



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Gabriella Gargalhão Antunes

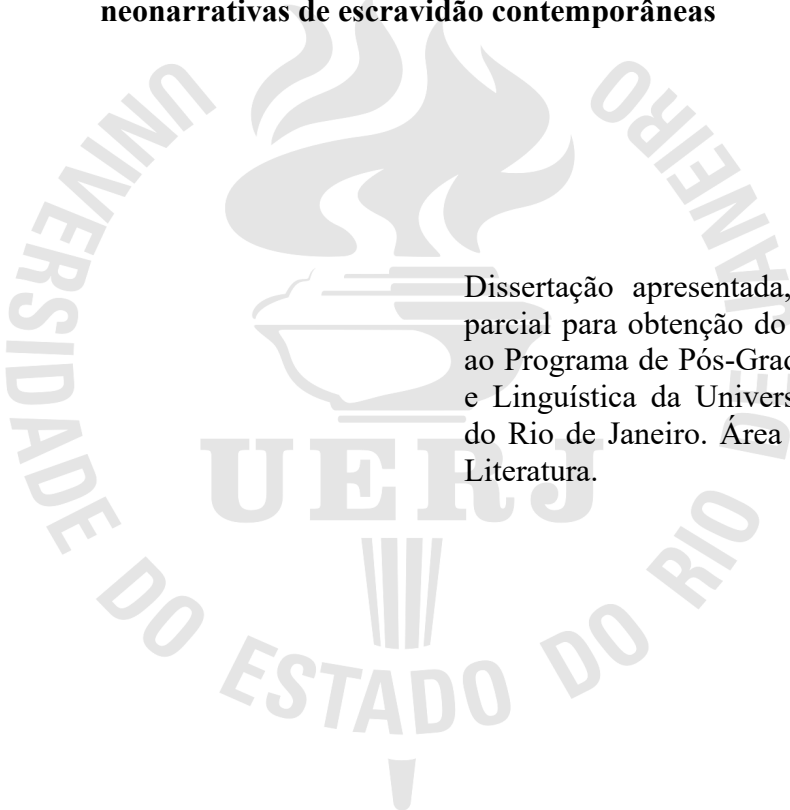
***Um defeito de cor e O caminho de casa: a representação do sujeito
diaspórico em neonarrativas de escravidão contemporâneas***

São Gonçalo

2023

Gabriella Gargalhão Antunes

***Um defeito de cor e O caminho de casa: a representação do sujeito diaspórico em
neonarrativas de escravidão contemporâneas***



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura.

Orientadora: Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira

São Gonçalo

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

A636 Antunes, Gabriella Gargalhão.
Um defeito de cor e O caminho de casa: a representação do sujeito diaspórico em neonarrativas de escravidão contemporâneas / Gabriella Gargalhão Antunes – 2023.
117 f.: il.

Orientadora: Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira.
Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Gonçalves, Ana Maria, 1970 - Crítica e interpretação – Teses. 2. Gyasi, Yaa - Crítica e interpretação – Teses. 3. Diáspora africana na literatura – Teses. 4. Identidade cultural – Teses. I. Carreira, Shirley de Souza Gomes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 869.0(81)-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Gabriella Gargalhão Antunes

***Um defeito de cor e O caminho de casa: a representação do sujeito diaspórico em
neonarrativas de escravidão contemporâneas***

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura.

Aprovada em 26 de janeiro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira (Orientadora)

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira

Universidade Federal de São João Del-Rei

Prof.^a Dra. Norma Sueli Rosa Lima

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha mãe Jocilene (*in memoriam*), ao meu pai Valdair (*in memoriam*) e ao meu irmão Lucas, com muito amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ter me concedido forças para continuar em meio a tantas adversidades.

À minha mãe Jocilene (*in memoriam*) e ao meu pai Valdair (*in memoriam*), pelo amor incondicional, por todo apoio e suporte para que eu realizasse meu sonho. Muito embora não possam vivenciar este momento final comigo, batalharam ao meu lado até seus últimos momentos.

Ao meu irmão Lucas, que, com toda sua força, sempre me incentivou a continuar, me apoiando nas horas mais difíceis.

À minha avó Sandra e ao meu avô Jorge (*in memoriam*), pelo carinho e palavras de acalento quando mais precisei.

À minha orientadora Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira, por todo incentivo desde a graduação. Agradeço por acreditar em mim, pelo apoio, pelo carinho, pelo suporte, pela orientação e por me encorajar a ir além. Obrigada por ter me ajudado a não desistir com suas palavras repletas de carinho.

Ao professor Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira e à Prof.^a Dra. Norma Sueli Rosa Lima, por terem aceitado participar de minha banca de qualificação e defesa.

Ao Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística e seu corpo docente, pelo acolhimento e pelas aulas incríveis que muito contribuíram para a minha trajetória acadêmica.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, pela bolsa de estudos, sem a qual não teria sido possível realizar a pesquisa.

Por fim, agradeço aos colegas do curso de mestrado, pois, tenho imensa admiração por todos e gratidão por todas as trocas. Em especial, gostaria de agradecer à minha amiga Lidiane, sempre comigo, desde a graduação, nos momentos de cansaço, tristezas e alegrias.

How to tell a shattered story?
By slowly becoming everybody.
No.
By slowly becoming everything.

Arundhati Roy

RESUMO

ANTUNES, Gabriella Gargalhão. *Um defeito de cor e O caminho de casa: a representação do sujeito diaspórico em neonarrativas de escravidão contemporâneas*. 2023. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

O objetivo desta dissertação é analisar comparativamente a representação do sujeito diaspórico em duas obras, *O caminho de casa*, de Yaa Gyasi (2017), e *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2019), que revisitam criticamente o passado, promovendo o entrelaçamento da ficção e da história, de modo a demonstrar o impacto do cativo na configuração identitária dos negros escravizados e dos seus descendentes. Ambas as obras podem ser caracterizadas como neonarrativas de escravidão, termo cunhado por Bernard Bell (1987) para designar obras contemporâneas sobre o tráfico negreiro que se apropriam de fatos e personagens históricos, inserindo-os no universo ficcional. Ao fazê-lo, apresentam características das *slave narratives* dos séculos XVIII e XIX. Os romances serão examinados sob a perspectiva das teorias da diáspora desenvolvidas por Kevin Kenny (2013), Paul Gilroy (2001), Robin Cohen (1997), e da identidade cultural, na ótica de Denys Cuche (1999) e Stuart Hall (2003), dentre outros. Recorreremos ainda à teoria de aculturação de John Berry (2004) para analisar as estratégias adotadas pelos cativos para sobreviver e adaptar-se aos locais onde são escravizados.

Palavras-chave: Sujeito diaspórico. Neonarrativas de escravidão. Identidade cultural. Ana Maria Gonçalves. Yaa Gyasi.

ABSTRACT

ANTUNES, Gabriella Gargalhão. *Um defeito de cor and Homegoing*: the representation of the diasporic subject in contemporary neo-slave narratives. 2023. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

The objective of this dissertation is to comparatively analyze the representation of the diasporic subject in two works, *Homegoing*, by Yaa Gyasi (2017), and *Um defeito de cor*, by Ana Maria Gonçalves (2019), which critically revisit the past, promoting an intertwining between fiction and history, in order to demonstrate the impact of captivity on the identity configuration of enslaved blacks and their descendants. Both works can be characterized as neo-slave narratives, a term coined by Bernard Bell (1987) to designate contemporary works on the slave trade that appropriate historical facts and characters, inserting them into the fictional universe. In doing so, they present features of slave narratives from the 18th and 19th centuries. The novels will be examined from the perspective of diaspora theories developed by Kevin Kenny (2013), Paul Gilroy (2001) and Robin Cohen (1997), and cultural identity, from the perspective of Denys Cuche (1999) and Stuart Hall (2003), among others. We will also resort to the acculturation theory of John Berry (2004) to analyze the strategies adopted by captives in surviving and adapting to the places where they are enslaved.

Keywords: Diasporic subjects. Neo-slave narratives. Cultural identity. Ana Maria Gonçalves.

Yaa Gyasi.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|----|
| Figura 1 – Frontispício do relato de Frederick Douglass | 14 |
| Figura 2 – Frontispício do relato de Baquaqua | 17 |
| Figura 3 – A passagem do meio | 28 |
| Figura 4 – Os compartimentos de um navio negreiro | 28 |
| Figura 5 – Recorte interno de um tumbeiro | 29 |
| Figura 6 – <i>Door of no return</i> , Castelo de Cape Coast, Gana | 83 |
| Figura 7 – Árvore genealógica dos descendentes de Maame | 84 |

SUMÁRIO

| | | |
|-------|---|-----|
| | INTRODUÇÃO | 10 |
| 1 | NEONARRATIVAS DE ESCRAVIDÃO: O ENTRELAÇAMENTO DA HISTÓRIA E DA FICÇÃO | 13 |
| 2 | DIÁSPORA, IDENTIDADE E MEMÓRIA: UMA ABORDAGEM TEÓRICA | 23 |
| 2.1 | O conceito de diáspora | 23 |
| 2.1.1 | <u>A diáspora africana</u> | 25 |
| 2.2 | O conceito de identidade | 33 |
| 2.3 | Memória e narrativa. | 37 |
| 2.3.1 | <u>Narrativas do trauma</u> | 43 |
| 3 | A DIÁSPORA AFRICANA NARRADA EM <i>UM DEFEITO DE COR</i> E <i>O CAMINHO DE CASA</i> | 46 |
| 3.1 | Yaa Gyasi e Ana Maria Gonçalves: as vozes por detrás da pena | 47 |
| 3.2 | <i>Um defeito de cor</i>: história, memória e ancestralidade | 50 |
| 3.2.1 | <u>O sujeito diaspórico em <i>Um defeito de cor</i></u> | 55 |
| 3.3 | <i>O caminho de casa</i>: saga familiar afrodiaspórica | 79 |
| 3.3.1 | <u>O sujeito diaspórico em <i>O caminho de casa</i></u> | 85 |
| 3.4 | Análise comparativa da representação dos sujeitos diaspóricos em <i>Um defeito de cor</i> e <i>O caminho de casa</i> | 97 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 103 |
| | REFERÊNCIAS | 107 |

INTRODUÇÃO

No ensaio intitulado “Neo-slave narratives”, Valerie Smith (2007) enfatiza que a instituição da escravidão nos Estados Unidos propiciou uma “crueldade espiritual, física e emocional que se justificava por meio da ganância e do racismo e era sancionada pela religião, pela filosofia e pela lei”¹. A sua existência deu origem a uma série de produtos culturais como as canções que expressavam a melancolia dos escravizados e uma vasta tradição oral, mas também permitiu o surgimento dos primeiros relatos de escravidão dentro de um sistema que negava ao cativo o letramento.

As narrativas de escravos produzidas nos séculos XVIII e XIX recontavam as histórias pessoais de escravizados fugitivos que, tendo conquistado a liberdade, tornavam pública a condição sub-humana imposta aos cativos; relatando a experiência da captura, o transporte da África às colônias, a brutalidade do trabalho nas *plantations* e eventuais fugas (HAWKINS, 2012). Esses relatos foram elementos-chave nas estratégias de luta dos abolicionistas, que as utilizaram amplamente para a conscientização pública das atrocidades cometidas pelo sistema escravagista. Para tanto, havia a necessidade de garantir a autenticidade dos textos, que precisavam ser endossados por prefácios, testemunhos ou introduções escritas por um branco, abolicionista ou dono de escravizados, além de conter um retrato e uma declaração de veracidade feita pelo autor. Em *From behind the veil: A Study of Afro-American Narrative*, Robert Stepto (1979) argumenta que ao autenticar as narrativas de ex-escravizados, esses endossos se tornavam parcialmente responsáveis pela aceitação dos relatos como evidência histórica.

Henry Louis Gates Jr. (1989) refere-se aos relatos escritos entre 1770 e 1815 como “textos tropológicos”, isto é, textos compostos pela repetição de *tropos*². A essas primeiras narrativas, seguiram-se outras, escritas por escravizados nascidos em cativeiro, que focalizavam os castigos infligidos a eles, os leilões e a conseqüente separação das famílias.

Nos anos sessenta do século XX, na esteira dos movimentos pelos direitos civis e igualdade dos negros nos EUA, surgiu um novo tipo de narrativa também voltada para essa temática: a neonarrativa de escravidão, que não só buscava criar uma historiografia crítica do Atlântico Negro, como também produzir contranarrativas a partir de dentro de uma tradição

¹ O texto em língua estrangeira é: “[...] *unimaginable physical, emotional, and spiritual cruelty, justified by greed and racism, and sanctioned by religion, philosophy, and the Law*”.

² Em seu significado original o tropo é uma figura de linguagem na qual ocorre uma mudança de significado. Entretanto, no âmbito dos estudos literários, ele indica uma recorrência de formas e sentidos.

literária. São narrativas que se apropriam das estruturas e conteúdos das *slave narratives*, porém com o olhar crítico e conhecimento histórico contemporâneo.

Segundo Smith (2007, p.168), as neonarrativas de escravidão “abordam a escravatura de uma miríade de perspectivas e compreendem uma variedade ampla de estilos”³ que vão desde os romances realistas fundamentados em pesquisas históricas até uma ficção especulativa, que apresenta experimentos pós-modernos, sátira e o hibridismo textual, adotando, inclusive, um enfoque transgeracional.

É nessa perspectiva, da variabilidade estrutural das neonarrativas, que propomos a análise de dois romances que se enquadram nessa vertente: *O caminho de casa*, de Yaa Gyasi (2017), e *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves ([2006] 2019) do ponto de vista da representação do sujeito diaspórico.

As duas obras são estruturalmente diferentes, pois enquanto *Um defeito de cor* dialoga mais proximamente com as *slave narratives*, na medida em que a maior parte do romance consiste em uma narrativa autodiegética, *O caminho de casa* desvia-se desses primeiros relatos, adotando uma divisão em capítulos correspondente a diferentes membros de sucessivas gerações de descendentes de duas mulheres africanas, uma das quais foi escravizada.

A análise da dimensão identitária das personagens requer a reflexão sobre cultura, raça e etnia. Essas categorias se encontram encadeadas por diversos fatores provenientes de uma história marcada pelo colonialismo, que implantou o modelo político-econômico-social escravocrata e intensificou o processo migratório que foi denominado diáspora africana.

De modo a atingir o objetivo proposto, a dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado “Neonarrativas de escravidão: o entrelaçamento da história e da ficção” visa a refletir sobre as circunstâncias históricas que propiciaram o surgimento das neonarrativas, bem como o modo pelo qual a literatura delas se apropria. O segundo capítulo — “Diáspora, identidade e memória: uma abordagem teórica” — apresenta: a) os pressupostos teóricos que nortearão este trabalho, ou seja, o conceito de diáspora, seus desdobramentos e a concepção de uma diáspora africana; b) as diferentes perspectivas teóricas acerca da identidade, com foco particular no sujeito diaspórico; c) o entrelaçamento de memória e narrativa e as narrativas do trauma. Os romances serão examinados sob a perspectiva das teorias da diáspora desenvolvidas por Kevin Kenny (2013), Paul Gilroy (2001), Robin Cohen (1997), e da identidade cultural, segundo Denys Cuche (1999) e Stuart

³ O texto em língua estrangeira é: “*from a myriad perspectives and embrace a variety of styles of writing*”

Hall (2003), dentre outros. Recorreremos ainda à teoria de aculturação de John Berry (2004) para analisar as estratégias de sobrevivência adotadas pelos cativos na adaptação aos locais onde são escravizados. A questão da memória será examinada à luz de textos de Henri Bergson (2006), Maurice Halbwachs (1990), Andreas Huyssen (2000), Michael Pollak (1989) e Joël Candau (2011), dentre outros, e a narrativa do trauma, na ótica de Seligmann-Silva (2008), Sofia Débora Levy (2017) e Cathy Caruth (1995).

