da Oxum. Quando percebeu, já tinha chegado no Maranhão e *achou que estava certo daquele jeito*, que tudo se ajeitaria de outra maneira, o que de fato aconteceu (GONÇALVES, 2022, p. 596 – grifo nosso).

Agontimé, apesar de admitir que não pretendia dar tanto ouro para Kehinde, ela, ainda assim, queria ajudar, não existe arrependimento em suas palavras; há conformidade e aceitação com o ocorrido. Isso denota o quanto a crença na vontade que advém daquela orixá deve ser respeitada, que aquilo já estava previsto e tinha mesmo que acontecer, explicitando sua postura relacionada à religiosidade vivida. A situação faz-nos lembrar que na cosmovisão da religiosidade mítica dos africanos, o tempo é cíclico, não linear, e tudo que acontece hoje é uma repetição do que já aconteceu num passado ancestral, que retorna ao presente, não havendo a ideia de futuro. Conforme afirma Reginaldo Prandi:

Em sociedades de cultura mítica, também chamadas sem história, que não conhecem a escrita, o tempo é circular e se acredita que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito [...]. A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo – quem somos, de onde viemos, para onde vamos? É o tempo da tradição, da não-mudança, tempo da religião, a religião como fonte de identidade que reitera no cotidiano a memória ancestral (PRANDI, 2001, pp. 43-49).

Além do caráter puramente religioso, cabe aqui observarmos que essa atitude reforça o caráter de solidariedade e sororidade feminina que há entre elas, que se reconhecem como mulheres e como africanas submetidas a uma realidade escravista de difícil superação. Nesse ponto há a mescla do feminino com o sagrado convergindo para essa irmandade existente entre as mulheres escravizadas, e que resulta na resistência e na persistência de seguir vivendo.

Destacamos a importância do aspecto feminino da obra, refletido nas escolhas feitas pela autora, sendo uma delas associar a protagonista a Oxum, uma orixá mulher. Nesse

sentido, Ana Maria Gonçalves estende o viés feminino da narrativa, notadamente ao atribuir o *ori*<sup>58</sup> de Kehinde a Oxum<sup>59</sup>, associando a esta orixá a riqueza e a liberdade conquistadas pela protagonista. Afinal, o acontecido advém da interação entre essas três mulheres: Agontimé, Kehinde e Oxum, e, com isso, o *ser* mulher em Kehinde ganha uma outra perspectiva.

Vemos, também, a força do sagrado feminino agindo ativamente na vida da personagem, quando Kehinde decide seguir a religião de sua avó, os voduns, já que sua mãe cultuava os orixás. Opta por uma religião que é composta estritamente por mulheres, demonstrando com essa escolha a força da ancestralidade, que está diretamente ligada às religiões de tradição africana.

Segundo Prandi, o que é válido na cultura das religiões afro-brasileiras é a experiência, e, portanto, ser mais velhos é deter o conhecimento, o saber; é fazer mais e melhor, pois “todo o conhecimento tradicional baseia-se na oralidade. Mitos, fórmulas, rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, tudo é memorizado [...]. O ancião detém o segredo da tradição. Sua palavra é sagrada, pois é a única fonte da verdade” (2001, p. 53).

Depois do encontro com Agontimé, e de passar algum tempo na companhia da sacerdotisa vodúnsi, Kehinde fica sabendo que seu aprendizado religioso deverá ser realizado não no Maranhão, mas em Cachoeira, no Recôncavo baiano. Assim, antes de dirigir-se ao seu destino, resolve passar por São Salvador, onde fica por dez dias e aproveita para estar com seus amigos, e principalmente com Omotunde/Luiz, sem saber que essa seria a última vez que o veria.

Kehinde chega na Roça de Baixo, a roçada sinhá Romana, responsável pela sua iniciação no vodun, e por ela que fica sabendo que, para iniciar-se como vodúnsi, deve morar na roça e ficar em isolamento por longos períodos de tempo:

Alguns voduns cultuados na Casa das Minas também eram cultuados na Roça de Baixo, onde havia outros que eu não conhecia, mas com os quais acabei me

---

<sup>58</sup> “Ori: Na tradição dos orixás, denominação da cabeça humana como sede do conhecimento e do espírito. Também, forma de consciência presente em toda a natureza, inclusive em animais e plantas, guiada por uma força específica que é o orixá” (LOPES, 2011, p. 515).

<sup>59</sup> “Oxum: Houve um tempo em que havia uma modesta rapariga que se gabava de sua simplicidade, porém o que ela mais queria era ter sucesso na vida. Um dia, pediram a Oxum que levasse um *ebó* a casa de Oxalá. Ela viu que essa era a oportunidade de pedir o que quisesse a Oxalá. Chegando lá, entregou o *ebó*, mas ele não a deixou entrar. Então, Oxum colocou-se em frente à casa de Oxalá e passou a difamá-lo para todos que passassem em frente; fez isso por dias e dias seguidos. Os amigos informaram a Oxalá que ele estava ficando desmoralizado e o aconselharam a dar à rapariga tudo que ela quisesse. Oxalá chamou Oxum e concedeu a ela tudo o que queria. Oxum tornou-se dona de muitas riquezas, como nenhuma mulher jamais foi” (PRANDI, 2003, p. 344-345). “Oxum: Orixá iorubano das águas doces, da riqueza, da beleza e do amor. Segundo alguns relatos tradicionais é divindade superior, tendo participado da Criação como provedora das fontes de água doce” (LOPES, 2011, p. 521).

identificando muito mais, [...] comecei uma séria preparação sobre a qual prometi guardar segredo [...] tive que aprender tudo sobre os voduns, como eles se manifestam, do que gostam ou não gostam, suas preferências em comidas, bebidas, devoções, cânticos, cultos, e sua descendência e ascendência. Estudávamos bastante e passávamos longos períodos isoladas, quando não tínhamos nenhum contato com quem quer que fosse (GONÇALVES, 2022, p. 612).

Portanto, Kehinde ficou sem poder afastar-se da Roça de Baixo, o que por um lado significou o alívio de suas responsabilidades, por outro acarretou algumas situações de sofrimento para a protagonista. As primeiras foram a morte de duas das pessoas mais importantes que Kehinde teve em vida no Brasil, Sebastião e, principalmente, Esméria: “A pior sensação era a de não ter dito quanto gostava dela, quanto ela tinha sido importante para mim, como mãe, avó e grande amiga. A Esméria representava tudo isso, tudo o que tinha perdido antes de chegar ao Brasil (GONÇALVES, 2022, p. 624). Depois, veio a morte da Claudina e de seu bebê, durante do parto, para tão pouco tempo houve muitas perdas, mas o pior estava por vir.

Esse momento da vida de Kehinde, também traz alegrias como a sua participação em diversas festas religiosas que mesclam o catolicismo e o candomblé; tal qual as que participou em São Salvador, estas serão igualmente lembradas em África, quando retornar.

A importância desse período vivido na Roça de Baixo, dá-se pela compreensão de Kehinde do *ser* mulher, algo que refletirá em sua vivência futura, a exemplo da sua maternidade; e pela valorização de sua ancestralidade africana e do exercício de sua religiosidade.

Kehinde nos diz relata como foi seu ritual de iniciação:

O meu ritual de iniciação foi um dos momentos mais felizes que já vivi, quando finalmente pude receber meu vodum, que me disse coisas lindas por intermédio de uma das *hunjais* da Roça. À noite, sonhei com a minha avó e a minha mãe, quando ainda tive notícia de que a Esméria e o Sebastião estavam felizes (GONÇALVES, 2022, p. 629).

Porém, o destino deve cumprir-se. Após a iniciação, Kehinde recebe notícias de casa, e fica sabendo que, além do falecimento da amiga e de seu bebê, Omotunde/Luiz havia desaparecido. A carta recebida, dizia que o menino havia saído com o pai para passear, contudo nenhum dos dois foi visto novamente. Tal fato coloca Kehinde novamente em movimento:

É doloroso falar dessas coisas, dói demais a lembrança daqueles dias, pois voltei imediatamente para a capital, aproveitando a companhia do Tico. De repente, tudo o mais perdeu a importância, os muçurumins, os federalistas, a Cemiterada, a fuga para Itaparica, a viagem para o Maranhão, a Roça da sinhá Romana, os voduns. Tudo aquilo só tinha feito com que eu me afastasse, permitindo que você fosse tirado de mim. Ao mesmo tempo que eu tinha esperança de te encontrar, achava que era para nunca mais. Talvez a esperança fosse apenas o meu axé, o emi que fazia a

vida circular dentro de mim [...]. Seu desaparecimento foi pior que a morte do seu irmão, muito pior, porque ele eu sabia onde e como estava. Mas foi bom ter esperanças, pois acho que o destino resolveu aliviar a mão agora, e *por isso não hesitei em deixar tudo para trás e partir* (GONÇALVES, 2022, p. 631 – grifo nosso).