O terceiro e último capítulo, intitulado “A diáspora africana narrada em *Um defeito de cor* e *O caminho de casa*”, consiste na análise dos dois romances que compõem o *corpus* ficcional desta dissertação. Partindo da apresentação das autoras, serão abordados aspectos contextuais inerentes às duas obras, as análises das narrativas nas perspectivas teóricas propostas e, por fim, uma reflexão comparativa sobre a representação do sujeito diaspórico nos dois romances.

1 NEONARRATIVAS DE ESCRAVIDÃO: O ENTRELAÇAMENTO DA HISTÓRIA E DA FICÇÃO

O discurso literário, em sua exposição crítica das questões inerentes à diáspora e escravidão do povo africano, propiciou releituras de acontecimentos empíricos, dando voz aos sujeitos periféricos, aos silenciados pela história.

Segundo Thiago Kramer Oliveira, a percepção de uma dimensão narrativa da História levou a questionamentos sobre a autoridade da historiografia “em reconstruir e analisar aspectos do *vivido* e mesmo oferecer explicação para acontecimentos que marcam as memórias de nossa sociedade” (OLIVEIRA, 2011). O autor ainda reitera que “questões, como o lugar do historiador na produção do conhecimento e a historicidade dos documentos, provocaram o redimensionamento da posição dos historiadores a respeito da produção do discurso histórico” (OLIVEIRA, 2011, p. 252). Os registros da história oficial até então produzidos passaram a ser vistos como um produto da hegemonia cultural (ALVES, 2010) e, portanto, como uma história vista de cima, na ótica de narradores que, via de regra, compactuavam com os mecanismos de dominação.

Como Michel Foucault (1997) defende em *Arqueologia do saber*, ao analisar um determinado enunciado há que o relacionar com outros que tratam do mesmo objeto, verificando as condições históricas que permitiram a sua emergência e legitimação, bem como o modo como discursos oriundos de diferentes áreas do conhecimento a ele se relacionam. A esse respeito, Paul Veyne (1998) argumenta que:

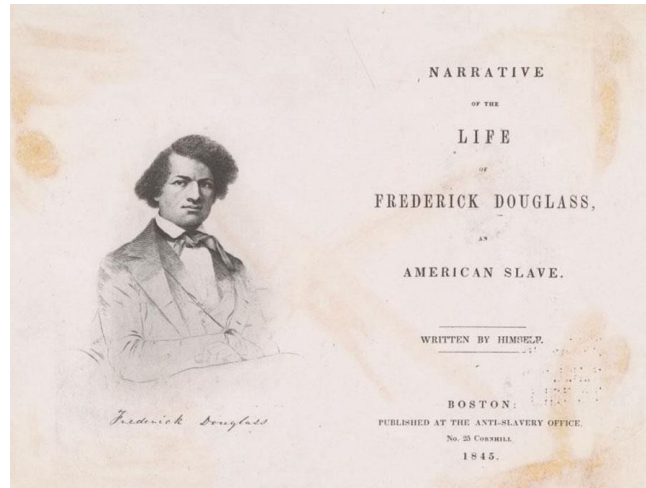
Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia de vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa. (VEYNE, 1998, p. 42)

Indubitavelmente, essa perspectiva da história como narrativa demonstra a relevância de determinados textos literários na reconstrução do conhecimento sobre acontecimentos empíricos, como, por exemplo, as *slave narratives*.

As primeiras narrativas de escravos despertaram grande interesse por parte do público leitor. O escritor e abolicionista Frederick Douglass vendeu 30.000 cópias de sua narrativa em cinco anos e é considerado um dos mais eminentes autores de *slave narratives* (NEWMAN, 2013). Nascido como Frederick Augustus Washington Bailey, o escritor era

filho de uma mulher escravizada com um homem branco e não se sabe ao certo a data do seu nascimento, mas estima-se que tenha sido por volta de 1818, em Maryland. Viveu como escravizado até 1838, quando fugiu e adotou o nome com o qual se tornou conhecido.

Figura 1 - Frontispício do livro de Frederick Douglass



Fonte: [https://s26162.pcdn.co/wpcontent/uploads/sites/2/2019/02/DouglassNarrative_frontispiece tp.jpg](https://s26162.pcdn.co/wpcontent/uploads/sites/2/2019/02/DouglassNarrative_frontispiece_tp.jpg)

Podemos citar também outros importantes autores das *slave narratives* como, Olaudah Equiano, Henry Bibb, Ottobah Cugoano, Harriet Jacobs, William Wells Brown, dentre outros que expuseram as atrocidades cometidas contra os escravizados no período escravagista (NEWMAN, 2013).

Olaudah Equiano (1745-1797), membro de uma importante família da Nigéria, foi sequestrado e levado para Barbados, posteriormente foi comprado por um oficial britânico que o levou à Virgínia e depois à Inglaterra para ser escravizado. Sua autobiografia foi publicada em 1789, com o título *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano; or, Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*.

Henry Bibb (1815-1845), filho de uma escravizada e de James Bibb, um homem branco, nasceu no Kentucky. Já adulto, fugiu para Detroit, onde publicou sua autobiografia, *The Life and Adventures of Henry Bibb: An American Slave* (1849), e construiu sua carreira como abolicionista, dando palestras. Posteriormente, devido à aprovação da Lei do Escravo Fugitivo de 1850, fugiu para o Canadá, fundando o primeiro periódico negro: *The Voice of the Fugitive*.

Ottobah Cugoano (1757-1791) nasceu em Gana e, após ter sido sequestrado aos treze anos, foi levado para o Caribe, local no qual foi escravizado. Ao contrário de muitos escritores de narrativas de escravos, Cugoano foi levado à Inglaterra, libertado e batizado como John Stuart e assim se juntou a um grupo de abolicionistas. Ele escreveu uma obra que

constituía um ataque à escravidão, intitulada *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species* (1787).

Harriet Jacobs (1813-1897) nasceu na Carolina do Norte, filha de escravizados pertencentes a diferentes senhores. Devido aos abusos perpetrados pelo seu úlimodono, Harriet fugiu para a Filadélfia e depois fixou moradia em Nova Iorque, dando início à sua trajetória abolicionista. Sua autobiografia, *Incidents in the life of a slave girl* (1861), ao contrário do que era usual, foi adaptada para agradar à classe média branca e cristã dos Estados Unidos, focalizando o modo como a escravidão afetava a castidade e as virtudes de uma mulher.

William Wells Brown (1814-1884) nasceu na condição de escravizado no Kentucky e, aos dezenove anos de idade, fugiu para Ohio e, em seguida, fixou moradia em Boston, lugar onde iniciou seu engajamento nas causas abolicionistas. Em 1847, publicou sua autobiografia: *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written by Himself*.

A publicação desses relatos de ex-escravizados era complexa, sendo um “[...] exemplo claro de uma cultura minoritária forçada a se apresentar dentro de uma camisa de força da maioria” (NEWMAN, 2013, p. 16, tradução nossa)⁴. Dentre as características das primeiras narrativas, havia a obrigatoriedade de incluir na versão impressa o subtítulo “*written by himself*”, como uma forma de frisar a autoria, desvinculando-a da cultura dominante. Além disso, as obras precisavam conter comprovações tais como as que são mencionadas por Judie Newman (2013) no excerto a seguir:

[...] depoimentos de patrocinadores brancos que garantem a autenticidade do relato, uma epígrafe poética (mais uma prova de letramento superior e, portanto, de plena humanidade), e, depois do próprio relato, uma série de apêndices e documentos fornecidos como prova. Mesmo na própria narrativa, o leitor encontra toda uma série de elementos convencionais, incluindo a luta pela alfabetização, chicotadas, mestres cruéis, desespero e uma fuga fracassada, conversão ou epifania, uma fuga bem-sucedida, renomeação e celebração (qualificada ou não) de sala de aula. (NEWMAN, 2013, p. 26-27, tradução nossa)⁵

De acordo com Regina Behoekoe Namradja (2015), as narrativas de escravos tinham uma introdução vaga sobre a vida antes da escravidão, pois o foco eram as atrocidades

⁴ O texto em língua estrangeira é: “[...] *sharp example of a minority culture forced to present itself inside a majority strait jacket*”.

⁵ O texto em língua estrangeira é: “[...] *testimonials by white sponsors who guarantee the authenticity of the tale, a poetic epigraph (further evidence of superior literacy, and therefore of full humanity), and, after the tale itself, a series of appendices and documents furnished as proof. Even inside the narrative itself, the reader encounters a whole host of conventional elements, including the struggle for literacy, whippings, cruel masters, despair and a failed escape, conversion or epiphany, a successful escape, renaming, and celebration (qualified or not) of freedom.*”

cometidas pelos donos de escravizados:

A narrativa propriamente dita começa com a frase “Nasci...”, seguida de um lugar e de uma vaga história familiar. Em seguida, o ex-escravo escreve sobre sua vida na escravidão, falando sobre seu cruel senhor, as chicotadas, as quantidades de comida e roupas que recebeu e como conseguiu aprender a ler e escrever apesar de muitos obstáculos. (NAMRADJA, 2015, p. 10, tradução nossa⁶)

Namradja (2015) discorre, assim como Newman (2013), sobre o crivo aos quais as *slave narratives* eram submetidas. Os escritores abolicionistas brancos alegavam ter um maior conhecimento sobre o público-alvo das narrativas e conferiam “valor intelectual” às escritas, para conquistar a atenção do público para o Movimento Abolicionista:

Embora a alfabetização fosse geralmente um elemento-chave em seu caminho para a liberdade e, assim, o escravo pudesse escrever sua própria história, os abolicionistas, sentindo que conheciam melhor o público-alvo, muitas vezes editavam os textos. Além disso, o “valor intelectual” dos narradores foi medido pela qualidade de seu uso da língua inglesa (mesmo que muitas vezes tivessem escritores fantasmas) e quão “bem” eles haviam assumido o cristianismo (Yorke). (NAMRADJA, 2015, p. 10, tradução nossa⁷)

Para Toni Morrison,

Qualquer que seja o estilo e as circunstâncias dessas narrativas, elas foram escritas para dizer principalmente duas coisas. Um: "Esta é minha vida histórica - meu exemplo singular e especial que é pessoal, mas que também representa a raça". Dois: "escrevo este texto para persuadir outras pessoas - você, leitor, que provavelmente não é negro - de que somos seres humanos dignos da graça de Deus e do imediato abandono da escravidão". (MORRISON, 1987, p. 104-105)⁸

Se o arquivo da escravidão se constituiu por meio de uma ótica de poder, na contemporaneidade, ele é revisitado não apenas por historiadores, mas por pesquisadores das mais diversas áreas e por ficcionistas. Assim como defende a escritora Chimamanda Ngozie Adichie, em seu famoso texto *O perigo de uma história única* (2019): “As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar.

⁶ O texto em língua estrangeira é: “*The actual narrative starts with the sentence “I was born...”, followed by a place and a vague familial history. Then the ex-slave writes about his life in slavery, talking about his cruel master, the whippings, the amounts of food and clothing he was given, and how he managed to learn how to read and write despite many obstacles*”

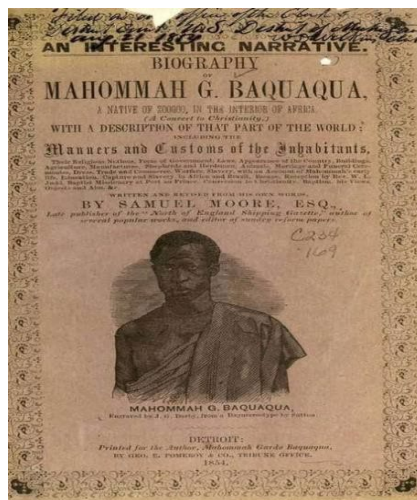
⁷ O texto em língua estrangeira é: “*Although literacy was usually a key element to his route to freedom and, thus, the slave could write his own story, the abolitionists, feeling that they best knew the intended audience, would often edit the texts. Furthermore, the narrators’ ‘intellectual worth’ was measured by the quality of their use of the English language (even though they would often have had ghostwriters) and how ‘well’ they had taken on Christianity (Yorke)*”

⁸ O texto em língua estrangeira é: “*Whatever the style and circumstances of these narratives, they were written to say principally two things. One: “This is my historical life—my singular, special example that is personal, but that also represents the [104 The Site of Memory race.” Two: “I write this text to persuade other people—you, the reader, who is probably not black—that we are human beings worthy of God’s grace and the immediate abandonment of slavery.”*”

Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada” (ADICHIE, 2019, p. 32).

Nos Estados Unidos e no Reino Unido, os relatos de ex-escravizados em primeira pessoa constituem um gênero literário de enorme importância histórica. Muito embora o Brasil tenha sido o país que mais recebeu africanos para a escravização (ALENCASTRO, 2018, p. 60), o único relato autobiográfico de um africano que foi escravizado em terras brasileiras é o de Mahommah Gardo Baquaqua.

Figura 2 - Frontispício do relato de Baquaqua



Fonte: <https://www.conexao lusofona.org/unica-autobiografia-escrita-por-ex-escravo-que-viveu-no-brasil-e-traduzida-para-o-portugues/>

Nascido no Benin, ele chegou ao país em 1845, permanecendo por dois anos. Nessa época, o tráfico já era criminalizado no Brasil. Vendido como escravizado de navio, ele chegou a Nova Iorque, de onde escapou em 1847. Sua trajetória foi publicada em inglês, sob o título *An Interesting Narrative. Biography of Mahommah G. Baquaqua*. Como a maioria dos relatos de escravizados, a narrativa foi escrita com a ajuda de um editor, no caso Samuel Moore. Somente em 2017 a autobiografia de Baquaqua foi traduzida e publicada em português. Portanto, não existiu no Brasil um conjunto de narrativas que se equipare às *slave narratives* da literatura anglófona.

Essas primeiras publicações datam do fim do século XVIII, como, por exemplo, a autobiografia de Equiano, *The Interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustav Vassa, the African*, publicada no Reino Unido, em 1789. Ao narrar os horrores a que os escravizados eram submetidos, esses relatos atraíam o público e angariavam fundos para a causa antiescravista. Segundo Dickson D. Bruce Jr. (2007, p.28), eram “os textos mais

essenciais do movimento”.

Desde a famosa insurreição liderada por Nat Turner em 1831, as *slave narratives* haviam se tornado o mais popular gênero da literatura afro-estadunidense. Todavia, após a vitória do norte sobre o sul escravista na Guerra de Secessão dos Estados Unidos, em 1865, e a aprovação da 13ª emenda à Constituição do país, proibindo a escravidão em todo o território nacional, elas perderam em parte a relevância política.

Como afirmam Débora Spacini Nakanishi e Cláudia Maria Ceneviva Nigro,

No fim da Guerra Civil, as narrativas de escravos “desaparecem”. Isso porque, durante os anos da Reconstrução, os ex-escravos são vistos como excedente humano na sociedade estadunidense, que procura restaurar-se enquanto país e povo. Somente nas décadas de 1950 e 1960 esses textos passam a ser objeto de estudos nas universidades e alguns ganham novas edições [...] Durante os anos do Movimento dos Direitos Civis, há uma grande produção artística dos afro-americanos, incluindo as “Neo-slave Narratives”. (NAKANISHI; NIGRO, 2019, p. 64-65)

As neonarrativas de escravos surgiram como consequência e em apoio ao Movimento dos Direitos Civis, iniciado na década de 1950, buscando igualdade racial para os afro-estadunidenses e a proibição da segregação racial. No entanto, como não alcançava todos os negros, em 1966, o *The Black Power Movement* foi crucial para defender a ideia de que os afro-estadunidenses deveriam não somente buscar a igualdade, mas também defender a ideia de que poderiam criar um poder político, cultural e econômico, sem depender de uma eventual integração às ideias dos brancos dominantes, assim conseguindo seu empoderamento.

Ao se apropriarem do gênero das narrativas de escravos, que “permaneceram como a forma literária mais importante dentro da literatura afro-estadunidense” (NAMRADJA, 2015, p. 11, tradução nossa⁹), as neonarrativas promoveram uma releitura crítica da escravidão que aponta para problemas sociais contemporâneos.

No ano de 1966, Margaret Walker publicou *Jubilee*, obra que foi considerada como seminal na transição entre as *slave narratives* e as neonarrativas de escravidão. A criação do neologismo é atribuída a Bernard Bell (1987), que utilizou o termo pela primeira vez no livro *The Afro-American Novel and Its Tradition*, definindo-o como “narrativas modernas, residualmente orais, de fuga da escravidão para a liberdade, que combinam elementos de fábula, lenda e narrativa de escravos para protestar contra o racismo e justificar feitos, lutas,

⁹ O texto em língua estrangeira é: “[the slave narrative genre] remained the most important literary form within African-American literature.”

migrações e espírito dos negros”¹⁰. Nesse sentido as neonarrativas de escravidão se ambientavam no período escravagista e guardavam alguns traços das “*slave narratives*”, como, por exemplo, as marcas de oralidade.

Muitos autores continuaram a publicar sobre o tema, sedimentando as neonarrativas de escravidão como uma nova vertente literária. Em *The Neo-Slave Narrative: Studies in the Social Logic of a Literacy Form*, Ashraf Rushdy (1999) chama a atenção para uma série de características dessas obras, dentre elas o uso da primeira pessoa, a interlíngua utilizada pelos escravizados à medida que aprendiam a língua do país que passaram a habitar e o caráter de autobiografia. Indubitavelmente, a produção cultural e política surgida nos anos de 1960 exerceram um importante papel na literaturavoltada para o arquivo da escravidão, propiciando a evolução e o desdobramento das neonarrativas.

Em seu livro, Ashraf Rushdy identifica três subgêneros de neonarrativas: o primeiro consiste em narrativas históricas sobre escravidão que seguem o modelo de relato dos escravos produzidos antes da Guerra da Secessão; o segundo é formado por romances que demonstram os efeitos da escravidão vivenciados por afro-estadunidenses contemporâneos; o terceiro e último volta-se para as narrativas genealógicas, que abrangem histórias familiares de descendentes de escravizados.

Há nessas obras a necessidade de narrar a partir da perspectiva do escravizado, como uma forma de revisar a historiografia oficial, pois os movimentos dos anos de 1960, afirma Kaa Vonja Hinton,

exigiram um reexame de como os afro-americanos foram posicionados nos livros de história, um retorno a fontes primárias, como testemunhos de escravos, e um renovado sentimento de orgulho e interesse pela herança africana. (HINTON, 2008, p. 52, tradução nossa¹¹)

Como Shirley de Souza Gomes Carreira (2021, p. 387) nos faz lembrar, “ao invés do caráter informativo que predominava nos textos escritos por escravos, elas introduziram inovações formais que buscavam convocar a interpretação do leitor”. Entretanto, para Judith Misrahi-Barak (2014), o efetivo reconhecimento só ocorreu após o lançamento de *Beloved*, de Toni Morrison, em 1987. Na última década do século XX, houve uma espécie de *boom* de

¹⁰ O texto em língua estrangeira é: “*residually oral, modern narratives of escape from bondage to freedom [that] combine elements of fable, legend and slave narrative to protest racism and justify deeds, struggles, migrations and spirit of black people.*”

¹¹ O texto em língua estrangeira é: “[*these movements*] called for a reexamination of how African Americans were positioned in history books, a return to primary sources such as slave testimonies, and a renewed sense of pride and interest in African heritage”.

obras do gênero, que ultrapassaram o contexto afro-estadunidense, reimaginando os registros históricos oficiais e adotando estruturas narrativas diferenciadas, muitas vezes híbridas, para afirmar a voz e a agência dos narradores-protagonistas dos textos.

Nesse processo, “iterações desse modo narrativo aparecem em vários outros locais do mundo atlântico negro, principalmente anglófono, mas com variedades textuais em francês, português e espanhol, entre outras”¹² (KENNON, 2017).

De acordo com Arlene Keizer (2004, p. 1), as narrativas de escravidão contemporâneas teorizam sobre o sujeito negro “sob o regime escravista e no presente, ao utilizar a condição de escravidão como ponto focal”, uma vez que o legado da escravidão aos negros de hoje é o racismo que permanece enraizado no mundo contemporâneo.

Por recorrer ao arquivo sobre a escravidão, as neonarrativas empreendem uma releitura do passado, razão pela qual passamos a examinar brevemente os possíveis modos de concretização desse entrelaçamento da ficção e da história. Em um artigo intitulado “Romance histórico: as ficções da história”, Rildo Cosson e Cíntia Schwantes examinam “três modalidades de romance histórico, localizadas cada uma de maneira muito peculiar nos limiares da literatura com a história” (COSSON; SCHWANTES, 2005, p 29): o romance histórico tradicional, o romance histórico revisionista e ametaficção historiográfica. Segundo os autores,

[...] o romance histórico se afirma e constrói como literário e não histórico. O seu estatuto discursivo não é ambíguo, nem duplo, como acontece, por exemplo, com a crônica e o romance-reportagem (COSSON, 2001). A sua escritura requer do autor, usualmente, um longo trabalho de pesquisa em documentos e fontes históricas, mas o leitor, apesar de poder e, em muitos casos, dever tomar todas as informações como factuais, não deve esquecer que está frente a uma obra literária [...], o romance histórico não deve ser confundido com os romances de ambientação histórica. O simples fato de um romance ter a sua ação em um tempo passado em relação aos seus leitores contemporâneos não lhe garante automaticamente a condição de histórico [...] o que enseja o uso do adjetivo histórico em um romance é a presença da história como parte constitutiva da obra, isto é, a certeza de que sem a presença daqueles personagens que são pessoas e sem os episódios conhecidos como históricos o romance seria outro. (COSSON; SCHWANTES, 2005, p.31-32)

Assim, o romance histórico tradicional é o que faz da história um cenário para o exercício da ficção, delimitando as fronteiras entre história e ficção, reservando à primeira o âmbito da vida política e ao literário a esfera da vida privada. A ficção subscreve a história, “confirmando o seu valor e a sua verdade para o grande público” (COSSON; SCHWANTES,

¹² O texto em língua estrangeira é: “[...] iterations of this narrative mode appear in various other outposts in the black Atlantic world (primarily Anglophone; although French-, Portuguese-, and Spanish-language textual varieties exist, among others)”.

2005, p. 32).

No romance histórico revisionista, há uma reescritura da história pela ficção. Conforme afirmam Cosson e Schwantes (2005, p. 33), “de um lado estão as revisões históricas que buscam subverter as versões da história oficial; de outro, a liberdade do romance para preencher as lacunas de documentação da pesquisa histórica” e, nessas obras, “não há espaço para se discutir as diferenças ou as semelhanças entre a literatura e a história, uma vez que predomina o acordo tácito de equivalência na certeza do valor da verdade de cada discurso” (COSSON; SCHWANTES, 2005, p 34). Os autores sinalizam ainda que:

Uma variante do romance histórico que pode ser ora revisionista, ora tradicional, é aquela que olha a história da perspectiva daqueles que usualmente não frequentam os manuais de história, ou, se o fazem, servem apenas para denominar o coletivo. Trata-se de tomar o anônimo ou o povo personificado como agentes da história, fazendo com que os episódios sejam relatados a partir desse olhar que não determina o rumo dos acontecimentos por não ter poder, mas os vivencia e pode dar a eles um sentido outro, diverso daquele que se encontra escrito e inscrito no registro oficial. (COSSON; SCHWANTES, 2005, p 34)

A metaficção historiográfica, por sua vez, desvela o caráter narrativo da história, recusando os pactos de vizinhança que sustentam as divisões entre os dois discursos. Em sua obra seminal *Poética do Pós-modernismo* (1991), Linda Hutcheon, que cunhou o termo, define a metaficção historiográfica como um tipo de ficção que incorpora “a autoconsciência teórica sobre a história e a ficção como criações humanas” (HUTCHEON, 1991, p.22), que é a base para repensar e reelaborar as formas e os conteúdos do passado. A autorreflexividade da metaficção permite, ainda, o cruzamento dos gêneros e o rompimento de fronteiras. A verdade da história passa a ser plural e o romance se ocupa dos limites de toda e qualquer representação. Esse tipo de narrativa apoia-se na memória cultural para fazer conviver, com o mesmo estatuto, tanto os seres provenientes dos livros de ficção quanto os do registro histórico.

Segundo Carreira,

A apropriação do passado na metaficção historiográfica tem por finalidade evidenciar o distanciamento entre o fato histórico e o acontecimento empírico¹³, a relatividade do conceito de verdade, mostrando que aquilo que antes era aceito pela historiografia e pela literatura como certeza é, na realidade, produto do intercâmbio autor-contexto, da filtragem de dados do real. Apoia-se, portanto, na afirmação de que a capacidade interpretativa do homem é o instrumento pelo qual ele constrói a literatura e a história. (CARREIRA, 2015, p.7)

¹³ O fato histórico corresponde ao registro de um evento pela história oficial, assim como o acontecimento empírico corresponde ao evento puro e simplesmente.

As neonarrativas de escravidão podem se alinhar a qualquer uma das variantes de romance histórico mencionadas por Cosson e Schwantes (2005), dependendo de como a estrutura da narrativa, os efeitos estilísticos e o modo de abordagem do contexto histórico se apresentam. Por exemplo, em *Jubilee*, a primeira obra a ser considerada neonarrativa de escravidão, Margaret Walker (1966) narra a história da sua própria bisavó que lhe fora transmitida oralmente. O propósito da ficção nesse romance é de abrir espaço para personagens baseados em pessoas reais. Assim, na perspectiva de Smith (2007, p. 168), ele se aproximaria do romance histórico tradicional, enquanto outros, como *Beloved*, de Toni Morrison (1987), apresentam um viés pós-moderno, alinhando-se à metaficção.

2 DIÁSPORA, IDENTIDADE E MEMÓRIA: UMA ABORDAGEM TEÓRICA

2.1 O conceito de diáspora

A mobilidade é inerente à raça humana. Desde as antigas civilizações, o homem desloca-se topograficamente por motivos diversos: fenômenos naturais, invasões, perseguições políticas ou religiosas, conflitos bélicos ou a busca por melhores condições econômicas.

O termo diáspora deriva do grego *diaspeirein* e significa “espalhar”. Para os gregos o termo caracterizava um processo de destruição. Em *Diaspora: A Very Short Introduction*, Kevin Kenny (2013) alude a essa relação entre destruição e diáspora:

Epicuro usou diáspora para se referir à decomposição da matéria e sua dissolução em partes menores. Comunidades humanas sujeitas à força destrutiva da diáspora foram divididas de forma semelhante. Tucídides empregou a diáspora dessa forma, em uma passagem menor na História da Guerra do Peloponeso (2: 27), para descrever a destruição de Egina pelos atenienses e o banimento e dispersão de seu povo. (KENNY, 2013, posição 183, tradução nossa¹⁴)

Associada ao destino do povo hebreu, a palavra aparece na Bíblia, no livro do Deuteronômio 28, v. 25, em um contexto de maldição: “Serás disperso por todos os reinos da terra”. São muitas as representações metafóricas de ruptura e deslocamento no texto bíblico, porém a primeira grande diáspora judaica ocorreu em 586 a.C, com a invasão babilônica. A segunda dispersão deveu-se à invasão do território palestino pelos romanos, em 63 a.C. Em 70 d.C, a cidade de Jerusalém foi sitiada pelo exército romano e a sequência de ataques culminou na migração de judeus para outros continentes, em uma diáspora com durabilidade próxima de dois mil anos.

Segundo Carreira,

Em *Global Diasporas*, Robin Cohen (1997, p.1-2) identifica quatro fases nos estudos da diáspora: a primeira, ligada à interpretação original da palavra, focaliza a dispersão judaica e, pela proximidade da situação histórica, a africana e palestina; a segunda, a partir de 1980, expande-se para um uso metafórico da palavra “diáspora”,

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: “*Epicurus used diaspora to refer to the decomposition of matter and its dissolution into smaller parts. Human communities subject to the destructive force of diaspora were similarly split asunder. Thucydides employed diaspora in this way, in a minor passage in the History of the Peloponnesian War (2:27), to describe the Athenian’s destruction of Aegina and the banishment and dispersal of its people*”

uma vez que abrange categorias diversas, como expatriados, exilados políticos, imigrantes e minorias étnicas e raciais; a terceira consiste em uma tentativa de desconstrução de elementos cruciais para o conceito de diáspora: as noções de “terra natal” e de “comunidade étnica e religiosa”, e a última, mais contemporânea, visa à discussão da fluidez do conceito de identidade. (CARREIRA, 2015, p. 5)

O conceito de diáspora, portanto, não é apenas sinônimo de migração traumática, e, conseqüentemente, forçada. O termo se vincula também a uma eventual redefinição identitária, tendo em vista o contato com uma nova cultura. Tendo como exemplo a primeira grande diáspora judaica, é possível perceber o caráter fluido das identidades nos processos diaspóricos. Muitos judeus assimilaram a cultura da sociedade de acolhimento, adquirindo novos hábitos, modos de pensar e até mesmo mudando de religião. Muito embora o sentido primeiro da diáspora seja ligado à tradição judaico-cristã, a noção do termo vai muito além do sentido bíblico. As diásporas judaicas foram apenas o marco inicial de movimentos migratórios violentos e traumáticos relacionados a outros povos.

Thomas Bonnici define a diáspora como um “[...] trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente saiu ou foi banido de sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar.” (BONNICI, 2009, p. 30).