### 3.4 PEREGRINA E RETORNADA

Kehinde retorna a São Salvador e dá início às buscas por Omotunde/Luiz. A partir desse momento, sua vida se transforma, e percorrer lugares, cidades, e províncias do Brasil passa a ser seu objetivo, pois nada é mais importante do que encontrar aquele filho. Tenta obter informações nos locais frequentados por Alberto, mas por nunca ter convivido com os amigos dele, não sabe a quem recorrer. Descobre, por intermédio de Tico e do doutor José Manoel, que ambos emprestaram (ou deram) vultuosas quantias de dinheiro para o pagamento de dívidas de Alberto.

Depois de muitas buscas pela cidade, com a ajuda de seus amigos, é o doutor José Manoel que se faz portador do possível destino do filho de Kehinde:

Achei aquela história muito absurda e tentei argumentar que seu pai nunca poderia ter te vendido porque você não era escravo, tinha nascido quando eu já era livre, e também porque ele gostava muito de você. O doutor José Manoel então disse que para ser escravo bastava encontrar quem comprasse, pois, se algum branco dissesse que tal preto ou mulato lhe pertencia, a afirmação era aceita sem necessidade de provas (GONÇALVES, 2022, p. 633).

O doutor José Manoel acreditava que Omotunde/Luiz havia sido vendido para a província do Rio de Janeiro ou de São Paulo, onde faltavam braços escravizados para o trabalho pesado. Decidida a não perder tempo, para que conseguisse achar o rastro do filho, Kehinde parte rumo ao Rio de Janeiro, de navio. Mas antes, precisa resgatar todo seu dinheiro que estava em aplicações administradas pelo doutor José Manoel.

Às vésperas da viagem, doutor José Manoel entrega para Kehinde o dinheiro e alguns papéis que se fazem necessários a uma mulher negra viajando sozinha. Muito constrangido, explica que há um documento no qual consta o nome dele como seu dono, era “um passe igual ao que a sinhá Ana Felipa tinha me dado quando virei escrava de ganho, dizendo que eu estava autorizada a trabalhar na rua e morar fora de casa” (GONÇALVES, 2022, p. 635). Este documento serviria como uma proteção para que Kehinde pudesse realizar a sua peregrinação na busca pelo filho, e não ser capturada e novamente escravizada, principalmente por estar noutra província. O doutor José Manoel, já havia aconselhado Kehinde, desde o fim da rebelião, a “usar sempre meu nome de branca, Luísa, porque os nomes africanos não eram

bem-vistos, como nunca foram, pois significavam que o preto não tinha acatado o batismo” (GONÇALVES, 2022, p. 543).

A procura de Kehinde atrás do filho vendido como escravizado inicia-se na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Ao enxergar a paisagem, logo na chegada, a protagonista relaciona as montanhas que vê a sua terra natal, “um pouquinho só, elas me lembraram as montanhas do caminho de Savalu até Uidá, e no momento em que pensei isso me senti quase feliz, ou aliviada, sabendo que os dias ali me trariam um pouco de alento e felicidade, apesar de tudo” (GONÇALVES, 2022, p. 836).

Nesse ponto, queremos observar o quanto a paisagem e a configuração espacial irão fazer aflorar as emoções da personagem. Cada local percorrido, cada cidade em que permanece, por muito ou pouco tempo, de alguma forma, simbolizam os sentimentos de Kehinde nessa empreitada de resgate de Omotunde/Luiz. A exemplo de alguma felicidade/alívio ao chegar no Rio de Janeiro, o qual lhe remete à memória de momentos da infância, de inocência ainda. Pois no caminho para Uidá existe, em Kehinde, a esperança viva de que algo vai acontecer, e ela espera que seja algo bom, assim como agora. Segundo Mieke Bal, “o olhar conecta o personagem no espaço” (2021, p. 193); aquilo que a personagem vê e narra, representa, em alguma medida, a sua própria figuração.

Ao desembarcar, Kehinde consegue um carregador, um escravo de ganho, para levar o baú que contém todas as suas coisas. O rapaz a guia por entre as ruelas da cidade e a deixa à porta de uma pensão que hospeda negros, pois são poucas as que aceitam. O local possui peças pequenas, e, após uma noite mal dormida em razão dos muitos barulhos, procura por outra hospedaria. Vem a achar uma na Rua do Ouvidor<sup>60</sup>: “em muito me lembrou o sobrado do seu pai em São Salvador. Acho que por isso eu soube que tinha que ficar ali, por causa de uma certa familiaridade, além de ter gostado da dona Balbiana, a hospedeira” (GONÇALVES, 2022, p. 639). Essa familiaridade visual, observada por Kehinde, replicar-se-á na convivência com os moradores da pensão, cujas relações tornam-se próximas daquelas que deixou em São Salvador, inclusive uma nova relação amorosa.

Sem muita certeza, mas cheia de esperança, depois de acomodada, Kehinde sai pela cidade à procura dos locais de venda de escravizados, a fim de achar Omotunde/Luiz, ou alguma informação que a levasse até ele. Durante esse tempo, Kehinde apresenta-nos uma São Sebastião do Rio de Janeiro, do século XIX, efervescente. É onde fica a corte, e isso faz com que o local tenha matizes diferentes de São Salvador. A cidade possui muita influência

---

<sup>60</sup> A Rua do Ouvidor era, no Brasil do século XIX, o ponto de encontro da sociedade carioca, bem como de agitação comercial. Sendo considerada uma rua emblemática do que era o Rio de Janeiro na época.

francesa. Há confeitarias, modistas, floristas, mas principalmente uma livraria, a qual passa a frequentar e com fins de comprar livros. Quanto mais conhece a cidade, mais Kehinde alimenta esperanças de encontrar o filho: “naqueles dias em São Sebastião eu pensava muito em quantas coisas teria para te contar quando nos encontrássemos, em todos os lugares a que eu queria te levar, nas pessoas a quem queria te apresentar” (GONÇALVES, 2022, p. 662).

Enquanto isso, na pensão, ajuda dona Balbina a servir as refeições; ouve as conversas dos frequentadores sobre a política nacional; alfabetiza algumas crianças; e fica amiga da maioria dos moradores, mas de um em especial, Piripiri. Esse novo amor de Kehinde vem a ter importância, não só por reacender nela a mulher e seus desejos, os quais havia esquecido, mas principalmente por colaborar com a sua nova atividade comercial.

Piripiri tem uma parenta, que possui um canto<sup>61</sup> para quituteira, e o local está disponível para alugar, e, precisando trabalhar, Kehinde paga a luva e estabelece seu comércio, com a participação de Tico, que fornece os produtos:

[...] foi então que montei a minha banca de musselinas para blusas à baiana, xales e panos da costa, de que as pretas tanto gostavam e que não eram encontrados tão facilmente [...] a notícia de que em São Sebastião estavam sendo vendidos panos da costa legítimos e tecidos da África se espalhou pela cidade inteira, e aparecia gente de freguesias bem distantes, o que era ótimo para eu ficar sabendo notícias das redondezas, aproveitando para falar sobre você (GONÇALVES, 2022, p. 682).

A boa relação com Piripiri, a amizade de dona Balbiana, e o sucesso dos negócios fazem com que Kehinde fique alguns anos em São Sebastião, mas sem nunca deixar de procurar por pistas que a levassem ao paradeiro de seu filho. Depois de frequentes anúncios em jornais, e das cartas trocadas com o doutor José Manoel, que seguia procurando pelo registro de batismo de Omotunde/Luiz, chega uma carta de São Salvador. Kehinde, então, fica sabendo que nesse documento constam todas as informações da venda, inclusive o nome com o qual o filho foi registrado. A certidão de batismo havia sido localizada na ilha de Itaparica:

[...] quantas cartas trocadas até que, em meados de fevereiro [1845], finalmente recebi não uma simples carta, mas uma caixinha de presente com a sua certidão de nascimento, o nome e a morada do negociante que tinha comprado você das mãos do seu pai, o nome do navio em que você tinha embarcado para São Sebastião e a data, mais o nome e a morada de três comerciantes que poderiam ter recebido você (GONÇALVES, 2022, p. 705).