As diásporas caracterizam um rompimento do sujeito com sua cultura de origem, um exílio, uma “fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal” (SAID, 2003, p. 46). Edward Said se reporta às transformações interiores que o homem sofre a partir da ruptura com o lar (*Heimat*). A cultura original, no contexto diaspórico, está em constante transformação, de maneira que novos costumes acabam sendo assimilados, interferindo não apenas na identidade pessoal como na identidade coletiva, conforme sinaliza Aimeé Bolaños:

O sujeito diaspórico transforma-se na viagem transcultural, transformador também dos espaços em que transita, efetiva formulação de dupla mão. E, certamente, as narrativas que produz, com papel relevante para as escrituras autobiográficas e autorreflexivas, são diferentes na medida em que cada diáspora é historicamente diferenciada e subjetiva. A identidade diaspórica imaginada, longe de ser única ou preestabelecida, construiu-se nas histórias do cotidiano que contamos individual e coletivamente. (BOLAÑOS, 2010, p. 170-171)

Para Homi Bhabha (1998, p. 309), o sujeito diaspórico não pode se enclausurar psicologicamente em um lar inatingível e, sim, deve submeter-se a um diálogo transcultural e a um conseqüente “reposicionamento e reinscrição”, em direção “ao encontro com o processo ambivalente da cisão e da hibridização, que marca a identificação com a diferença da cultura”. Os processos de identificação na diáspora, entretanto, vão além do binarismo terra natal e sociedade hospedeira, pois

pela perspectiva da diáspora, a identidade tem muitos lares “imaginados” (e, portanto, não possui uma única pátria); tem muitas formas diferentes de se “sentir em casa” – uma vez que ela concebe indivíduos capazes de se valer de diferentes mapas de significado e localizá-los, em um e mesmo tempo, em diferentes geografias – mas não está amarrada a um lugar particular. (HALL, 1995, p. 207)¹⁵

Segundo Stuart Hall, “as identidades diaspóricas são aquelas que estão constantemente se produzindo e se reproduzindo de novo, por meio da transformação e da diferença” (HALL, 1990, p. 235). Assim,

O conceito de diáspora na contemporaneidade é “ressemantizado”, focalizando as identidades em trânsito, seja em uma perspectiva cosmopolita do sujeito diaspórico, seja na perspectiva da tensão dos discursos do lar e da dispersão, seja pelo ato tradutório da cultura”. (CARREIRA, 2015, p. 5)

Ainda segundo Carreira (2015, p. 6), “os estudos da diáspora têm servido de paradigma para a análise de outras formas de deslocamento, ou seja, de outros tipos de mobilidades migratórias transculturais, ou seja, o exílio, a expatriação e a migração” e em todos esses casos “o sujeito passa por um processo de exposição à outra cultura, com a qual pode ou não interagir”.

2.1.1 A diáspora africana

A diáspora africana é um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados. O termo foi cunhado pelo professor e historiador George Shepperson, na década de 1960, em um artigo apresentado no *International Congress of African History* na Universidade de Dar es Salaam, Tanzânia. Shepperson (1993), que se identificava como um *outsider*, fez um paralelo entre a diáspora judaica e a dispersão dos africanos, assim estabelecendo que o termo poderia ser usado para a súbita captura dos povos africanos, que iniciou o tráfico no Atlântico. Na citação a seguir Edward Alpers (2001) afirma que “a conquista de Shepperson foi reconhecer as grandes semelhanças nas histórias comparativas dessas duas grandes dispersões, especialmente o papel da ‘escravidão e do imperialismo’ na migração forçada de judeus e africanos, e nomear

¹⁵ O texto em língua estrangeira é: “*From the diaspora perspective, identity has many ‘imagined’ homes (and therefore no one single homeland); it has many different ways of ‘being at home’ – since it conceives of individuals as capable of drawing on different maps of meaning and locating them in different geographies at one and the same time – but it is not tied to one, particular place.*”

um pelo termo usado para o outro” (ALPERS, 2001, p. 4, tradução nossa)¹⁶

Como apontado por Lúcia Helena Oliveira Silva e Regina Célia Lima Xavier:

ao cunhar esta expressão ele afirma que quis explicitamente fazer um paralelo entre a diáspora judaica e a dispersão de africanos como consequência do tráfico de escravos. Para Shepperson esta conexão já era reconhecida tanto pelos afro-americanos como por intelectuais caribenhos que faziam conexões entre seu próprio povo no exílio e o dos judeus. (SILVA; XAVIER, 2018, p. 2)

Conforme o artigo primeiro, parágrafo segundo, da “Convenção sobre a escravatura”, assinada em Genebra, em 1926:

O tráfico de escravos compreende todo ato de captura, aquisição ou cessão de um indivíduo com o propósito de escravizá-lo; todo ato de aquisição de um escravo com o propósito de vendê-lo ou trocá-lo; todo ato de cessão, por meio de venda ou troca, de um escravo adquirido para ser vendido ou trocado; assim como em geral todo ato de comércio ou de transportes de escravos. (SOCIEDADE DAS NAÇÕES, 1953)

O escravizado era uma mercadoria, destituído de sua humanidade e privado da sua cultura de origem. Ao ser retirado bruscamente de sua terra, o africano escravizado era transformado em “coisa”, “em sujeito passivo que não encontra expressão em sua própria história” (BARCELOS, 2011, p. 124).

Corroborando a concepção do negro escravizado como “objeto”, Paul Lovejoy afirma que, ao constituir uma forma de exploração, a escravidão impunha a visão de propriedades aos escravizados, que passam a ser “considerados bens móveis, ou seja, podem ser comprados e vendidos” (LOVEJOY, 2012, p. 2, tradução nossa¹⁷). O sujeito negro era colocado em situação de inferioridade e passível de dominação:

Suas características especiais incluem a ideia de que os escravos são propriedade; que são estranhos de origem estrangeira ou que têm seu patrimônio negado por meio de sanções judiciais ou outras; que a coação pode ser usada à vontade; que sua força de trabalho está à inteira disposição de um senhor; que não têm direito à sua própria sexualidade e, por extensão, a suas próprias capacidades reprodutivas; e que o status de escravo é herdado, a menos que medidas sejam tomadas para mudar esse status para melhor. (LOVEJOY, 2012, p. 1, tradução nossa¹⁸)

¹⁶ O texto em língua estrangeira é: “*Shepperson’s achievement here was to recognize the great similarities in the comparative histories of these two great dispersions, especially the role of “slavery and imperialism” in the forced migration of both Jews and Africans, and to name the one by the term used for the other*”.

¹⁷ O texto em língua estrangeira é: “[...] *considered to be chattel, which is to say they can be bought and sold*”.

¹⁸ O texto em língua estrangeira é: “*Its special characteristics include the idea that slaves are property; that they are outsiders who are alien by origin or who are denied their heritage through judicial or other sanctions; that coercion can be used at will; that their labor power is at the complete disposal of a master; that they do not have the right to their own sexuality and, by extension, to their own reproductive capacities; and that the slave status*

Partindo do pressuposto do processo de desumanização do sujeito africano escravizado, podemos compreender a análise de Frantz Fanon (2008) sobre a questão do reconhecimento:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p. 180)

Assim, as questões de visibilidade e invisibilidade estão intimamente ligadas. Segundo Joaze Bernardino-Costa, o escravizado:

É considerado mais um objeto no reino das coisas. Não possui humanidade. Em regra, invisibilidade significa ausência, incapacidade, falta de poder. Todavia, as coisas não são tão simples assim. Invisibilidade pode ser estrategicamente utilizada como uma posição de poder. (BERNARDINO- COSTA, 2016, p. 512)

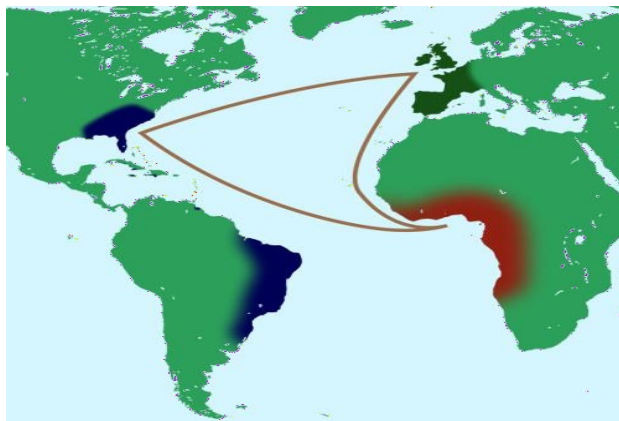
Destituídos de sua humanidade, invisibilizados como indivíduos, os africanos foram sequestrados e embarcados rumo a outras terras, para serem comercializados. Acerca da objetificação dos corpos, Achille Mbembe (2014) afirma que tudo fora do Ocidente era considerado como o “resto”, e os “corpos de África” tinham uma vida limitada:

[...] só o Ocidente inventou um ‘direito das gentes’. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao género humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano [...] pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. O Resto figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo constituía a manifestação por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. (MBEMBE, 2014, p. 27-28)

A temida *passagem do meio* foi o palco do comércio triangular em que milhões de africanos foram transportados à força para o Novo Mundo como parte do comércio de escravos no Atlântico (FALOLA, WARNOCK, 2007). Iniciado ainda no século XVI, o tráfico negreiro tornou-se uma atividade comercial bastante lucrativa, resultando em alianças entre os traficantes e os chefes tribais africanos, com os quais os primeiros estabeleceram um comércio baseado no escambo. Os navios partiam da Europa para os mercados em África com

produtos manufaturados para serem trocados por africanos capturados em guerras com tribos inimigas ou sequestrados, que, transportados através do Atlântico como escravizados, eram então vendidos ou trocados por matérias-primas, que seriam transportadas de volta para a Europa para completar a viagem.

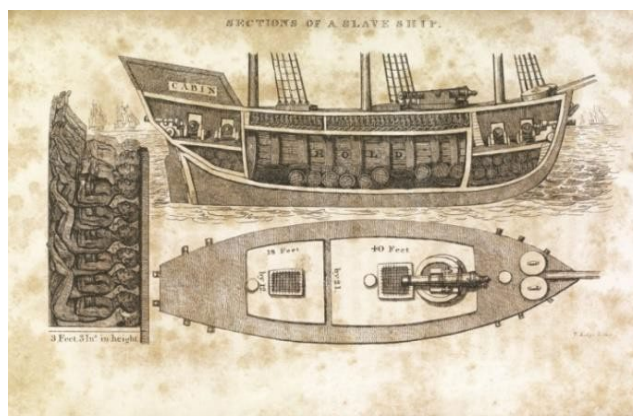
Figura 3 - A passagem do meio



Fonte: Wikipedia.

Os navios negreiros que transportavam africanos eram chamados de tumbeiros no Brasil, porque grande parte dos negros amontoados nos porões morria durante a viagem. Além das péssimas condições de transporte, atribuíam-se à melancolia¹⁹, causada pela saudade da sua terra e de sua gente, a razão de boa parte das mortes. De modo a compensar as possíveis perdas, os navios negreiros sempre viajavam com uma quantidade muito maior de cativos do que realmente deveria acomodar em seus porões.

Figura 4 - Os compartimentos de um navio negreiro



Fonte: Gravura publicada em 1830 no livro *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, de R. Washl. Domínio público, Arquivo Nacional – Ministério da Justiça.

¹⁹ Também denominada “banzo”, termo que foi utilizado pela primeira vez em 1793, no trabalho intitulado “Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brazil” apresentado pelo advogado Luis Antonio de Oliveira Mendes à Real Academia das Ciências de Lisboa.

Frequentemente tratados como “peças”, os africanos escravizados eram amontoados nos porões dos navios em posições que mal permitiam os movimentos, como mostra a gravura a seguir:

Figura 5 - Recorte interno de um tumbeiro



Fonte: <https://acervo.plannetaeducacao.com.br/portal/impressao.asp?artigo=190>

Segundo Kenny (2013, posição 537), “o Brasil era o maior destino individual de cativos escravizados africanos, atraindo quase 40% dos que foram embarcados no Atlântico. As colônias caribenhas dos impérios britânico, francês, espanhol e holandês responderam por outros 45%”²⁰. Em contrapartida, os escravizados levados para as colônias nos Estados Unidos, totalizavam um número menor, 6%, graças à adoção de um sistema de reprodução entre os africanos escravizados já capturados. Por volta de 1808, o tráfico já não era necessário, pois “[...] a população escrava nas colônias que mais tarde tornaram-se os Estados Unidos crescia naturalmente por meio de um excesso de nascimentos em vez de mortes.”²¹ (KENNY, 2013, posição 531, tradução nossa). No Brasil, entretanto, os colonizadores continuaram importando escravizados até o século XIX, principalmente crianças e homens jovens.

Muito embora o tráfico intercontinental de escravizados ocorresse pelas mãos dos europeus, alguns grupos étnicos comercializavam membros de outros grupos capturados nas guerras. Inseridos em um contexto social generalizado pelos chamados “homens brancos”, visto que todos os nativos do continente eram chamados de “africanos”, a sociedade continental era bastante complexa, composta por diferentes grupos étnicos. Separados por

²⁰ O texto em língua estrangeira é: “Brazil was the largest single destination for African slaves, attracting almost 40 percent of those who were shipped across the Atlantic. The Caribbean colonies of the British, French, Spanish, and Dutch empires accounted for another 45 percent”.

²¹ O texto em língua estrangeira é: “[...] the slave population in the colonies that would later become the United States was growing naturally through an excess of births over deaths.”

regiões, os nativos se identificavam através laços de pertencimento a uma família, a uma etnia, ao uso particular de uma língua e à prática de uma religião específica.

Conforme Silvânio Paulo de Barcelos (2011) sinaliza, havia toda uma rede de intermediários ligada ao tráfico negreiro, que envolvia capitães de navios, sertanejos, colonos, pombeiros²², autoridade e sobas²³ africanos. Para fins econômicos, a posse de escravos era muito mais rendosa do que, por exemplo, a quantidade de terras adquiridas. Sendo assim, os diferentes grupos étnicos preferiam possuir escravizados de outras regiões, intermediando o comércio para os europeus na Costa. Como afirma Lovejoy (*apud* BARCELOS, 2011, p. 123), o sistema capitalista era o grande impulsionador desse comércio humano e a necessidade de se ampliar o comércio e os ganhos:

[...] resultou no emprego de escravos no comércio e na produção; então a África interiorizava a escravidão como um modo de produção, ao passo que anteriormente a escravidão africana tinha sido parte de uma rede maior, intercontinental. (LOVEJOY, 2002 *apud* BARCELOS, 2011, p. 123)

Para Jaime Rodrigues (2005), o tráfico só se tornou possível devido à existência de condições propícias no próprio continente africano. De acordo com os registros publicados pelo Legislativo Britânico em 1791, a pedido da Câmara dos Comuns, as formas mais corriqueiras de captura dentre os nativos eram a invasão de aldeias à noite, após incendiá-las; a escravização dos condenados por roubo ou adultério e as guerras tribais incentivadas pelos europeus, que resultavam em um grande número de cativos comercializados posteriormente no litoral.

A grande dispersão africana começava no oceano Atlântico, era através dele que os escravizados se desconectavam de suas raízes e de sua cultura. Dentro dos navios negreiros, negros de diferentes tribos e crenças eram levados para outros continentes. Como aponta Paul Gilroy, em *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*:

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. (GILROY, 2001, p. 60)

Gilroy chama o caminho percorrido pelos navios de Atlântico Negro, pois todo o percurso que dá início à diáspora africana é intercultural e transnacional. Como afirma Santos,

²² Agentes especializados no comércio e no transporte de mercadorias de valor, servindo de intermediários entre comerciantes do interior e do litoral.

²³ Chefes tribais.

o termo cunhado por Gilroy refere-se “[...] às estruturas transnacionais criadas na modernidade que se desenvolveram e deram origem a um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais” (SANTOS, 2002, p. 273). Gilroy (2001) traça o conceito de Atlântico Negro baseando-se em uma “formação rizomática e fractal, posicionando-se contra as ideias sobre a integridade, a pureza das culturas e o absolutismo étnico” (CORTÊS, 2010, p. 20).

Os navios, para Gilroy (2001), foram usados como uma espécie de metáfora, para ligar os pontos fixos do continente africano com os respectivos destinos dos cativos. As agruras da “Passagem do Meio”, termo que, como já dito, se refere ao trecho mais longo e de maior sofrimento no trajeto dos navios negreiros, iniciam-se ainda dentro dos navios seguindo assim até a região para onde os cativos eram levados.

Há muitos relatos de ex-escravizados sobre a jornada dos cativos nos navios negreiros, como a do escritor abolicionista Olaudah Equiano, que foi nomeado como Gustavus Vassa, por um capitão da embarcação britânica. Equiano nasceu em Eboa, onde hoje fica a Nigéria. Após sua captura, viveu principalmente nas colônias britânicas da América e do Reino Unido. O escritor foi sequestrado aos onze anos, com sua irmã, e ambos foram levados como escravizados, no entanto, os irmãos vieram a ser separados. Em 1766, após conseguir comprar sua liberdade com o dinheiro que juntou fazendo pequenos trabalhos comerciais em embarcações, tornou-se um grande escritor abolicionista.

Equiano escreveu sua autobiografia, intitulada *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano: or Gustavus Vassa, the African* (1794), em que ele descreve a vida na África antes do seu sequestro e informa dados sobre sua cultura, a culinária, o vestuário e as práticas religiosas, bem como descreve a sua trajetória como escravizado. Sob a perspectiva de uma criança de onze anos, Equiano descreve com riqueza de detalhes suas principais impressões sobre a sua futura viagem pelo Atlântico:

O primeiro objeto que me saudou os olhos quando cheguei à costa foi o mar e um navio negreiro, que estava então ancorado e esperando por sua carga. Isso me encheu de espanto, que logo foi convertido em terror quando fui carregado a bordo. Eu fui imediatamente segurado, e jogado para cima para ver se eu era saudável, por parte da tripulação; e agora estava convencido de que havia entrado em um mundo de maus espíritos, e que eles iam me matar.²⁴ (EQUIANO, 1794, p. 46, tradução nossa)

²⁴ O texto em língua estrangeira é: “*The first object which saluted my eyes when I arrived on the coast was the sea, and a slaveship, which was then riding at anchor, and waiting for its cargo. These filled me with astonishment, which was soon converted into terror when I was carried on board. I was immediately handled, and tossed up to see if I were sound, by some of the crew; and I was now persuaded that I had gotten into a world of bad spirits, and that they were going to kill me*”.

Os cativos das diferentes regiões da África estranhavam física e culturalmente os britânicos, como afirma Equiano, “suas aparências, tão diferentes das nossas, seus cabelos longos e a língua “que falavam que era muito diferente de qualquer outra que eu já tinha ouvido [...]” (EQUIANO, 1794, p. 46, tradução nossa)²⁵. Por meio da descrição feita pelo autor, conseguimos de maneira clara compreender as dificuldades e o terror sofridos pelos cativos durante a viagem nos navios:

Quando também olhei em volta do navio e vi uma grande fornalha de cobre fervendo e uma multidão de negros de todos os tipos acorrentados, cada um de seus semblantes expressando desânimo e tristeza, não duvidei mais de meu destino; e, completamente dominado pelo horror e angústia, caí imóvel no convés e desmaiei. Quando me recuperei um pouco, encontrei alguns negros ao meu redor, que eu acreditei serem alguns dos que me trouxeram a bordo e estavam recebendo seu pagamento; falaram comigo para me animar, mas tudo em vão. Perguntei-lhes se não íamos ser comidos por aqueles homens brancos de aparência horrível, rostos vermelhos e cabelos compridos. (EQUIANO, 1794, p. 46, tradução nossa)²⁶

A primeira impressão do navio e de sua parte exterior era apenas o início de uma viagem muito dura e repleta de sofrimento. Quando os navios estavam prontos para desancorar e seguir viagem, os africanos capturados eram levados para a parte inferior e, lá, viviam por meses em condições desumanas, como descrito por Equiano:

A proximidade do local e o calor do clima, somados ao número do navio, que estava tão lotado que cada um mal tinha espaço para se virar, quase nos sufocou. Isso produziu transpiração copiosa, de modo que o ar logo se tornou impróprio para respirar, de uma variedade de cheiros repugnantes, e trouxe uma doença entre os escravos, da qual muitos morreram - caindo, assim, vítimas da avareza imprevidente, como posso chamá-la, de seus compradores. Essa situação miserável foi novamente agravada pelo desgaste das correntes, agora insuportáveis, e pela sujeira das banheiras necessárias, nas quais as crianças muitas vezes caíam, quase sufocando. (EQUIANO, 1794, p. 51, tradução nossa)²⁷

²⁵ O texto em língua estrangeira é: “*Their complexions, too, differing so much from ours, their long hair, and the language they spoke (which was very different from any I had ever heard) [...]*”.

²⁶ O texto em língua estrangeira é: “*When I looked round the ship too, and saw a large furnace of copper boiling, and a multitude of black people of every description chained together, everyone of their countenances expressing dejection and sorrow, I no longer doubted of my fate; and, quite overpowered with horror and anguish, I fell motionless on the deck and fainted. When I recovered a little, I found some black people about me, who I believed were some of those who had brought me on board, and had been receiving their pay; they talked to me in order to cheer me, but all in vain. I asked them if we were not to be eaten by those white men with horrible looks, red faces, and long hair*”.

²⁷ O texto em língua estrangeira é: “*The closeness of the place, and the heat of the climate, added to the number in the ship, which was so crowded that each had scarcely room to turn himself, almost suffocated us. This produced copious perspirations, so that the air soon became unfit for respiration, from a variety of loathsome smells, and brought on a sickness among the slaves, of which many died — thus falling victims to the improvident avarice, as I may call it, of their purchasers. This wretched situation was again aggravated by the galling of the chains, now become insupportable, and the filth of the necessary tubs, into which the children often fell, and were almost suffocated*”.

Além das condições desumanas supracitadas, nas embarcações os africanos também tinham dificuldades para interagir uns com os outros, pois eram oriundos de diferentes regiões da África e falantes de diferentes línguas. Segundo o escritor Edouard Glissant, “o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocam junto no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua” (GLISSANT, 2005, p. 19). Durante a longa viagem, os africanos tinham dificuldade de comunicação, o que fazia da diferença linguística o primeiro impacto cultural.

2.2 O conceito de identidade

Por muito tempo, a identidade foi compreendida como um conjunto de características da personalidade de um sujeito que se relacionam com o próprio indivíduo, ou seja, o *self*. Entretanto, relacionar a identidade unicamente à personalidade, ignorando outros fatores, resulta em uma visão reducionista. Para Kathryn Woodward (2007), se, por um lado, um sujeito não tem a alternativa de escolher seus traços psicológicos, por exemplo, por outro, ele pode escolher como se identificar e esses diferentes modos de identificação estão ligados ao conceito de identidade cultural.

No início do século XX, teóricos como Charles Cooley (1902) e George Mead (1934) elaboraram teorias acerca do *self* e da identidade, privilegiando os modos como as identidades individuais podem ser moldadas pelas interações sociais. Segundo Cooley (1902), que desenvolveu a teoria do *looking glass* ou autoespelho, os olhares externos afetam a visão que as pessoas têm de si mesmas, ou seja, mediante a interação com outros sujeitos, o comportamento de um indivíduo pode ser alterado. Com o surgimento dos Estudos Culturais, na década de 1950, na Inglaterra, a relação entre cultura e sociedade foi repensada, gerando questionamentos sobre a identidade, que passou a ser analisada em relação ao *background* cultural e aos processos de formação históricos. Todavia, os processos de identificação do sujeito e o seu lugar no mundo social mudaram progressivamente ao longo da história.

Muito embora o fenômeno das identidades tenha sido examinado por pesquisadores de diversas áreas do saber, sob a perspectiva antropológica, a identidade cultural pode ser definida como “conjunto de sentidos construídos coletivamente que distinguem o eu do outro e pautam as relações entre esses dois níveis” (RIBEIRO, 1999, p.7). O processo de

identificação é, portanto, fruto de uma dupla operação linguística, da diferenciação e da generalização (DUBAR, 2009, p. 13). Claude Dubar (2009) identifica dois processos que incidem na configuração identitária: o relacional e o biográfico. O primeiro está relacionado à identidade para o outro, assumindo um caráter objetivo; enquanto o segundo corresponde à identidade para si e, portanto, subjetivo. É na junção desses dois processos que as identidades são produzidas.

A esse respeito, Rinaldo Sérgio Vieira Arruda destaca que:

[...] nossa relação com o mundo é organizada e vivida através da medição da cultura, daquele conjunto imenso de conhecimentos e práticas, de formas de classificação e de significados atribuídos às coisas, aos animais e pessoas, que nos são passados pelo processo de socialização, pela educação em sociedade. Em outras palavras “[...] os padrões de comportamentos, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são sua cultura. Assim toda sociedade possui uma cultura, elaborada e modificada no decorrer da história. (ARRUDA, 2012, p. 162)

Em *A noção de cultura nas ciências sociais* (1999), Denys Cuche define a cultura como um mecanismo para pensar o papel do indivíduo quando confrontado com as diferenças entre povos. Nas palavras do pesquisador, a cultura é:

[...] necessária, de certa maneira, para pensar a unidade da humanidade na diversidade além das questões da diferença entre os povos, uma vez que a resposta "racial" está cada vez mais desacreditada, à medida que há avanços da genética das populações humanas. (CUCHE, 1999, p. 9)

Acerca da construção da identidade cultural, Cuche afirma que a configuração da identidade em uma perspectiva objetivista é baseada em “critérios determinantes, considerados como "objetivos", como a origem comum (a hereditariedade, a genealogia), a língua, a cultura, a religião, a psicologia coletiva (a "personalidade básica"), o vínculo com um território, etc.” (CUCHE, 1999, p. 180), ao passo que na concepção subjetivista, o que importa para a identidade são “as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões.” (CUCHE, 1999, p. 181).

A identidade também pode ser considerada como relacional e situacional, pois, sua “construção se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas.” (CUCHE, 1999, p. 182). Para Cuche:

Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. Na medida em que a

identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que ela é relativa, pois pode evoluir se a situação relacional mudar, seria talvez preferível adotar com o conceito operatório para a análise o conceito de "identificação" do que a "identidade". [GALISSOT, 1987] (CUCHE, 1999, p. 183)

A identidade apenas existe se colocada em contexto e, assim, pressupõe a alteridade. Na concepção de alteridade, o sujeito apenas torna-se consciente do seu eu à medida que compreende a existência do outro. Nesse sentido, Alejandro Grimson (2009, p. 14, tradução nossa) corrobora a ideia de Cuche (1999), ao afirmar que “a palavra cultura alude às nossas práticas, crenças e significados rotineiros, fortemente sedimentados, enquanto a identidade se refere aos nossos sentimentos de pertença a um coletivo”²⁸. A identidade e a diferença são, portanto, conceitos que se relacionam. Renato Seixas (2016) defende que o contraste existente nessa relação de percepção da diferença de sujeitos é “feito a partir da leitura cultural, isto é, a partir da seleção de elementos do repertório simbólico em que esses sujeitos estão inseridos” (SEIXAS, 2016, p. 21).

“A identidade e a alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação” (CUCHE, 1999, p. 183). Sendo ambas construtos sociais, como Cuche (1999) ressalta, coexistem em uma negociação entre o que ele denomina “autoidentidade”, que é definida pelo indivíduo, e a “heteroidentidade”, definida pela percepção de outros. Quando a negociação não ocorre, como, por exemplo, em uma situação de dominação, há uma estigmatização do grupo minoritário que pode ser chamada de “identidade negativa” (CUCHE, 1999, p. 184), que é causada pelo olhar do outro. Esses conceitos são relevantes na medida em que o propósito desta dissertação é examinar as reconfigurações identitárias de indivíduos deslocados devido ao tráfico transatlântico de escravizados.

O impacto das diásporas transnacionais sobre as identidades dos sujeitos pode ser melhor compreendido a partir das reflexões de Stuart Hall (2003), em *A identidade cultural na pós-modernidade*, que propõe uma interpretação da evolução do conceito de identidade em diferentes momentos históricos. Para o teórico, a identidade pode ser pensada de dois modos diferentes: em sua singularidade, que reflete as experiências históricas e compartilha códigos culturais que lhe proporcionam estabilidade e fixidez, e no seu posicionamento ante o *continuum* histórico. A relação dialógica entre esses dois eixos permite reflexões sobre diferentes concepções de identidade, desde o sujeito do Iluminismo, perpassando uma

²⁸ O texto em língua estrangeira é: “*la palabra cultura alude a nuestras prácticas, creencias y significados rutinarios, fuertemente sedimentados, mientras la identidad se refiere a nuestrossentimientos de pertenencia a un colectivo*”.

concepção sociológica, de interação do indivíduo com o meio social, até a concepção de um sujeito pós-moderno que é formado e transformado continuamente em relação às formas pelas quais é representado nos sistemas sociais que o rodeiam:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, 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. (HALL, 2003, p. 13)

Em situações de diáspora, o contato forçado com outra cultura, como no contexto do *corpus* literário do presente trabalho, produz no sujeito de uma forma mais aguçada a sensação de alteridade e de estigmatização das identidades. Para Hall, a questão da identidade diaspórica pauta-se na noção derridiana de *différance*, “uma diferença que não funciona através de binarismos” (2003, p. 33). “Na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2003, p. 27).

Cabe destacar alguns aspectos da construção da identidade do sujeito negro, levando em consideração as primeiras travessias dos indivíduos em África. Kabengele Munanga em *Negritudes: usos e sentidos* (2019), discute que a identidade negra não pode ser vista como unificada e construída da mesma forma para todos. Munanga (2019) aponta como cruciais três fatores que influenciam na caracterização das identidades, sendo o primeiro o fator histórico, que “constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade” (MUNANGA, 2019, p. 7), ou seja, o fator liga o indivíduo à sua ancestralidade e às raízes criadas e trazidas da África através da diáspora. Sendo assim, a estratégia de apagamento da consciência histórica era utilizada para destruir qualquer possibilidade de construção de pensamento crítico e identitário do escravizado.

Nas palavras de Kabengele Munanga (2019),

A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados. (MUNANGA, 2019, p. 7)

O segundo fator mencionado pelo teórico é o linguístico, que, muito embora não seja considerado o que mais foi apagado, ainda é entendido como distintivo. A língua materna, na maioria das vezes, foi destituída no processo diaspórico; no entanto, a religião, sendo um fator

muito forte entre os africanos, manteve a comunicação em línguas oriundas da África entre o sujeito e os deuses dentro de centros religiosos, tendocaráter identitário mesmo que se mescle com a língua da nova terra.

O terceiro e último fator é o psicológico; nele, o teórico levanta questões tais como, por exemplo: se a personalidade de um negro seria diferente daquela de um branco e se isso pode ser considerado um fator identitário. Desta maneira, o autor indaga que se uma diferença for comprovada “deve ser explicada a partir, notadamente, do condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas como pensariam os racialistas” (MUNANGA, 2019, p. 9) Os fatores mencionados e também os culturais, político-ideológicos e raciais formam a complexidade da construção de uma identidade negra. (MUNANGA, 2019)

Como sujeitos deslocados da terra natal, os escravizados se veem obrigados a forjar novas identidades em consonância com diferentes situações de interação social. Isso exige o desenvolvimento de estratégias que são essenciais à sobrevivência e cuja finalidade é a adaptação do sujeito a uma condição de vida que é adversa. Ao examinar o passado histórico pela via da ficção, as obras ficcionais que aqui serão analisadas ensejam um olhar crítico sobre o seu objeto, revestido da ótica do contemporâneo.