De posse das informações tão importantes, Kehinde dirige-se ao local mais próximo, entre os que estavam relacionados no documento, e chega a uma fábrica de velas, onde é atendida por um caixeiro que, depois de receber um bom dinheiro, verifica os livros-registro e

<sup>61</sup> “Canto: Nas cidades do Brasil colonial e imperial, denominação que se dava a cada um dos pontos onde os negros de ganho, reunidos em geral em “nações”, podiam ser contratados para a prestação de serviços remunerados [...]. Nesses locais também recebiam mercadores e prestadores de outros serviços, como as vendedoras de mingau e quitutes” (LOPES, 2011, p. 170).

presta as informações. Porém, ao chegar à pensão e ler o que o homem havia anotado no papelzinho, Kehinde se fez transparente: “acho que todos perceberam a grande decepção nos meus olhos ao ler que você tinha passado apenas quinze dias em São Sebastião do Rio de Janeiro, na própria loja de velas, e depois tinha sido vendido para um comerciante de Santos, na província de São Paulo” (GONÇALVES, 2022, p. 706). Não havia dúvida, teria que se colocar em movimento outra vez, agora, rumo a Santos. Despede-se dos amigos da pensão e de Piripiri, de quem ganha o lenço encarnado do capoeirista, como lembrança.

A viagem de barco é tranquila e Kehinde narra suas primeiras impressões: “Santos era uma cidade pequena, menor do que São Salvador e São Sebastião, e se eu tinha achado que os pretos de São Sebastião eram tristes, os de Santos eram mais ainda, sem contar que desembarquei em um dia chuvoso” (GONÇALVES, 2022, p. 710).

Kehinde descreve Santos como sendo ainda mais triste que São Sebastião; além disso, chove no dia de sua chegada. Podemos observar que conforme a protagonista vai demorando para encontrar o filho, em cada cidade que para, é crescente a tristeza que ela observa nos escravizados locais e no ambiente. Essa percepção reflete aquilo que Kehinde sente, mas não verbaliza diretamente, essa tristeza que não pode ser dita, é vista no outro, eles é que corporificam seus sentimentos; assim como a chuva da chegada pode ser lida tal qual lágrimas: de despedida, de tristeza ou de angústia.

A protagonista hospeda-se em um pequeno quarto de uma pensão, onde fica por dias sentada no chão escrevendo a história do Padre Voador, amigo do pai do Kuanza<sup>62</sup>, enquanto espera pelo homem que pode dar-lhe informações sobre o paradeiro de Omotunde/Luiz. A volta do comerciante, que havia viajado para São Paulo, estava prevista para dali a uma semana:

Fiz uma extravagância, comprei e paguei muito caro por papéis encadernados como se fossem um livro e comeci a escrever sobre o Padre Voador, já que não tinha mais nada a fazer enquanto esperava pelo homem. Do pequeno quarto que ocupei, só saía para comer e fazer as necessidades, porque o resto do tempo passei sentada no chão escrevendo, com o caderno apoiado sobre o baú (GONÇALVES, 2022, p. 711).

---

<sup>62</sup> Kunza era um crioulo ingênuo, com quem Kehinde faz amizade, que morava próximo a Roça da sinhá Romana, e devia ter entre noventa e cem anos. O pai do Kuanza, que não possuía uma mão, era chamado de Maneta e tinha sido escravo do Pe. Bartolomeu de Gusmão. Era o Maneta quem ajudava o padre Bartolomeu nos inventos, cujo grande sonho era construir uma máquina voadora. O padre vai embora para Portugal e lá, com a ajuda de Blimunda e Baltazar, constrói a *Passarola*. Por conta disso, era conhecido como Padre Voador. A história, com muitos detalhes, está na forma de cartas e papéis enviados pelo padre, para o Maneta, os quais Kuanza pede que Kehinde leia para ele. Essa passagem do livro é uma referência que Ana Maria Gonçalves faz ao livro de José Saramago, *Memorial do Convento*. Optamos por esta nota de rodapé, tendo em vista esta informação ser relevante para o entendimento do que Kehinde escrevia durante a viagem em busca do filho.

Nessa hospedaria, Kehinde escolhe um quarto pequeno, apertado, assim como seu coração de mãe devia estar, pois é um período de incertezas e de espera, esse que vive na cidade de Santos.

Na data prevista para a chegada do comerciante, Kehinde instala-se em frente à casa do homem, e segue escrevendo, apesar de estar na rua. Ali, acaba por virar atração dos transeuntes, que acham que ela é só uma preta se exibindo: “Confesso que achei divertido e que me fez bem, não o ato de ter recebido o dinheiro, de que eu não precisava e nem era essa a intenção, mas me senti orgulhosa de mostrar que sabia fazer uma coisa que não era muito comum, nem entre os brancos (GONÇALVES, 2022, p. 712).

Quando encontra o comerciante, temendo que o filho tenha sido enviado ao sul do país, ou mesmo para o estrangeiro, fica quase feliz em saber que Omotunde/Luiz havia sido enviado para Campinas. O homem informa a Kehinde, que o único inconveniente é que o ponto de partida ficava em São Paulo, e que era uma viagem difícil e somente por terra.

Kehinde contrata um negro para carregar seu baú e parte na companhia dos tropeiros rumo a São Paulo:

Era uma trilha estreita aberta no meio da mata, quase tão íngreme quanto as mais íngremes ladeiras de São Salvador, que levamos vários dias para percorrer. Teria sido menos tempo se não fosse a chuva, que deixava o caminho escorregadio, fazendo com que andássemos com muito cuidado [...]. Havia também o frio, que se tornava pior quanto mais subíamos o que eles chamavam de Serra do Mar [...]. Chegamos a São Paulo parecendo mais bichos do que as mulas, exaustos e cobertos de lama, e sob o tempo chuvoso a cidade me pareceu a mais feia e fria que poderia existir (GONÇALVES, 2022, p. 713-714).

Esse excerto da obra em tela mostra-nos que quanto mais Kehinde percorre o caminho que poderá levá-la ao filho perdido, mais a paisagem vai se transformando. As dificuldades encontradas no trajeto percorrido, tais como: insegurança, chuva, lama, frio, em alguma medida, retratam a própria protagonista e/ou seus sentimentos. Nesse sentido, podemos afirmar que a narrativa aproxima a motivação da protagonista com o ambiente, interligando-os. Podendo ser fator determinante do seu modo de ser e de se comportar, pois o espaço contribui para o “processo de figuração da personagem” (OLIVEIRA; SEGER, 2022, p. 40-41); ou ainda, como diz Mieke Bal, ao citar Edouard Glissant: “a paisagem na obra deixa de ser apenas decorativa ou um confidente para se inscrever como constitutiva do ser” (2021, p. 223).

Kehinde chega a São Paulo, e logo parte para Campinas, para descobrir que esta parte da viagem foi tão fácil quanto em vão. O dono do armazém, bastante acessível, diz que, apesar de vários anos terem se passado, lembrava-se do menino que ficou com ele por cerca

de cinco meses, mas que não foi possível vendê-lo, então, foi devolvido para São Paulo. O comerciante ainda tenta dissuadir a protagonista, dizendo que, depois de tanto tempo, seria muito difícil localizar Omotunde/Luiz. Porém, Kehinde é determinada e persistente, enquanto houver mínima chance, ela vai seguir lhe o rastro. No entanto, em alguns momentos, ela reflete sobre sua inconformidade em relação à vida dos negros: “às vezes eu queria poder retornar ao Rio de Janeiro, procurar o Piri-piri e aceitar que eu e você tínhamos sido separados para sempre, como acontecia com todos os pretos. A exceção era a família conseguir ficar junta, como eu queria, não o contrário” (GONÇALVES, 2022, p. 720-721).

Assim, Kehinde retorna para São Paulo, e mais uma vez decepçiona-se. Descobre que o filho havia fugido da hospedaria onde trabalhava como criado havia menos de um mês. O dono da pensão informa que ficou com Omotunde/Luiz, porque ele não tinha um jeito muito dócil e era baiano<sup>63</sup>, o que fazia com que ninguém quisesse comprá-lo, contudo era inteligente e trabalhador. Kehinde hospeda-se no local: “a pensão estava cheia, com vários hóspedes fixos, mas consegui alugar um quartinho *minúsculo*, que havia no fundo da construção” (GONÇALVES, 2022, p. 722 – grifo nosso). O tamanho do quarto é igual ao tamanho da esperança da protagonista em encontrar o filho, e apertado como o seu coração naquele momento.