2.3 Memória e narrativa

A memória recolhe os incontáveis fenômenos de nossa existência em um todo unitário; não fosse a força unificadora da memória, nossa consciência se estilhaçaria em tantos fragmentos quantos os segundos já vividos.

Ewald Hering

A memória funciona enquanto interstício traiçoeiro entre a memorização e o esquecimento muitas vezes no âmbito do subconsciente. Mais subjetiva do que objetiva e concreta, ela é distorcida e ambígua porque sempre é inventada, reimaginada e reconstruída. A memória é um lugar de negociação cultural por um lugar na história.

Roland Walter

As primeiras narrativas de escravizados constituíam registros autobiográficos e, como tal, dependiam em grande parte da rememoração. Na medida em que os dois romances que compõem o *corpus* ficcional desta dissertação têm um caráter evocativo não apenas do contexto histórico como também da memória individual das personagens, há que fazer uma breve retrospectiva teórica das relações entre memória e narrativa.

As narrativas realizam o árduo trabalho de vincular os fatos individuais evocados pela memória e o contexto histórico da época, mas, como articular a memória e a história? O período da escravidão, o tráfico de pessoas e as condições desumanas às quais estas eram submetidas são fatos que possuem suas singularidades quando evocados pela memória, seja ela individual ou coletiva. Segundo Fabrice Schurmans (2016), o jurista senegalês Doudou Diène, no programa *Rota da Escravatura* da UNESCO, discorre sobre essa dificuldade em expor o trauma da escravidão até os dias de hoje:

Como expor estas duas coisas, o silêncio e a invisibilidade? Como expor a corrente e a ligação [...]? Como expor a corrente, quer dizer, o facto material da captura, do sofrimento, da desumanização, o ferro? Mas como expor também a ligação? Porque esta corrente, por trás da sua tragédia e da sua violência, é também um encontro. Como expor uma coisa que não é simplesmente da natureza da memória, mas igualmente da consciência e que não é somente um assunto do passado, mas que tem uma realidade profunda, presente? (DIÈNE *apud* SHURMANS, 2016, p. 156)

O conceito de memória foi por muito tempo vinculado a uma perspectiva neurofisiológica e atrelado às experiências pessoais dos indivíduos. Henri Bergson (2006) tratava a questão da memória sob o viés da duração, ou seja, das correlações existentes entre a preservação do tempo passado e sua vinculação com o presente, distinguindo entre a memória-hábito e a memória-lembrança. A primeira está ligada a uma rotina, enquanto a segunda diz respeito à ideia de lembrança como imagem.

A ruptura deu-se no século XX, por meio da teoria desenvolvida por Maurice Halbwachs (1990), que compreendia a memória não apenas como um fenômeno individual, mas também coletivo e social. Segundo Halbwachs (1990, p. 71), em seu livro *A memória coletiva*, "a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda do presente, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada". Assim, percebemos a relevância da memória como instrumento na narrativa, pois nos permite evocar lembranças, passar informações e reconstruir histórias perdidas com o tempo.

A memória coletiva e a memória individual, de acordo com Halbwachs, fazem parte de transformações ocorridas no fenômeno social, sendo resultados de processos construídos. Para ele, a memória individual não pode ser isolada de outros fenômenos. As nossas lembranças sempre se conservam coletivas, uma vez que "[...] mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos" (HALBWACHS, 1990, p.26). Sobre a definição de lembrança de Halbwachs, Rita Lírio de Oliveira e Maria de Lourdes Netto Simões (2009), afirmam que:

o autor toma como ponto de referência do seu estudo os contextos sociais reais, a fim de explicar como se dá o processo de reconstrução que é a memória, tendo por questão central estabelecer a distinção entre o que denomina memória individual e memória coletiva. A princípio, entende-se a memória como um fenômeno individual, ou seja, próprio da pessoa. Todavia, Halbwachs assinala que a memória deve ser também entendida como um fenômeno coletivo ou social, que é construído coletivamente e sujeito a constantes transformações. (OLIVEIRA; SIMÕES 2009, p. 7-8)

Carreira (2016) explica que a memória individual se reporta à vivência e às experiências de um indivíduo, retendo também os traços da memória do grupo social em que ele foi socializado, enquanto a memória coletiva diz respeito a acontecimentos empíricos e é apresentada como a memória da sociedade.

Halbwachs parte do pressuposto de que o espaço adquire marcas do grupo que ali habita e o grupo por sua vez, é marcado pelo lugar, em uma influência mútua. O que corrobora a ideia de que a memória coletiva e a individual são complementares e não isoladas uma da outra. Com a participação dos membros adjacentes destes espaços, “as lembranças coletivas viriam aplicar-se sobre as lembranças individuais”, mas, para isso, é preciso que “as lembranças individuais estejam lá primeiramente, senão nossa memória funcionaria sem causa” (HALBWACHS, 1990, p. 42).

Acerca dos lugares e dos grupos que neles habitam, o autor afirma:

[...] a maioria dos grupos, não somente aqueles que resultam da justaposição permanente de seus membros, dentro dos limites de uma cidade, de uma casa ou de um apartamento, porém muitos outros também, imprimem de algum modo sua marca sobre o solo e evocam suas lembranças coletivas no interior do quadro espacial assim definido. Em outras palavras, há tantas maneiras de representar o espaço quantos sejam os grupos. (HALBWACHS, 1990, p. 111)

A representação do espaço tem especial relevância nas narrativas sobre a escravidão, uma vez que o lugar antropológico se opõe aos destinos dos escravizados e se perpetua na lembrança dos cativos como um paraíso perdido.

Tendo como ponto principal o exemplo da casa, usado por Halbwachs, percebemos que a maneira com que objetos e móveis estão dispostos refletem a marca das pessoas que moram naquele ambiente, e a memória referente àquele lugar é definida como coletiva, pois evoca diferentes perspectivas:

Nossa casa, nossos móveis e a maneira segundo a qual estão dispostos, o arranjo dos cômodos onde vivemos, lembram-nos nossa família e os amigos que víamos geralmente nesse quadro. Se vivemos só, a região do espaço que nos cerca de modo

permanente e suas diversas partes não refletem somente aquilo que nos distingue de todas as outras. Nossa cultura e nossos gostos aparentes na escolha e na disposição desses objetos se explicam em larga medida pelos elos que nos prendem sempre a um grande número de sociedades, sensíveis ou invisíveis. (HALBWACHS, 1990, p. 91)

Se pensarmos em uma estrutura familiar e um local comum de convivência, por exemplo, as marcas desse grupo já estão imbricadas naquele lugar. No entanto, acontecimentos traumáticos, como a morte, e situações excepcionais podem mudar a relação do grupo com o lugar, alterando vínculos criados:

um acontecimento realmente grave sempre causa uma mudança nas relações do grupo com o lugar, seja porque modifique o grupo em sua extensão, por exemplo, uma morte, ou um casamento, seja porque modifique o lugar, quer a família enriqueça ou empobreça, quer o chefe da família seja convocado para um outro posto ou passe a ter outra ocupação. (HALBWACHS, 1990, p. 92-93)

De acordo com Maurice Halbwachs, o espaço é local de memória e contexto. Quando nos reportamos a um determinado lugar de nossa infância, o passado se faz presente e, para nós, não há mudança:

[...] pelo contrário é somente a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, dá-nos a ilusão de não mudar através do tempo e de encontrar o passado no presente; mas é assim que podemos definir a memória; e o espaçoso é suficientemente estável para poder durar sem envelhecer, nem perder nenhuma de suas partes. (HALBWACHS, 1990, p. 111)

Assim, percebemos que a associação da memória individual à memória coletiva se deve, portanto, à intercomplementaridade: “o indivíduo absolutamente isolado não seria capaz de construir qualquer tipo de experiência, não sendo capaz também de manter qualquer tipo de registro sobre o passado” (RIOS, 2013, p. 5). Entretanto, se por um lado a memória é coletiva, por outro, somente o indivíduo é capaz de lembrar.

Halbwachs distingue a memória histórica da memória social, visto que a primeira, embora ampla, é pouco discutida em termos de conservação, enquanto que a memória coletiva compreende detalhes que revisitam o passado vivido presencialmente:

Seria o caso, então, de distinguir duas memórias, que chamaríamos, se o quisermos, a uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e mais denso. (HALBWACHS, 1990, p. 37)

Munanga (2019) corrobora que a história do africano, seja oral ou escrita é produzida através da memória; entretanto, na construção da historiografia apresenta-se por dois lados, o de escravizado como sujeito ativo e do escravizado como sujeito passivo:

A história escrita ou oral não pode ser feita sem a memória. Desde os trabalhos de Halbwachs, esse é um fenômeno construído coletivamente e sujeito a constantes reelaborações. No caso da população negra brasileira como de qualquer outra, a memória é construída, de um lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares vividos por esse segmento da população, e, de outro lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, o passado cultural africano ou o passado enquanto escravizado). O sentimento de pertencer a determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memória, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal e coletivo. (HALBWACHS, 1968) (MUNANGA, 2019, p. 11)

Vale ressaltar que, segundo a pesquisadora Zilá Bernd, grande parte dos autores que trabalham com o conceito de memória cultural “insistem na relação entre o imaginário urbano e as memórias traumáticas (extermínios, deportações, shoah, escravidão etc.)” (BERND, 2014, p. 17), porque os eventos passados têm interferência direta nos acontecimentos do presente.

Segundo Carreira (2016),

Ao erigir uma ponte entre passado e presente, a história fortalece a compreensão do tempo como um continuum, porém o que promove verdadeiramente essa continuidade é a memória coletiva, por não reter “do passado senão o que ainda está vivo ou é incapaz de viver na consciência do grupo que o mantém” (HALBWACHS, 2006, p. 102). Na memória, há uma coexistência do passado e do presente. (CARREIRA, 2016, p. 49)

Andreas Huyssen (2000), por sua vez, argumenta que a memória cultural e a memória geracional estão relacionadas, pois para algo se tornar uma memória de fato, precisa ser transmitido. Muito embora a memória seja evocada no presente, ela é totalmente dependente do passado.

Essa memória transmitida por gerações, que visa a rememorar a ancestralidade, tem relevância no âmbito da revisitação dos arquivos da história. De acordo com Régine Robin,

Um indivíduo, um grupo ou uma sociedade pensa seu passado modificando-o, deslocando-o, deformando-o, inventando lembranças, um passado glorioso, ancestrais, genealogias ou, ao contrário, lutando pela exatidão factual, para a reconstituição do acontecimento ou sua ressurreição. (ROBIN, 1989, p. 48 *apud* BERND, 2014, p. 18)

A literatura escrita por afrodescendentes tem revolvido os arquivos da escravidão e buscado narrá-la do ponto de vista do oprimido, pondo em xeque as versões hegemônicas. Os primeiros relatos de escravos, conquanto vistos como textos literários, revestem-se, assim, de um caráter documental. Neles, os processos mnemônicos são identificáveis com clareza.

A propósito dos modos de operação da memória individual, Joël Candau, em *Memória e Identidade* (2011), argumenta que ela ocorre em três diferentes níveis, sendo o primeiro a memória de baixo nível, denominada protomemória, que reflete os hábitos do indivíduo; o segundo é o da metamemória, que condiz com a maneira a qual o indivíduo representa sua própria memória e o modo como a interpreta; e, por último, o da memória propriamente dita ou de alto nível, que abrange aspectos relacionados a crenças, emoções e experiências mais individuais vividas no passado, ou seja, que é “essencialmente uma memória de recordação ou reconhecimento: evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica [...]” (CANDAU, 2011, p. 23).

Assim, em um relato em que a memória individual é evocada, esses três níveis podem ser concomitantes. No caso específico da ficção, a evocação da memória de um narrador autodiegético apresenta as mesmas características do relato autobiográfico de um narrador empírico.

Em relação à memória coletiva, segundo Candau (2011), ela opera como “uma representação, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo.” (CANDAU, 2011, p. 24).

Outro aspecto relevante inerente à memória são os apontamentos de Michael Pollak em *Memória, esquecimento e silêncio* (1989), em que o teórico discute sobre as memórias produzidas por grupos minoritários, pois, ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, “a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p. 4). O que Pollak denomina memórias subterrâneas são aquelas que se referem à memória histórica evocada e contada por grupos marginalizados e sem lugar de fala. Vale ressaltar que, uma vez que o silêncio é rompido, as memórias subterrâneas tomam seu espaço e causam impacto.

Segundo Walter Benjamin, na dicotomia memória e narrativa,

quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente

ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. (BENJAMIN, 1994, p. 204)

Ao apropriar-se não apenas do passado histórico, mas dos relatos que foram incorporados à memória coletiva, o *corpus* ficcional do presente trabalho focaliza representações das histórias narradas a partir da experiência, porém, evocadas pela memória, em um movimento de distanciamento e aproximação.

2.3.1 Narrativas do trauma

O ato de narrar experiências traumáticas possui o subterfúgio da reconstrução das memórias, na maioria das vezes o narrador relata o que experienciou e dessa forma a memória individual assimila-se à memória coletiva.

A teoria sobre o trauma surgiu na década de 1990 no âmbito da literatura e nos Estudos Culturais, sendo a pesquisadora Cathy Caruth (1995) foi uma das precursoras da teoria. Para a autora, o trauma é considerado uma patologia, como demonstra o excerto a seguir:

A patologia consiste, antes, apenas na estrutura de sua experiência ou recepção: o evento é não assimilado ou experimentado plenamente na época, mas apenas tardiamente, em sua posse repetida de quem a experimenta. Estar traumatizado é justamente estar possuído por uma imagem ou acontecimento. E assim o sintoma traumático não pode ser interpretado, simplesmente, como distorção da realidade, nem como empréstimo de significado inconsciente para uma realidade que deseja ignorar, nem como a repressão de o que antes era desejado. (CARUTH, 1995, p. 4-5, tradução nossa²⁹)

As experiências do trauma são compreendidas posteriormente ao tempo em que foram vividas e o papel da memória é reconstruir esses acontecimentos caso sejam narrados no presente. Com o trauma vivido, “a vítima tem que lidar com a dor da violência sofrida e, sobreposta a ela, a impossibilidade de dialogar com o outro de modo a partilhar essa dor com vias a elaborá-la, nomeá-la, expressá-la e, assim, paulatinamente, acomodá-la em seu psiquismo” (LEVY, 2017, p. 2). Algumas experiências são individuais, de forma a não

²⁹ O texto em língua estrangeira é: “*The pathology consists, rather, solely in the structure of its experience or reception: the event is not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it. To be traumatized is precisely to be possessed by an image or event. And thus the traumatic symptom cannot be interpreted, simply, as a distortion of reality, nor as the lending of unconscious meaning to a reality it wishes to ignore, nor as the repression of what once was wished*”.

permitir que sejam compartilhadas com outras pessoas de imediato, deixando que esse armazenamento de memórias seja solitário, porém, com a possibilidade de serem repercutidos pela memória coletiva. No discurso do trauma, o narrador ocupa o papel de vítima e da testemunha, dando ao seu discurso um caráter autobiográfico.

Nos processos imbricados na narrativa memorialística, o narrador é considerado como testemunha, sendo o testemunho uma modalidade da memória (SELIGMANN- SILVA, 2008), capaz de fazer uma determinada manutenção involuntária da sua memória, utilizando o subterfúgio do silêncio e do esquecimento para solapar alguma situação atroz e indizível.

No sentido estrito e histórico, de acordo com Henry Rousso (2000), “a memória [...] é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta, de fato, uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional” (ROUSSO, 2000, p. 94).

Em situações de “[...] genocídios ou nas perseguições violentas em massa de determinadas parcelas da população, a memória do trauma é sempre uma busca de compromisso entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67). Nos processos mnemônicos presentes nas neonarrativas de escravidão, assim como foi outrora nas *slave narratives*, a narrativa do trauma do ponto de vista dos escravizados é simultaneamente individual e coletiva.

Acerca da narrativa do trauma na literatura, ela geralmente se reveste do caráter de denúncia, como afirma Laurie Vickroy (2015):

Os autores dessas narrativas, ficção ou não ficção, veem o trauma como um indicador de injustiça ou opressão social e como o custo final das instituições socioculturais destrutivas. Essas narrativas literárias contextualizam o trauma para os leitores, incorporando-os em cenários de significância social e histórica. A ficção que ajuda os leitores a acessar a experiência traumática assumiu um lugar importante entre diversas representações artísticas, acadêmicas e testemunhais que ilustram os efeitos do trauma na memória e na identidade. Ao se concentrar em traumas históricos ou de grupo, muitos autores exploram as origens culturais do trauma nos contextos de opressões raciais, sexuais e de classe. (VICKROY, 2015, p. 1, tradução nossa³⁰)

Em *Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas* (2008), Márcio Seligmann-Silva enfatiza um aspecto que sempre esteve associado às narrativas do

³⁰ O texto em língua estrangeira é: “*Writers of these narratives, fiction or nonfiction, see trauma as an indicator of social injustice or oppression and as the ultimate cost of destructive sociocultural institutions. These literary narratives contextualize trauma for readers by embedding them in scenarios of social and historical significance. Fiction that helps readers access traumatic experience has assumed an important place among diverse artistic, scholarly, and testimonial representations that illustrate the effects of trauma on memory and identity. In focusing on historical or group traumas, many authors explore the cultural origins of trauma in the contexts of racial, sexual, and class oppressions*”

trauma: o negacionismo. Para o pesquisador, o negacionismo é um elemento político presente em narrativas memorialísticas que têm por objetivo esconder fatos atrozos que não podem ser inseridos na historiografia oficial. Nas neonarrativas de escravidão, o apagamento desses fatos não ocorre, pois a voz que narra os acontecimentos é a de quem sofreu por eles.

É importante ressaltar para fins da análise do *corpus* ficcional do presente trabalho, o conceito de trauma cultural. Segundo Jeffrey C. Alexander *et al.* (2012) quando um grupo é submetido a eventos que ferem fortemente e deixam feridas incuráveis, o trauma cultural é formado:

O trauma cultural ocorre quando os membros de uma coletividade sentem que foram submetidos a um evento horrendo que deixa indelévels marcas em sua consciência de grupo, marcando suas memórias para sempre e mudando sua identidade futura de forma fundamental e formas irrevogáveis. (ALEXANDER, 2012, p. 6, tradução nossa³¹)

O trauma é um fragmento da história inacabado, que ainda vive e gera consequências no presente das vítimas. As narrativas sobre o trauma, ficcionais ou autobiográficas, permitem que o testemunho seja feito. Alguns teóricos defendem a ideia de que os leitores das narrativas também se tornam, de certa forma, testemunhas dos fatos narrados. Shoshana Felman (1992) argumenta que o leitor, ou ouvinte, experiencia o trauma vivido pela testemunha, através de sua narrativa:

O ouvinte, no entanto, também é um ser humano individual e experimentará perigos e lutas próprias, enquanto desempenha sua função de testemunha para a testemunha do trauma. Embora se sobreponha, até certo ponto, à experiência da vítima, ele, no entanto, não se torna a vítima – ele preserva seu próprio lugar, posição e perspectiva individuais; um campo de batalha de forças intensas nele mesmo, ao qual ele deve prestar atenção e respeitar se quiser cumprir sua tarefa de maneira adequada. (FELMAN, 1992, p. 58)

Partindo do pressuposto teórico de que o leitor pode ser entendido como testemunha, mesmo que esta não seja direta, as obras selecionadas para o *corpus* ficcional do presente trabalho apresentam características que propiciam a aproximação do leitor com os fatos narrados.

³¹ O texto em língua estrangeira é: “*Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways*”.

3 A DIÁSPORA AFRICANA NARRADA EM *UM DEFEITO DE COR E O CAMINHO DE CASA*

As obras selecionadas para o presente trabalho – *Um defeito de cor* e *O caminho de casa* – abordam o tráfico transatlântico de africanos escravizados, muito embora divirjam no tratamento dado à espaço-temporalidade e à estrutura da narrativa. Como neonarrativas de escravidão contemporâneas, revisitam criticamente o passado, propiciando simultaneamente reflexões sobre o presente, uma vez que, conforme Arlene

R. Kiezer (2004, p.16) enfatiza, “representar a mais ampla gama de posições de sujeitos negros sob a escravidão possibilita a representação de uma miríade de subjetividades negras do presente e do futuro”³².

Ao refazer o percurso das personagens desde a saída do país de origem até os locais de destino, onde elas seriam escravizadas, os romances abordam, ficcionalmente, a ruptura do elo entre o sujeito e a terra natal, a “fratura incurável” descrita por Edward Said em *Reflexões sobre o exílio* (2003, p. 46). Esse rompimento, somado à violência sofrida pelos cativos, gera um trauma que é transmitido às gerações posteriores.

Na literatura e nos Estudos Culturais, a teoria sobre o trauma surgiu na década de 1990 com autores como Cathy Caruth e Shoshana Felman (WHITEHEAD, 2004). Centrada em uma percepção do trauma como patologia, essa teoria abriu-se aos poucos a uma perspectiva que estabelece uma analogia entre a narrativa do trauma e fatos históricos. Para Caruth (1995), a História é a história do trauma, pois, assim como este, ela só é passível de compreensão posteriormente.

Se é possível pensar no trauma como um fenômeno tanto individual quanto coletivo, é neste último caso que ele tem maior impacto, pois rompe os vínculos que ligam as pessoas umas às outras. Ao teorizar sobre o trauma cultural, Alexander *et al.* (2004) enfatizam que, por decorrer de eventos catastróficos, ele deixa cicatrizes profundas na consciência coletiva, ao ponto de provocar mudanças identitárias sensíveis. E acrescenta que o trauma cultural evidencia-se na representação dos acontecimentos, não nos acontecimentos em si. Com base na perspectiva de Alexander, Eyerman (2004) argumenta que a formação da identidade afro-americana originou-se do trauma cultural da escravidão, que não constitui uma experiência em

³² O texto em língua estrangeira é: “representing the broadest range of black subject positions under slavery enables the representation of a myriad of black subjectivities of the present and the future”.

si mesmo, mas é fruto de uma memória coletiva, pautada na formação da identidade. Para Eyerman (2004) “a escravidão formou a raiz de uma identidade coletiva emergente por meio de uma memória coletiva emergente, que significou e distinguiu uma ‘raça’, um povo ou uma comunidade, dependendo do nível de abstração e ponto de vista apresentado. (EYERMAN, 2004, p. 60)

O presente capítulo consistirá na análise das duas obras que compõem o *corpus* ficcional da dissertação na perspectiva da representação do sujeito diaspórico, focalizando também os efeitos da experiência traumática da travessia do Atlântico e do cativo nos descendentes de escravizados. Na primeira seção, apresentaremos brevemente a biografia das autoras Ana Maria Gonçalves e Yaa Gyasi, bem como as perspectivas com que abordam a temática da escravidão. Na segunda e terceira seções, procederemos à análise dos romances, para, por fim, verificarmos os entrecruzamentos na representação do sujeito diaspórico nas duas obras.

3.1 Yaa Gyasi e Ana Maria Gonçalves: as vozes por detrás da pena

A escravidão é algo que não
superamos, está na cabeça das pessoas e
ainda nos afeta.

Yaa Gyasi

Yaa Gyasi nasceu em Gana, em 1989, na pequena cidade de Mampongna em região Axanti. A autora emigrou para os Estados Unidos com sua família quando ainda era muito jovem, aos dois anos de idade. Segundo a própria autora, isso fez com que ela não se sentisse ganense ou estadunidense, mas sim entre as duas nacionalidades.

Em entrevista à revista *Marie Claire*, Yaa Gyasi falou sobre o sentimento de ser negra nos Estados Unidos e como se sente em relação à questão do pertencimento:

É diferente ser uma africana nos Estados Unidos porque, como ela disse, você tem de entender o que significa ser negro. Isso aconteceu com a geração do meu pai, mas, para mim, que cheguei aos Estados Unidos aos 2 anos, sinto que cresci num local intermediário. Falando sobre a minha experiência, eu não tinha a sensação de ser uma ganense, porque não tinha conexão profunda com Gana. Não voltei ao meu país até completar 11 anos e, depois disso, sóia no verão, até fazer 20 anos, mas me sinto confortável lá. Nunca me senti uma ganense, mas, tampouco, americana. É como se estivesse entre essas duas nacionalidades. (GYASI, 22/09/2017)

O depoimento da autora remete para o conceito de identidade híbrida, fruto de negociações entre culturas. Muito embora tenha crescido com o referencial da cultura estadunidense, devido à idade que tinha ao chegar aos Estados Unidos, percebe-se o esforço familiar para manter a tradição e a ancestralidade. Em seus relatos, ela demonstra que seus pais, contrariamente, sentiram o peso da alteridade de modo mais agudo. Não sabiam o que era ser negro em um país onde a condição de imigrante e negro, era vista como algo negativo. Por ser muito jovem e ter passado seus primeiros anos de vida em Huntsville, no Alabama, Gyasi sempre se sentiu em um entrelugar.

Em outra entrevista, concedida a *O Globo* e disponível no *Portal Geledes*, Gyasi se reporta à experiência enfrentada por ela e por seus pais ao chegarem ao Alabama:

Não havia outros imigrantes da África Ocidental quando minha família se mudou para o Alabama. Então, acredito que tenha sido bastante desolador, especialmente para meus pais, que estavam acostumados com uma vida em comunidade. Foi bastante difícil para a gente encontrar nosso lugar. (GYASI, 12/08/2017)

Vale salientar a relação entre o vocábulo “casa” no título do romance objeto deste estudo e a experiência pessoal da autora, que, por ser uma escritora migrante, consegue transmitir aos leitores o quanto a migração, seja ela voluntária ou forçada, pode ser um processo doloroso e desolador. Por ter vivido em vários lugares nos Estados Unidos, Gyasi foi capaz de vivenciar diferentes situações no país para o qual migrou. Quando questionada, em entrevista ao *The Guardian*, se em Gana ela sentia que fazia parte daquela cultura, a autora demonstrou a fragilidade do sentido de pertencimento:

É uma coisa dupla – você pertence e não. Lembro-me do funcionário do passaporte de Gana lendo meu nome corretamente e parecia a maior e mais calorosa recepção. Ao mesmo tempo, entendo minha língua nativa, mas não a falo. Portanto, estou necessariamente a esta distância – o país nunca pode ser totalmente meu. (GYASI, 2017, tradução nossa³³).

O caminho de casa, romance de estreia de Yaa Gyasi, tem uma abordagem transgeracional e acompanha a história dos descendentes de uma axânti denominada Maame por várias gerações. Em suas entrevistas, a autora afirma ter criado uma obra puramente ficcional e conta que não se aprofundou na história de seus próprios ancestrais para não impregnar a narrativa com aspectos autobiográficos. A única característica que se assemelha à

³³ O texto em língua estrangeira é: “*It is a dual thing – you belong and you don’t. I remember the Ghanaian passport official reading my name correctly and it felt like the biggest, warmest welcome. At the same time, I understand my native language but don’t speak it. So I am necessarily at this remove – the country can never be fully mine*”.

biografia da autora é o fato de sua mãe ser fanti e seu pai axânti, grupos étnicos que são focalizados em seu romance e que ela conhece bem.

A escrita da obra não foi um processo simples para ela. Para atingir o objetivo de escrever uma história que causasse impacto no leitor, foi necessária uma viagem a Ganae sete anos de pesquisas, segundo a autora. Em sua entrevista a *O Globo*, ela relata como a sua viagem, especialmente ao Castelo de Cape Coast, foi crucial para a escrita do romance:

A viagem foi o gênese de “O caminho de casa”. Visitar o Castelo de Cape Coast (fortificação de onde negros escravizados eram enviados para a América) foi uma experiência aterrorizante. Eu me lembro de estar parada nos calabouços e sentir raiva e tristeza ao mesmo tempo. (GYASI, 2017)

A autora de *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves, nasceu no ano de 1970, em uma pequena cidade de Minas Gerais, chamada Ibiá. Trabalhou como publicitária em São Paulo por treze anos; no entanto, não foi nessa área que obteve realização profissional. Para a autora, a leitura da obra *Bahia de Todos os Santos, guia de ruas e mistérios* (1977), de Jorge Amado, foi o ponto de partida para o seu envolvimento mais direto com a literatura.

A autora, que até então não conhecia o seu talento como escritora, viajou para a Bahia e, lá, encantou-se com o lugar, fixando-se na Ilha de Itaparica, onde viveu por cinco anos, dando início a sua carreira literária.

Ao mudar-se, ainda com objetivos e metas de uma publicitária, decidiu escrever um livro e publicá-lo em seis meses, como afirmou em entrevista às pesquisadoras Amanda Oliveira, Margarete Hülsendeger e Maria Eunice Moreira:

Só que eu não tinha a menor ideia de como escrever. Nunca tinha lido, nunca tinha pesquisado e pensei, vindo da publicidade, em seis meses pesquiso, escrevo e publico. Não tinha ideia do que era. Quando eu comeci realmente a pesquisar, eu percebi que ia levar mais tempo, era um assunto sério. (OLIVEIRA; HÜLSENDEGER; MOREIRA, 2017, p. 230)

O contato com a obra de Jorge de Amado fez com que se questionasse sobre o próprio conhecimento da História do Brasil, principalmente sobre a Revolta dos Malês, focalizada no romance, fato de que nunca tinha ouvido falar. Durante sua estada em Itaparica, fez diversas pesquisas relacionadas à diáspora africana e, conseqüentemente, à escravidão. No entanto, não conseguiu cumprir seu objetivo de escrever uma obra densa em seis meses, como pretendia, e publicou, de maneira independente, o seu primeiro livro intitulado *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, em 2002.

De forma semelhante à Yaa Gyasi, a autora de *Um defeito de cor* (2006) até certo

momento da sua vida sentiu dificuldade em se reconhecer como negra. Em entrevista, ela chega a afirmar que percebeu que as pesquisas sobre a diáspora e escravidão, também foram uma forma de se identificar como negra: “Foi quando percebi que essa busca era uma busca da minha identidade. Eu não me considerava negra, nunca tinha pensado nessa questão de identidade antes.” (GONÇALVES, 2017, p. 230) Até então, a escritora afirma que se considerava mestiça e misturada.

Esse processo de autoidentificação étnica pelo qual as duas autoras passaram gerou frutos de sucesso. *Um defeito de cor* obteve o Prêmio Casa de las Américas, na categoria Literatura Brasileira em 2007, enquanto que *O caminho de casa* foi considerado a melhor estreia literária pelo prêmio 2017 PEN/Hemingway.