O tempo que passa em São Paulo serve para Kehinde, de alguma maneira, conhecer um pouco o filho. A pensão hospeda muitos estudantes da Escola de Direito, e, ao saber por quem Kehinde procurava, um desses hóspedes vem conversar com ela:

Afonso contou que todos na hospedaria gostavam muito de você, inclusive o dono [...] disse que você comentou com ele sobre esses documentos sem entrar em detalhes, e que ia fugir porque merecia a liberdade, de nascença, mas antes foi agradecer por ele ter te ensinado a ler e a escrever, pois só por causa disso você tinha descoberto sua real situação [...] e mesmo antes de ter aprendido a ler e a escrever, ao fazer a limpeza dos quartos, muitas vezes pegava um livro qualquer e ficava com ele nas mãos, curioso para saber o que continha. Eu sei bem como é essa sensação, por causa dos meus tempos na fazenda, assistindo às aulas que o Fatumbi dava para a sinhazinha, e foi muito bom descobrir essa nossa semelhança [...]. Ele disse que, de tão inteligente, você nem parecia preto, e recebi isso como um grande elogio, e disse também que você tinha dito que um dia seria advogado. Mas, de tudo, o que me fez mais feliz foi o último comentário do Afonso, sobre você falar sempre da Bahia, do quanto tinha sido feliz, livre, e tive certeza de que era para lá que você tinha fugido, para a sua terra, para a sua família (GONÇALVES, 2022, p. 722-723).

Saber que o filho era alfabetizado deixa Kehinde feliz, e conclui que o tal documento deveria ser a certidão de batismo de Omotunde/Luiz, aquele idêntico registro que renegara ao chegar no Brasil, agora se tornava tão significativo para o filho. A protagonista sabe que

---

<sup>63</sup> Cabe salientar, que os escravizados oriundos da Bahia, em especial os de São Salvador, eram muitas vezes recusados, em razão da fama de insurgentes adquirida pelas muitas revoltas ocorridas naquela província, com a participação dos negros, mas em especial pela Revolta dos Malês, em 1835.

somente a posse do registro batismal garantiria a Omotunde/Luiz a liberdade, pois provaria que era livre de pia<sup>64</sup>.

Portanto, com um último fio de esperança de que Omotunde/Luiz tenha voltado para casa, Kehinde retorna para São Salvador, mas o filho não aparece. A frustração pela busca infrutífera e o cansaço da empreitada fazem com que ela perceba o quão inútil seria continuar, agora que não havia mais pistas a seguir. A protagonista dirige-se ao filho, no presente da narrativa<sup>65</sup>, dizendo:

no momento em que estou te contando, volto a sentir todo o cansaço daquela época e, agoniada, quero acabar logo. Quero mudar de fase, mudar de lugar, como se isso representasse um novo começo, em que as esperanças se renovam. Sempre fui assim, e talvez você já tenha percebido antes mesmo desse comentário, mas poder começar de novo, em outro lugar, com outras pessoas, com novos planos, é algo que não recuso nunca [...] uma mudança, como a que vai acontecer daqui a pouco, talvez a mais significativa até então. Tudo novo, tudo absolutamente novo, e já anseio por acabar logo com este período do qual falo agora e dar passagem ao destino (GONÇALVES, 2022, p. 718).

Kehinde, então, entende que nada a prende ali, naquele país. Não é mais escravizada; um filho está morto e o outro perdido; até mesmo aqueles que considerou como a sua família, a exceção de Tico, já haviam retornado ao Orum. A protagonista decide, que mais uma vez deve colocar-se em movimento, só que agora, de retorno a África, e parte de São Salvador, no dia 27 de outubro de 1847, depois de trinta anos no Brasil.

Emprega todo seu dinheiro em mercadorias, que serão negociadas em Uidá; seus pertences pessoais são poucos, e incluem um baú de lembranças:

Além da carga, poucas outras coisas me acompanhavam, um baú com roupas e os tesouros que também carrego agora para te mostrar: um dos bastonetes usados no controle de pagamentos na confraria da Esmeralda, o tabuleiro onde vendia cookies, presente do Francisco e do Raimundo, a Oxum dada pela Agontimé, o livro de sermões do padre Vieira, lembrança do Fatumbi, a Bíblia comprada em São Sebastião, a toalha bordada que ganhei na Roça da sinhá Romana e o lenço encarnado do Piripiri. E me acompanhava também uma imensa vontade de ter uma Passarola e seguir pelos céus, porque ainda me lembrava daquela viagem, mesmo que em sentido contrário, e do quanto ela tinha me custado (GONÇALVES, 2022, p. 730).

Após vinte e seis dias navegando o Atlântico, aporta em solo africano, e é recepcionada por moradores locais ávidos por notícias de além-mar, que se dirigem à Kehinde falando em português, querendo saber tudo sobre os retornados.

<sup>64</sup> Alforria de pia batismal era a liberdade concedida, quando as crianças escravizadas, recém-nascidas, passavam pelo ritual católico do batismo e iniciavam, perante os olhos da Igreja, sua vida cristã – Outra forma de obter a liberdade de um escravizado recém-nascido, era se este fosse filho de escravizados libertos. Kehinde encaixa-se nesse perfil, porém, Alberto quando registra o filho, nega-lhe a filiação de pai e de mãe, por isso a importância da certidão de batismo.

<sup>65</sup> “A memória também é a articulação entre o tempo e o espaço [...] a memória é um ato de *visão* do passado, mas, sendo um ato, está localizado no presente da memória” (BAL, 2021, p. 222).

A Uidá que Kehinde encontra é diferente daquela da sua lembrança de criança, e, por mais que procurasse não criar expectativas, decepçiona-se com o que vê. Caminha pelas ruas e chega à morada dos velhos amigos, sendo recebida com muita emoção. Hospeda-se na antiga casa de Titalayo, já falecida, enquanto espera pelo John, para estabelecer seu comércio, e faz o repouso necessário à gravidez dos *ibêjis*: “A Nourbesse e a Hanna pareciam orgulhosas por eu estar na casa delas, e isso fazia com que eu me sentisse um pouco melhor, mais querida” (GONÇALVES, 2022, p. 746).

Aos poucos Kehinde vai se ambientando ao local e percebendo que não é fácil a convivência entre retornados e nativos, que há muita rivalidade entre eles. Os brasileiros<sup>66</sup> tinham fama de arrogantes, pois falavam somente o português, declaravam-se católicos e afirmavam que os africanos eram selvagens:

Todos os retornados se achavam melhores e mais inteligentes que os africanos. Quando os africanos chamavam os brasileiros de escravos ou traidores, dizendo que tinham se vendido para os brancos e se tornado um deles, os brasileiros chamavam os africanos de selvagens, de brutos, de atrasados e pagãos. Eu também pensava assim, estava do lado dos brasileiros [...]. Os brasileiros faziam questão de se afastar ainda mais dos selvagens conversando sempre em português e dizendo que não cultuavam mais os deuses dos africanos, que professavam a fé dos brancos, o catolicismo. Gente que, no Brasil, provavelmente tinha orgulho de não se submeter à religião católica e fazia questão de conversar em línguas de África, como forma de dizer que não tinha se submetido aos brancos, mas que, de volta à terra, negava esses costumes (GONÇALVES, 2022, p. 756-757).

Kehinde, assim como os demais retornados, identifica-se como brasileira, e passa a ver os nativos como selvagens, apesar de se solidarizar e acreditar que estes poderiam adotar costumes importados e civilizados. Essa nova identidade, brasileira, reverter-se-á em vantagens nas suas relações comerciais e na obtenção de credibilidade e de respeito dessa sociedade na qual se insere então.

O tempo vivido no Brasil causa transformações profundas naqueles que agora retornam à terra natal. A experiência da diáspora faz com que os retornados não mais se identifiquem com o lugar e a cultura que reencontram. Ou seja, a experiência de retornar é ainda mais ambivalente do que a da diáspora por si só, pois à identidade cultural, África-Brasil, é somada uma terceira etapa: o retorno à África. Sendo que, nunca se retorna para o mesmo lugar nem do mesmo jeito. Segundo Stuart Hall, muitos retornados sentem dificuldades em religarem-se às suas sociedades de origem:

---

<sup>66</sup> “[...] homens e mulheres, em geral libertos, ficaram conhecidos como “retornados”, e adotariam a identidade de “brasileiros” nos locais onde se estabeleceram, notadamente no Benim, na Nigéria e em Gana” (BRITO, 2018, p. 520).

Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente [...] cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor (HALL, 2013, p. 29-31).

Um dos primeiros estranhamentos de Kehinde, como retornada, é a vestimenta das mulheres africanas, pois não consegue mais andar com os seios expostos: “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, 2022, p. 745). Podemos observar uma espécie de choque cultural, entre Kehinde e as mulheres em África, pois, pelos olhos da protagonista, a diferença entre ela e essa mulheres está entre ser *civilizado* e ser *selvagem*, se considerarmos a escolha que ela faz ao vestir-se à brasileira.

Sem poder usar os vestidos que trouxera do Brasil, por causada barriga que cresce com os *ibêjis*, Kehinde procura por uma costureira local, pois aprendeu, desde o início da vida como comerciante em São Salvador, que uma boa roupa atrai bons negócios:

O primeiro comerciante que procurei foi o Alfaiate, que na verdade se chamava José Francisco dos Santos<sup>67</sup>, mas tinha incorporado o Alfaiate como apelido [...] e foi fácil abordá-lo com boa educação para perguntar se ele sabia da próxima visita de um padre à capela do forte, para batizar os meus filhos. Usei o melhor vestido, e isso também deve ter impressionado o homem, [...] ele gostava das coisas boas, coisas finas (GONÇALVES, 2022, p. 769).

Assim que chegou, Kehinde procurou inteirar-se de como funcionava o comércio local, e iniciou seu processo de aproximação com os homens influentes da região, por isso seu interesse no Alfaiate. Descobre, então, que Uidá ainda está sob o poder de Chachá de Souza<sup>68</sup> (vice-rei), aquele que foi seu captor e que a embarcou em um tumbeiro para ser escravizada. O Chachá era quem possuía o monopólio total sobre o comércio e o tráfico de escravos no reino do Daomé. Todavia, Kehinde não hesita em aproximar-se para conseguir estabelecer seus negócios: “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 só não tinha

<sup>67</sup> “José Francisco dos Santos, dito “Alfaiate”, era baiano [...] chegou à África, provavelmente, no fim dos anos de 1830, e foi o primeiro alfaiate a se estabelecer na Costa, o que lhe valeu o apelido. Sua vida profissional se voltou rapidamente para o tráfico negreiro e, mais tarde, para o comércio de óleo de palma e de outros produtos regionais” (GURAN, 2000, p. 45-46).

<sup>68</sup> “Entre os brasileiros estabelecidos na África ocidental, Francisco Félix de Souza, nascido na Bahia em 1754 [...] exerceu imenso poder sobre toda a antiga Costa dos Escravos na primeira metade do século XIX [...] foi por várias décadas, o todo-poderoso senhor de Uidá [...] maior traficante de escravos de todos os tempos [...] a contribuição de dom Francisco à economia e à política do reino do Daomé, é amplamente reconhecida até hoje [...] Cabe ao chefe da família De Souza, até hoje, presidir o “tribunal familiar” que delibera sobre as disputas no “Quartier Brésil”, atualmente com cerca de 15 mil habitantes” (GURAN, 2000, p. 21-30).

coragem de comprar e vender gente [...] embora muitos retornados fizessem isso sem remorso algum” (GONÇALVES, 2022, p. 771).

Tomando por base essas palavras da protagonista, podemos afirmar que a luta pela sobrevivência forjou essa Kehinde que retorna a Uidá. Aquela que participou da Revolta dos Malês, que acreditou que poderia haver justiça, liberdade e igualdade para todos, de certa forma, ficou no Brasil. Kehinde decide priorizar os seus entes queridos, para que pelo menos os *ibêjis*, e outros aos quais está ligada afetivamente, tenham melhores condições de vida. Aprendeu que só o poder econômico, junto do poder da elevação social, pode assegurar uma vida digna.

A transformação de Kehinde, impulsionada pela nova realidade em que vive, reflete-se, também, nas escolhas que faz, a começar pelos nomes dos filhos: João e Maria Clara. Agindo inversamente ao que havia feito no Brasil, quando do nascimento de Banjokô e Omotunde:

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 (GONÇALVES, 2022, p. 766-767).

E não são só os *ibêjis* que serão conhecidos pelos nomes brasileiros, Kehinde passa a usar seu nome de branca, Luísa, antes renegado<sup>69</sup>,

[...] 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. Então fiquei sendo *Luísa Andrade da Silva, a dona Luísa*, como todos passaram a me chamar em África [...]. Alguns também me chamavam de *sinhá Luísa*, a maioria dos retornados (GONÇALVES, 2022, p. 789 – grifo nosso).

Segundo Frantz Fanon, a identidade do negro que foi afetado pela diáspora, acarreta uma dupla existência, uma dupla percepção de si: “o negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro se comporta de modo diverso com um branco e com outro negro. Que essa cissiparidade<sup>70</sup> seja consequência direta da aventura colonialista,

<sup>69</sup> “[...] 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 [...] 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 Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos *Ibêjis* e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto.” (GONÇALVES, 2022, p. 72-73).

<sup>70</sup> *Cissiparidade* é um termo da biologia usado por Fanon, que foi médico, e refere-se à divisão das células em duas partes iguais.

não resta nenhuma dúvida” (2020, p. 19). Dentro dessa perspectiva, podemos concluir que desde os tempos em que vivia no Brasil, Kehinde apresenta essa duplicidade, pois nunca renunciou ao seu nome africano, quando entre seus amigos pretos; ao mesmo tempo, era obrigada a atender pelo nome português, quando estava com os brancos.

Entretanto, com a volta para Uidá, Kehinde alia-se aos retornados, aos que se distinguem dos selvagens, e que se acham melhores do que os nativos. Conforme as palavras de Fanon: “o negro que conhece a metrópole é um semideus [...] após uma estada mais ou menos longa na metrópole, retornam para ser consagrados. Em relação a eles, o nativo, aquele que nunca saiu da toca, adota a forma mais eloquente de ambivalência” (2020, p. 20). Observamos que o fato de Kehinde gostar de ser chamada de *dona* ou de *sinhá* Luísa, demonstra o efeito da “vida na metrópole” sobre a personagem, como se aquela que partiu retornasse melhorada ou, nesse caso, *embranquecida*. Lembramos que, quando chegou ao Brasil, Kehinde precisou ceder e adaptar-se aos costumes brasileiros: a língua, a religião, as roupas, além de sofrer com o processo de escravização; agora, em África, em nova adequação, acredita que esse abasileiramento seja o melhor para si, e para todos que a cercam. Ainda que permaneça sendo Kehinde entre os amigos mais próximos, que são negros, usa esse embranquecimento a seu favor, na convivência com os brancos e/ou retornados, reforçando a existência das “duas dimensões”, citadas por Fanon. No entanto, levantamos outra possibilidade, essa levantada por Stuart Hall, ao conceito de binarismo:

[...] devem recusar porque o “ou” permanece o local de *contestação constante*, quando o propósito da luta deve ser, ao contrário, substituir o “ou” pela potencialidade e pela possibilidade de um “e”, o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária (HALL, 2013, p. 838).

Sendo assim, dentro dessa perspectiva, a protagonista de *Um defeito de cor*, poderia ter ambas as identidades, se trocássemos o “ou” por “e”, assim teríamos tanto Kehinde “e” Luíza, quanto africana “e” brasileira, possibilitando-lhe uma existência mais completa.

Quanto mais os negócios progridem, seja no comércio de armas, na importação de produtos típicos do Brasil ou na sua empresa, “Casas da Bahia”, de construção e decoração, mais Kehinde é reconhecida como uma mulher de sucesso. Contribuem para essa realização pessoal, a sua efetiva participação na associação de brasileiros e na organização das festas católicas locais.

Kehinde esteve em contato com as mais diversas festas religiosas realizadas no Brasil, pois assistiu a muitas em São Salvador, na companhia de Fatumbi; outras quando foi a São Luiz do Maranhão encontrar com Agontimé; e, ainda, com a *sinhá* Romana, em Cachoeira, no Recôncavo baiano. Toda essa experiência relatada por Kehinde aos retornados, influenciou a

maneira de realizarem as festas locais, e serviu para que a protagonista ganhasse destaque na sociedade. Esses eventos eram o ponto alto de reunião e convivência da comunidade de retornados:

[...] [os brasileiros] tinham uma espécie de associação, na qual eram discutidos os assuntos de interesse comum, principalmente sobre como conservar os hábitos brasileiros, as pequenas e grandes festas que nos manteriam ligados ao Brasil. [...] promoviam almoços em que eram servidos pratos do Brasil, como feijoada, doces de frutas em calda e cocada. Eles também organizavam uma festa para o Senhor do Bonfim, com burrinha e tudo, para São Cosme e Damião e para alguns outros santos. Também faziam questão de batizar os filhos, como eu precisava fazer com os meus (GONÇALVES, 2022, p. 778).

Além da língua portuguesa, o que mais unia esses retornados era o fato de se dizerem católicos. A religião era um elo que, além de diferenciá-los dos considerados selvagens, fazia com que revivessem a experiência de religiosidade exclusiva de um brasileiro, agora em África, fosse nas festas para os santos, Natal ou batizado. Já morando em Lagos, passados alguns anos após ter retornado a África, Kehinde afirma: “o que nos fazia católicos era a lembrança do Brasil e a superioridade sobre os selvagens, e não a fé” (GONÇALVES, 2022, p. 895).

Esse catolicismo dos retornados tem relação direta com a diáspora. O povo negro foi levado de sua terra para um outro país, no qual é obrigado a professar o catolicismo. Frente a essa imposição, com a intenção de proteger suas crenças e de não sucumbir ao exílio forçado, os escravizados utilizam o recurso do sincretismo: a fusão dos orixás e com os santos cristãos. Tal modo garantiria que exercessem a sua religiosidade em segurança, sem que sofressem punição ou proibição. Segundo Reginaldo Prandi “[no Brasil] as grandes festas dos deuses africanos adaptaram-se ao calendário festivo do catolicismo por força do sincretismo que, até bem pouco tempo, era praticamente compulsório, mas o que a festa do terreiro enfatiza é o mito africano, do orixá, e não o do santo católico” (2001, p. 47). As festas religiosas dos brasileiros em África, bem como dos africanos no Brasil, são fruto de uma crença que foi primeiramente exportada com o escravizado, e, quando importada de volta, pelo retornado vem modificada: esse é o catolicismo de Kehinde, dos brasileiros e dos agudás<sup>71</sup>.

Acreditamos que Kehinde possui duas formas de viver sua religiosidade: a externa e a interna. O catolicismo é externo, pois envolve entrosar-se com os brasileiros, ascender socialmente entre os comerciantes, e obter certos privilégios, como a educação formal para os filhos, pois é de responsabilidade dos religiosos esse ofício. Então, o cristianismo da

<sup>71</sup> “Agudá: No Benin, designação que se dá ao portador de sobrenome de origem portuguesa, em geral, descendentes de retornados do Brasil” (LOPES, 2011, p. 42); “Agudá vem, provavelmente, da transformação da palavra *ajuda*, nome português da cidade de Uidá [...] por causa do forte português de Uidá, chamado Forte São João Baptista da Ajuda” (GURAN, 2000, p. 15).

protagonista seria uma casca social que ela veste por interesses múltiplos, mas não de fé. No entanto, internamente ela é dos voduns e dos orixás, sua ancestralidade africana, tanto que mantém os quartos e realiza suas obrigações:

Os lugares de que eu mais gostava, embora não mostrasse a ninguém, eram o quarto dos voduns e o quarto dos orixás, do jeito que tinham que ser, montados e consagrados pelo bokonon<sup>72</sup> Prudêncio e pela Ìyá<sup>73</sup> Kumani. O Abimbola tinha feito estátuas e máscaras novas e outros objetos, como bengalas, vasos e pratos de dar de comer, também consagrados. Em um quarto ou no outro, tanto fazia, que ficavam nos fundos da casa e sem comunicação com o lado de dentro, com portas que se abriam para o quintal, era onde eu gostava de me trancar quando tinha que tomar alguma decisão importante, e uma vez por mês o Prudêncio e a Ìyá Kumani me ajudavam em rituais de pedidos ou agradecimentos (GONÇALVES, 2022, p. 860).

Em dado momento, depois de vários anos em África, a protagonista comenta que a busca por Omotunde/Luiz continua a ser feita no Brasil, mas sem que haja alguma notícia ou novidade, Kehinde deixa claro que: “por via das dúvidas eu saudava santos, voduns e orixás, e se conhecesse algum angola naquela época, também saudaria os *nkices*<sup>74</sup>. E também Alá” (GONÇALVES, 2022, p. 871). Com essa declaração tão concisa, podemos concluir que a personagem adota um guarda-chuva de crenças no qual cabem todas as fés e, independentemente de qualquer religião, é esse acreditar sem ver que alimenta suas esperanças.

Kehinde fez muitas andanças, morou em muitos lugares diferentes, mas aquele baú de lembranças, a acompanhou até o fim da vida. Nele guardava momentos felizes e pessoas queridas em forma de objetos. Sempre que sentia saudades, a protagonista recorria ao baú, pois nele estavam as coisas que considerava serem as mais valiosas que possuía, pois o que ali guardava, nenhum dinheiro poderia comprar.

Quando a neta de Kehinde decide casar-se, a protagonista, então, solicita à Geninha que busque o baú, pois pretende dar à neta algo de valor pessoal. No entanto, junto ao baú Geninha encontra uma caixa com correspondências antigas, as quais Kehinde nunca havia aberto, e que estava no escritório do “Casas da Bahia”, quando foi trazida para Lagos na mudança. Nesse momento, contando quase noventa anos e cega, é Geninha quem lê as cartas para Kehinde:

[...] três cartas remetidas de São Paulo, todas do mesmo ano, um mil oitocentos e setenta e sete, com intervalo de três ou quatro meses entre uma e outra [...] [a primeira] dizia que tinha te encontrado e que em breve mandaria mais notícias. Na segunda carta, ele dava muitos detalhes sobre você, contando tudo sobre a sua vida [...]. A terceira carta pedia para confirmar se eu tinha recebido as duas anteriores e

<sup>72</sup> “Bokono: é o mesmo que *adivinho*” (LOPES, 2011, p. 132).

<sup>73</sup> “Ìyà: o mesmo que mãe de santo; Ialorixá” (LOPES, 2011, p. 359).

<sup>74</sup> “Inquice: cada uma das divindades dos cultos de origem banta, correspondente aos orixás iorubanos. O termo é aportuguesamento do quicongo nkisi” (LOPES, 2011, p. 350).

avisava que não escreveria mais se isso não fosse feito (GONÇALVES, 2022, p. 946).

Tudo que Kehinde narrou sempre teve um destinatário e uma motivação: que suas memórias alcançassem aquele filho, que sendo livre, fora vendido como escravo pelo próprio pai. Omotunde/Luiz é quem faltava para que a felicidade da protagonista estivesse completa, e, quase ao fim de sua vida, descobre seu paradeiro. Kehinde, então, parte em viagem de retorno ao Brasil, tendo como companhia a fiel Geninha, como responsável por redigir a tal carta. Kehinde não tem certeza se consegue chegar com vida ao Brasil, mas o que nunca lhe faltou foi coragem para seguir seu coração. Já em águas brasileiras, ela diz:

Será que você acredita em tudo que acabei de contar? Espero que sim, e fico até pensando se não foi mesmo o melhor para você. Quanto a mim, já me sinto feliz por ter conseguido chegar até onde queria. E talvez, num último gesto de misericórdia, qualquer um desses deuses dos homens me permita subir ao convés para respirar os ares do Brasil e te abençoar pela última vez (GONÇALVES, 2022, p. 947).

Dessa forma, Kehinde entra em movimento mais uma vez, nos mostrando o quanto sua narrativa é cíclica. Assim, se tomarmos distância e observarmos atentamente, veremos que o tempo é cíclico, a vida é cíclica, e que tudo não passa de um eterno retorno. Pois, nas sociedades de cultura mítica, como a dos povos africanos da região do Daomé, o tempo é circular e a existência humana é uma eterna repetição.

#### 4 CONSIDERAÇÕES (QUASE) FINAIS

Precisamos enfatizar que a obra *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, objeto dessa monografia, é de absoluta relevância no meio editorial e de reconhecimento de autoria afrodescendente, em especial a feminina. No decorrer dessa pesquisa pudemos constatar que historicamente houve um apagamento da escrita dos afro-brasileiros, os quais tiveram que buscar meios próprios para que pudessem, em alguma medida, escrever e publicar suas escritas, a exemplo dos *Cadernos Negros*, um coletivo de escritores/as que passa a existir a partir de 1978, e segue ativo e forte. A proposta desses autores/as é a realização de uma escrita que fale dos temas relacionados aos negros/as e afrodescendentes, como a pobreza, a exploração, a marginalidade, o racismo, e com uma linguagem de expressão própria. Sem desmerecer, de forma alguma, essa proposta, *Cadernos Negros* comprova o quanto existe de preconceito de cor e racismo explícito em nossa sociedade e que se reflete nas publicações de grandes editoras, principalmente, que priorizam publicações forjadas no eurocentrismo masculino, deixando de fora do mercado os/as afrodescendentes.

Para a escrita do presente estudo, realizamos uma singela pesquisa e constatamos que os negros, escravizados ou não, foram historicamente privados da alfabetização, e que isso foi um projeto político de dominação, para mantê-los na subalternidade. Tal constatação, remete-nos ao fazer literário afrodescendente, pois com a proibição, depois com o difícil acesso, propositalmente colocou-se o negro em desvantagem. Até hoje, fazem-se necessárias políticas públicas, para que, minimamente, se possa reduzir a diferença em relação às oportunidades que foram proporcionadas aos brancos, como nunca foi, de forma equânime, ao povo afro-brasileiro. Assim sendo, como esperar uma grande e forte publicação literária, se os negros/as foram excluídos do acesso à educação formal por tanto tempo? Porém, apesar de todas as artimanhas sociais e políticas, os/as afrodescendentes acharam meios e conseguiram se alfabetizar e produzir literatura. Retomemos Maria Firmina dos Reis, escritora reconhecida como a autora do primeiro romance de autoria afrodescendente, *Úrsula* (1859), que também foi professora e alfabetizadora, rompendo com muitos paradigmas de sua época.

Dessa maneira, percebemos o quão difícil foi para o negro brasileiro escrever literatura e ser publicado, além do mais, a imagem do negro, enquanto personagem literária, inclusive canônica, sempre foi a de preguiçoso, de violento e/ou excessivamente sexualizado. A situação é de maior exclusão se voltarmos nosso olhar para a escrita feminina. Se a situação para a mulher em geral nunca foi fácil, para a negra fica ainda mais complicada em razão de sua cor, de sua origem, e é notória a sua invisibilidade em nossa literatura nacional. Assim

como os homens, a figuração das mulheres negras, recorrentemente, foi de mãe-preta, de objeto de desejo, de infértil. Se partirmos de Maria Firmina dos Reis, quanto tempo se passou e a publicação de escritores e, principalmente, escritoras afro-brasileiras, ainda não estão associados às grandes editoras e suas publicações? Por isso a relevância e o destaque para o romance *Um defeito de cor* e sua autora Ana Maria Gonçalves, que rompe com essa hegemonia branca e masculina que há em nossa literatura, com uma obra monumental, que reúne parte da história do Brasil do século XIX com uma personagem negra, mulher e escravizada, que é quem narra de forma memorialística sua própria biografia.

Dentro do contexto apresentado, destacamos o fato de não haver, até a data de sua publicação, em 2006, um romance com o viés histórico de *Um defeito de cor* escrito por Ana Maria Gonçalves, que é narrado da protagonista, Kehinde. Atentamos, também, para o fato deste ser somente o oitavo romance de autoria feminina de uma afro-brasileira, denotando, assim, a absoluta falta de espaço para a produção de autores/as negros/as/afro-brasileiros/as, explicitando o racismo mercadológico vigente no país. Temos ainda que considerar, que essa visibilidade que perpassa esses/as escritores/as, reverbera em muitos de seus leitores/as: os afrodescendentes, maioria notória da nossa população, que podem vir a identificar-se com alguma das questões abordadas em *Um defeito de cor*. Lembramos o quanto isso é importante, ao recuperarmos o que foi dito, e consta nesse estudo, por Conceição Evaristo, quando se enxerga nas páginas escritas por Carolina Maria de Jesus, e o quanto essa identificação, esse pertencimento sentido, é formador do ser, do leitor/a, e refletirá possivelmente na nossa sociedade.

A realização desse trabalho, iniciou-se a partir do ponto relativo à nomenclatura e ao fazer artístico-literário de e para negros e afrodescendentes brasileiros e a importância dessa visibilidade literária, pela correlação desses temas com a obra e a construção/desenvolvimento de Kehinde, a protagonista de *Um defeito de cor*, especificidade dessa pesquisa.

Observamos, que a figuração prismática da protagonista foi estabelecendo-se à cada momento da narrativa. Entre as diversas facetas apresentadas por Kehinde, seja como criança, como mãe, como amante, como revoltada, como peregrina ou retornada, cada uma delas, compõe o todo da personagem, que, frente às mais difíceis situações, recorre a sua melhor versão, para resistir e sobreviver, a fim de sair da condição de escravizada, e ir em busca de uma vida melhor e mais digna para si e para aqueles que lhe são caros na vida.

A infância de Kehinde, desde sua captura e escravização, foi marcada pela curiosidade e pela esperança, acreditando que o melhor está logo adiante. Nesse período, a alfabetização foi uma aliada na vida da escravizada Kehinde, que compreendeu e fez bom uso do poder de

ter as letras. Assim, essa esperança infantil demonstrada pela protagonista, associada ao seu letramento, são algumas das faces de resistência e sobrevivência da protagonista. Lembrando que ser letrada é uma das subversões da personagem, feita por Gonçalves, tendo em vista que, era incomum escravizado/a letrado/a no século XIX, no Brasil. Acreditamos que a infância de Kehinde se encerra, quando assiste à morte e à tortura de escravizados iguais a ela, ilha de Itaparica, sendo lançada diretamente à vida adulta sem período de transição, quando é estuprada pelo sinhô José Carlos. E, mesmo assim, nesse momento, que podemos afirmar ser um dos momentos mais violentos da narrativa, Kehinde configura seu agressor como *monstro*, devolvendo a este a animalização que lhe foi infringida, resistindo e não deixando que lhe roubem a *humanidade*.

A maternidade em Kehinde, foi contrária ao padrão que se estabeleceu na nossa sociedade a partir do século XVII (BADINTER). Apesar do afeto que dedica aos filhos, em momento algum ela assume o estereótipo da mãe que abdica de sua vida pela dos filhos. Podemos dizer a protagonista mostra dois perfis maternos: um relacionado aos primeiros filhos, Banjokô e Omotunde/Luiz, no qual cobrar-se e vive em culpa, por priorizar seus negócios e a si mesma; o outro, quando nascem os ibêjis, João e Maria Clara, mais madura, decidida e economicamente confortável, já não sofre da mesma maneira, podendo vivenciar a *maternagem* (BADINTER), já que adota Geninha e Antônio. O ser mãe em Kehinde, revela uma maternidade realista e feminista, de uma mulher que respeita a si mesma e às suas decisões, e que equilibra a vida familiar com o trabalho.

Sendo assim, os homens com os quais envolveu-se, foram meros coadjuvantes de suas escolhas, Kehinde nunca se furtou em ser a protagonista de sua vida. No entanto, observamos que no relacionamento mais significativo que teve, Kehinde passou a enxergar-se pelo olhar do português, Alberto, e colocou-se na posição de alteridade. Tal postura, contribui para o seu *embranquecimento*, mais notadamente quando foi reconhecida como *mulher* e não como *preta*. Isto posto, esse lado de Kehinde, é fruto de sua participação em determinada cultura e sociedade, que a induziram a inserir-se no espaço-tempo dos acontecimentos (HALL), para ser aceita e ascender econômica e socialmente. Ou seja, são perceptíveis os efeitos e consequências da diáspora na construção da protagonista.

Apesar das transformações e do embranquecimento, Kehinde nunca deixou de lembrar e honrar seus mortos, em especial a avó e a irmã. Através da imersão que fez em sua ancestralidade religiosa no culto aos voduns, lhe foi possível perceber a força do sagrado feminino da mulher africana, do *ser* mulher e o *axé* que habita nela. A partir disso, consegue ressignificar suas vivências, valorizando a identidade cultural à qual está ligada, e resistir e

manter-se fiel a si própria. Quanto ao cristianismo e tudo que o cerca, como as festividades referentes aos santos/as, será apenas mais uma das facetas de Kehinde, para sobreviver, principalmente quando regressar a África, e passa a reconhecer-se como brasileira. Várias das faces que Kehinde nos mostra, foram pelo que prendeu sobre assegurar uma existência digna, e que isso só é possível de ser assegurado, através do poder econômico, junto do poder da elevação social.

A experiência diaspórica fez com que os retornados, como a protagonista, não mais se identifiquem com o lugar e a cultura que reencontram. Portanto, a experiência de retornar é ainda mais ambivalente do que a da diáspora por si só (FANON). O percurso África-Brasil-África, faz com que Kehinde não se reconheça mais como africana nativa e escolha por identificar-se com a brasilidade que absorveu nos 30 anos vividos em terras brasileiras, mas não é brasileira tão pouco. Podemos dizer, que a protagonista fica em um binarismo identitário, quando não é nem africana e nem brasileira. A solução proposta para essa situação, seria deixarmos o terreno da concessão para o do pertencimento, quando trocarmos a partícula *ou* por *e*, assim Kehinde poderia identificar-se como africana *e*, também brasileira (HALL).

Desde muito cedo Kehinde teve consciência de ser uma escravizada, e do quanto isso não era justo. Essa percepção sempre presente, é que a leva a participar da Revolta dos Malês, em 1835, na luta pela *liberdade*, pela *justiça* e pela *igualdade* humanas. A presença de uma mulher em meio aos muçurumins (muçulmanos), é a absoluta subversão do patriarcado, na escrita de Gonçalves, pois Kehinde não foi mera coadjuvante, esteve envolvida desde as primeiras ideias e contribuiu com o planejamento e execução do levante. Kehinde mostra uma face de mulher aguerrida e determinada, e nos deixa essa sua participação, como marca de sua postura frente a uma luta que era (e ainda é) coletiva, num momento de tanto sofrimento e desigualdade (que permanece) para o povo negro.

Ao longo dessa pesquisa, analisamos a protagonista, Kehinde, e seu desenvolvimento no romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006), e acreditamos que foi possível identificarmos uma construção prismática, e as facetas apresentadas como recurso de sua resistência e sobrevivência. Conseqüentemente, consideramos todo o percurso de Kehinde desde seu sequestro em África quando criança, somada à sua escravização e tudo o que decorre dessa condição, mesmo depois de liberta, até o seu retorno à terra natal, envolvendo seu passado de violências, de abuso, de desumanização e de injustiças. Nesse contexto de abordagem, pautamo-nos pelos estudos narratológicos (BAL, 2021) e por outros que tratam sobre afrodescendência e diáspora africana, pois consideramos pertinente aos temas desta narrativa.

*Um defeito de cor*, e suas 952 páginas, abarcam muitos assuntos importantes e interessantes, e as mais variadas e possíveis perspectivas a serem abordadas em uma pesquisa, tanto que, dada sua relevância literária, existem numerosos estudos acadêmicos sobre esse romance, portanto não extinguem-se com esta proposta.

Mas não poderíamos deixar de referir aquilo que consideramos que seja o fio que se estende no decorrer da narrativa, que é a culpa. Sim, a culpa é o sentimento que percorre toda a obra, não o amor. A protagonista escreve essa longa carta para aquele filho perdido, por sentir-se em dívida com ele, para redimir-se, em alguma medida, por tê-lo perdido. Não é uma declaração de amor, é um pedido de perdão e de comprovação de que ela nunca o esqueceu. Depreendemos, depois de algumas releituras da obra, que o uso da palavra amor não é dirigido, pela protagonista, a nenhum personagem, nem mesmo aos filhos. Ficando assim, em aberto, como possível e novo objeto de pesquisa futura.

## REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. Sobre relatos, memória, esquecimentos e ouvidos: permanências e mudanças na cultura latino-americana. *In*: ACHUGAR, Hugo. **Planeta sem boca**: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Tradução Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 139-147.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALÓS, Anselmo Peres. A Autoria Feminina e a Literatura Brasileira do século XIX: Novas Perspectivas sobre a literatura indianista e a representação do embate colonial. UFRGS. **1º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero**: Redações e trabalhos científicos monográficos premiados, Brasília, 2006, p.118-143. Disponível em: <https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/1o-premio-construindo-a-igualdade-de-genero-redacoes-e-trabalhos-cientificos-monograficos-vencedores,59936666-eba7-4a55-8ed0-1cd3a6eb534f>. Acesso em: 25 outubro 2023.
- ARRIGUCCI JR, Davi. Teoria da narrativa: posições do narrador. **Jornal de Psicanálise**, n. 31(57), set. 1998, São Paulo, p. 9-43.
- BAL, Mieke. **Narratologia**: introdução à teoria da narrativa. Tradução Elizamari Rodrigues Becker *et al.* Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.
- BASTOS, Maria Helena Câmara. A educação dos escravos e libertos no Brasil: vestígios esparsos do domínio do ler, escrever e contar (Séculos XVI a XIX). **Cadernos de História da Educação**, v.15, n.2, p. 743-768, maio-go. 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Roanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p.197-201.
- BERND, Zilá. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. *In*: DUARTE, Eduardo de Assis; SCARPELLI, Marli Fantini (orgs.). **Políticas da diversidade**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002, p. 36-46.
- BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Editora Ática, 1985.
- CANDIDO, Antonio *et al.* **A personagem de ficção**. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014 (Coleção Debates).
- COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**. 9 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- DELCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, p. 87-110. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4846142> . Acesso em: 23 outubro 2023.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos**

de **Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, p. 11-23. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/148-eduardo-de-assis-duarte-por-um-conceito-de-literatura-afro-brasileira> . Acesso em: 28 junho 2023.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura e Afro-descendência. *In: Literatura, políticas, identidades: ensaios*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005.

DUARTE, Eduardo de Assis. Raça, estigma e literatura. *In: DUARTE, Eduardo de Assis. Machado de Assis afrodescendente*. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020. p. 261-274.

DUARTE, Constância Lima. História da literatura feminina: nos bastidores da construção de gênero. *In: DUARTE, Eduardo de Assis; SCARPELLI, Marli Fantini (orgs.). Políticas da diversidade*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002. p. 211-220.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na Literatura Brasileira. **Revista Palmares**, n 1. Brasília, agosto-novembro de 2005, p. 52-57. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf>. Acesso em: 29 setembro /2023.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 5. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica? *In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré (orgs.). Literatura Afro-brasileira*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002. p. 9-38.

GLISSANT, Édouard. Crioulização no Caribe e nas Américas. *In: Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005. p. 13-40

GOMES, Heloísa Toller. “**Visíveis e Invisíveis Grades**”: **Vozes de mulheres na escrita afrodescendente contemporânea**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-criticos/136-heloisa-toller-gomes-visiveis-e-invisiveis-grades-vozes-de-mulheres-na-escrita-afro-descendente-contemporanea> Acesso em: 22 outubro 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. Ana Maria Gonçalves: “Nossas vozes e nossas ideias são pó de Ouro”. [Entrevista concedida a] Bianca Santana. **Cult**, São Paulo, n. 229, n.p., 9 de novembro de 2017a. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/ana-maria-goncalves-entrevista/>. Acesso em: 25 outubro 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. “Eu sou negra”: entrevista com Ana Maria Gonçalves. [Entrevista concedida a] Amanda Oliveira, Margarete Hülsendeger e Maria Eunice Moreira. **Navegações**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 229-236, 2017c. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1983-4276.2017.2.29797>. Acesso em 25 setembro 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. Ana Maria Gonçalves: “Ana Maria Gonçalves comenta novo livro, avalia mercado editorial e compartilha expectativas sobre o carnaval”. [Entrevista concedida a] **PublishNews**, Disponível em: <https://www.publishnews.com.br/materias/2023/06/29/ana-maria-goncalves-comenta-novo->

livro-avalia-mercado-editorial-e-compartilha-expectativas-sobre-o-carnaval. Acesso em: 29 setembro 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.

GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz. As câmaras e o povo: a crise antilusitana de 1831 no interior da província da Bahia. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica - CLIO** (Recife. Online), ISSN: 2525-5649, vol. 38, Jul-Dez, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2020.38.2.20>. Acesso em: 05 novembro 2023.

GURAN, Milton. **Agudás: os “brasileiros” do Benin**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: TP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Tradução Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019. *E-book*.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LITERAFRO. **Ana Maria Gonçalves**. 2023. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/443-ana-maria-goncalves>. Acesso em: 25 outubro 2023.

LITERAFRO. **Conceição Evaristo**. 2023. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em: 25 outubro 2023.

LITERAFRO. **Maria Firmina dos Reis**. 2023. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/322-maria-firmina-dos-reis> . Acesso em: 20 outubro 2023.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. Tradução Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. *E-book*.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2019. *E-book*.

OLIVEIRA, Raquel Trentin; SEEGER, Gisele. **A personagem na narrativa literária**. Santa Maria: Ed. UFSM, 2022.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Territórios cruzados: relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira**. Disponível em:

<http://www.lettras.ufmg.br/literafrro/artigos/artigos-teorico-conceituais/1035-territorios-cruzados-relacoes-entre-canone-literario-e-literatura-negra-e-ou-afro-brasileira1> Acessado em: 28 junho 2023.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, Carlos. **Pessoas de livros**: estudos sobre a personagem. 3. ed. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018.

REIS, José João. Revoltas escravas. *In*: SWHARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 531-541

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: A história do Levante dos Malês em 1835. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Fabiana dos Santos. Literatura afro-feminina brasileira: uma forma de combate ao silenciamento e ao racismo. **Altre Modernità**: rivista di studi letterari e culturali, N.º. Extra 1, 2019 (Ejemplar dedicado a “Di nuove e vecchie schiavitù: storie di dominio, lotte per la libertà”), p. 107-121.

VASCONCELOS, Vania Maria Ferreira de. **No colo das iabás**: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas. 2014. Tese Doutorado. Universidade de Brasília.