As obras que compõem o *corpus* ficcional desta dissertação ressignificam o arquivo histórico sobre a escravidão, pois, como aponta Paul Gilroy (2001), “vale a pena reconstruir essa história negligenciada, quer ela forneça ou não indicadores para outros processos culturais gerais” (GILROY, 2001, p. 166).

Segundo Fernanda Rodrigues de Miranda e Maria Aparecida Cruz de Oliveira,

o exercício da escrita literária por parte das mulheres negras espalhadas e (re)unidas pelas águas diaspóricas tem se mostrado como fundamento para que diferentes, diversas e múltiplas experiências sejam acessadas e para que assim se possa aprender com o passado e seguir, na projeção, desenho e construção de um futuro no qual se possa “habitar a Terra” com mais plenitude [...] (MIRANDA; CRUZ DE OLIVEIRA, 2021, p. 165)

Se, de fato, conforme argumenta Eyerman (2004), o legado da escravidão continua a assombrar a memória coletiva dos negros na contemporaneidade por meio de lembranças que são “memórias” passadas de geração em geração e reproduzidas em representações e discursos específicos, ele é também responsável por sedimentar a raiz de uma identidade coletiva que culmina com uma memória racial compartilhada (GILROY, 2000, p. 263), que está na base das neonarrativas de escravidão.

3.2 *Um defeito de cor: história, memória e ancestralidade*

Quando você segue as pegadas dos mais velhos,
aprende a caminhar como eles.

Provérbio africano

As ficções não existem só como textos ficcionais; elas desempenham um papel importante tanto nas atividades do conhecimento, da ação e do comportamento quanto no estabelecimento de instituições, de sociedades e de visões de mundo.

Wolfgang Iser

Ana Maria Gonçalves “foi a primeira autora brasileira a narrativizar a saga da diáspora africana para o Brasil” (BERND, 2014, p.19-20). *Um defeito de cor* (2006) é narrado em primeira pessoa pela protagonista, Kehinde, que, já idosa, apela para a memória para contar a própria história, desde quando, aos sete anos, fora sequestrada na África e trazida para o Brasil em um navio negreiro.

De acordo com Marilene Weinhardt (2009, p.111), a estratégia de Kehinde “para assegurar a atenção de seu narratário e o jogo da autora com seus leitores espelham-se e refletem-se.” Apresentando em retrospectiva sua narrativa memorialística de modo a manter o suspense, selecionando, em forma de *flash back*, detalhes que irão manter o narratário interessado na sua história, Kehinde inicia o relato da seguinte maneira:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando esta história começou. O que aconteceu antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. O meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji e nasci por último. (GONÇALVES, 2019, p. 19)

Kehinde vivia com a mãe, a avó, o irmão e a irmã gêmea Taiwo. Após sofrerem um ataque por parte dos guerreiros do rei Adandozan, que buscavam galinhas como tributo para o rei. Entretanto, enquanto partiam, alguns reconheceram o símbolo de *Dan*³⁴ no tapete que a avó das gêmeas estava tecendo e começaram a atacá-la como feiticeira:

Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete da minha avó e reconheceu alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chamá-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa. (GONÇALVES, 2019, p. 21)

A avó das meninas era membro da corte de Abomé, antiga capital do reino de Daomé, e vodúnsi, como eram chamadas as sacerdotisas de *Dan*, sendo a mais poderosa a Rainha Agontimé, sacerdotisa que terá um papel importante na vida de Kehinde no Brasil. Quando

³⁴ Dan: a serpente sagrada.

Adandozan ascendeu ao trono, ficou estritamente proibido o culto aos voduns, espíritos ancestrais dos grandes reis e de sua família, dando início a uma perseguição religiosa. A rainha Agontimé foi capturada e vendida como escravizada e durante a perseguição a avó das meninas escapou e estabeleceu-se em Savalu.

Durante a invasão dos guerreiros e a retaliação contra a família de Kehinde, sua mãe é estuprada e morta e seu irmão é também assassinado ao tentar defendê-la:

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, imaginando que a minha avó, por ser grande, também já tinha feito aquilo e sabia que não era bom, pois ela também chorava e pedia que parassem, perguntando se já não estavam satisfeitos com o que tinham feito ao Kokumo [...] A minha mãe ficou quieta, calada, e nem mesmo se mexeu quando outro guerreiro tomou o lugar do que estava dentro dela. (GONÇALVES, 2019, p. 23)

A imagem do “riozinho de sangue” que escorre dos corpos é o primeiro dos impactos traumáticos que a personagem virá a ter ao longo da vida.

Por iniciativa da avó, que receia permanecer no local com as duas *ibêjis*³⁵, elas partem para o litoral, tendo como destino Uidá, onde passam a residir. Apesar dos inúmeros conselhos da avó para que guardem distância de locais potencialmente perigosos, as duas meninas vão ao mercado, onde são capturadas pelos homens de Chachá, soberano africano que aprisionava pessoas para se tornarem seus escravos. Após permanecerem presas por três dias, são enviadas a um tumbeiro:

Eu deveria ter ouvido a Taiwo, que não queria ir, mas peguei a mão dela e fui puxando, abrindo caminho por entre as pernas dos que estavam de pé e por cima dos ombros dos que estavam ajoelhados, até chegarmos bem perto do cortejo. Foi então que um dos brancos parou de caminhar e olhou para nós, e logo todos ao redor fizeram o mesmo. Ele apontou para nós e falou qualquer coisa ao ouvido do Chachá, e imediatamente um dos seus pretos já estava nos segurando pelos braços, antes mesmo de pensarmos em sair correndo. Eu e a Taiwo gritamos e tentamos fugir, mas ele era muito mais forte do que qualquer tentativa, e ninguém nos defendeu. Fomos então levadas para o forte e colocadas dentro de um barracão muito grande, onde já havia várias pessoas sentadas ou deitadas pelo chão. (GONÇALVES, 2019, p. 38)

Ao descobrir o que aconteceu às netas, a avó implora para embarcar junto com elas no intuito de protegê-las:

De onde estávamos não dava para ouvi-los, mas tudo aquilo era o que um dos guardas pedia para ela fazer, a mando do branco, ele deve ter gostado, pois assentiu com a cabeça e a minha avó correu na nossa direção. Na hora nem pensamos direito,

³⁵ Na cultura *yorùbá*, *Ibêjis* é como são chamadas as divindades gêmeas, para Pierre Verger (2012 *apud* SILVA; SAMPAIO, 2017, p. 6) “o lado extraordinário desses duplos nascimentos é uma prova viva do princípio da dualidade e confirma que existe neles uma parcela sobrenatural, a qual recai, em parte, na criança que vem ao mundo depois deles”.

pois estávamos felizes demais em vê-la, mas depois temi pelo seu destino. Ela, sem nenhuma braveza, disse que iria conosco aonde quer que fôssemos, e contamos que íamos todos virar carneiros no estrangeiro. Ela disse que, se fosse assim, também viraria, porque a única coisa que nos restava sobre esta terra estava reunida ali, e éramos nós três eos Ibêjis. (GONÇALVES, 2019, p. 43-44)

A história é presumidamente uma carta ditada ao longo da viagem da personagem de volta ao Brasil em busca de seu filho perdido. No longo relato, Kehinde narra sua saga, marcada por violência física e sexual, morte e escravidão. De acordo com Zilá Bernd, *Um defeito de cor* (2006) inaugura o gênero *roman-fleuve* no bojo da literatura negra ou afro-brasileira, ou seja, um romance que flui como um rio, “caracterizado pelo grande número de personagens e de ações que se sucedem e se imbricam” (BERND, 2012, p, 30). Kehinde busca resgatar os ensinamentos da avó que morreu durante a travessia do Atlântico, a memória ancestral, de modo a transmiti-la ao filho. Fora esse legado que permitira à neta reconstruir a sua identidade despedaçada pelo deslocamento e pela escravidão.

A estratégia utilizada por Gonçalves no relato da protagonista, ou seja, a focalização de um narrador autodiegético, evoca a estrutura das *slave narratives*. Segundo Miranda e Cruz de Oliveira, *Um defeito de cor* (2006) consiste em uma apropriação das neonarrativas de escravidão contemporâneas e questionar a historiografia oficial do Brasil, construída sob uma perspectiva hegemônica:

A partir das ideias de *slave narratives* – narrativas de ex-escravizadas, e as *neo-slave narratives* – narrativas contemporâneas da escravidão, apresenta como o romance desestabiliza, questiona e tensiona uma tradição historiográfica sobre o Brasil escravocrata do século XIX. (MIRANDA et al. 2021, p. 15)

Considerado por alguns críticos como uma metaficção historiográfica, conceito cunhado por Linda Hutcheon (1991, p.145), que “procura desmarginalizar o literário por meio de confronto com o histórico, e o faz tanto em termos temáticos como formais”, o romance desafia a história oficial, quando os procedimentos estético-ficcionais se imbricam com o discurso histórico, formando um universo diegético.

Ao dar voz a Kehinde, Ana Maria Gonçalves não apenas adere à vertente das neonarrativas de escravidão, como também constrói uma visão histórica deslocada a respeito da sociedade brasileira escravista do século XIX, conferindo à obra um ponto de vista contemporâneo de consciência social que reforça a possibilidade de múltiplas versões sobre os acontecimentos ocorridos no Brasil e na África do século XIX (PIMENTEL, 2011).

Gonçalves associa a história da sua personagem à biografia da mítica Luísa Mahin, heroína negra que teria ajudado a insuflar um levante contra o regime escravista na Bahia e

supostamente mãe do abolicionista Luiz Gama. A existência de Luísa nunca foi comprovada. Tudo o que se sabe dela foi relatado por Gama em carta com caráter autobiográfico a Lúcio Mendonça, datada de 25 de julho de 1880 e publicada no *Almanaque literário de São Paulo*. Nela o autor afirma:

Sou filho natural de negra africana, livre, da nação nagô, de nome Luísa Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa, magra, bonita, a cor de um preto retinto sem lustro, os dentes eram alvíssimos, como a neve. Altiva, generosa, sofrida e vingativa. Era quitandeira e laboriosa. (GAMA, 1980)³⁶

Eurídice Figueiredo (2011 *apud* BERND, 2012) aponta que o título do romance foi inspirado nessa carta:

Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal de nascença, o estigma de um crime. Mas nossos críticos se esquecem que esta cor é a origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam; que essa cor convencional da escravidão, tão semelhante à da terra, abriga sob sua superfície escura, vulcões onde arde o fogo sagrado da liberdade. (GAMA, 2008 *apud* FIGUEIREDO, 2011, p. 277)

O romance de Gonçalves apresenta seu primeiro desvio em relação às *slave narratives* quando a autora recorre a um subterfúgio engenhoso. Como Zilá Bernd (2012) sinaliza, no prólogo, a autora simula ter encontrado em Itaparica um conjunto de missivas de Kehinde endereçadas a um filho desaparecido, que teria ficado guardado na Igreja do Sacramento até a faxineira se apoderar dele para servir de rascunhos para o filho caçula. Ela também adverte que há partes faltando e algumas folhas manchadas e ilegíveis, por isso, precisará preencher essas lacunas. O prólogo contém, assim, uma estratégia bastante comum nas narrativas históricas literárias do século XVIII:

Acredito que poderia assinar este livro como sendo uma história minha, toda inventada — embora algumas partes sejam mesmo, as que estavam ilegíveis ou nas folhas perdidas... (...). Mesmo porque esta pode não ser uma simples história, pode não ser a história de uma anônima, mas sim de uma escrava muito especial, alguém de cuja existência não se tem confirmação, pelo menos até o momento em que escrevo esta introdução. Especula-se que ela pode ser apenas uma lenda, inventada pela necessidade que os escravos tinham de acreditar em heróis, ou, no caso, em heroínas, que apareciam para salvá-los da condição desumana em que viviam. (GONÇALVES, 2019, p. 16)

Vale salientar que esse primeiro contato com o leitor através da estratégia que tem início no prólogo é o ponto de partida para todas as “travessias e deslocamentos” presentes ao

³⁶ Disponível em: <http://sambio.org.br/tag/luiza-mahin/#.Y15AMdrMLIU>

longo da narrativa. Como afirma Bernd (2012):

O contato do leitor se dá diretamente com essa voz, que começa a contar a história ainda antes da travessia do Atlântico, segue o relato em território brasileiro, continua narrando a segunda travessia (de volta para a África) e conclui com o relato de sua vida na África e do projeto de uma terceira e última travessia, de volta ao Brasil, na esperança de reencontro com o filho. (BERND, 2012, p. 31)

Como uma pista para o leitor, Gonçalves deixa em aberto a questão da autenticidade do relato ao afirmar:

[...] é bom que a dúvida prevaleça até que, pelo estudo do manuscrito, todas as possibilidades sejam descartadas ou confirmadas, levando-se em conta o grande número de coincidências, como nomes datas e situações. Torço para que seja verdade, para que seja ela própria a pessoa que viveu e relatou quase tudo o que você vai ler neste livro. (GONÇALVES 2019, p.17)

Exercendo a função de paratexto metaficcional, o prólogo se torna parte do enredo, “emoldurando a criação com a aura do discurso testemunhal” (DUARTE, 2009, p.17). Conforme Sandra Jatahy Pesavento (2006, p.7) nos faz recordar, “história e literatura são formas de dizer a realidade e, portanto, partilham esta propriedade mágica da representação que é a de recriar o real, através de um mundo paralelo de sinais, constituído de palavras e imagens”. Assim, a par desse tipo de narrativa relacionar-se a um padrão “importado”, o das *slave narratives*, ele se reveste de um novo sentido quando situado no contexto do Brasil do século XIX e exposto ao olhar do leitor contemporâneo.

3.2.1 O sujeito diaspórico em *Um defeito de cor*

Em nós, até a cor é um defeito. Um
imperdoável malde nascença, o estigma de um
crime.

Luiz Gama

O sujeito em situação de diáspora passa por um processo de aculturação, e, muito embora os modelos de aculturação sejam mais associados aos deslocamentos contemporâneos e voluntários, os indivíduos que são forçados a se deslocarem acabam por ter a necessidade de

traçar estratégias de adaptação cultural a um novo lugar.

De acordo com o psicólogo intercultural John Berry (1997), há modos diferenciados de um sujeito adaptar-se a uma cultura diferente. Nesse sentido, o termo aculturação é empregado, haja vista que se reporta a “[...] fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos com culturas diferentes entram em contato direto, com mudanças subsequentes nos padrões culturais originais de um ou ambos os grupos”³⁷(REDFIELD, LINTON, HERSKOVITS, 1936, p.149; tradução nossa).

Como processo adaptativo, a aculturação implica em mudanças de comportamento em níveis psicológico e social nos indivíduos deslocados:

[...] todo comportamento é formado, até certo ponto, pelo contexto cultural dentro do qual o indivíduo foi criado e agora vive. Para muitas pessoas no mundo, a vida transcorre nas sociedades em que cresceram. Contudo, para aqueles que migraram de uma sociedade para outra, estes são contextos separados, sendo que agora estas pessoas precisam viver em uma sociedade na qual não foram criadas. Essa diferença gera uma situação de aculturação, que requer várias formas de adaptação para que seja bem-sucedida. (BERRY, 2004. p. 29)

O modelo de análise de Berry possui quatro estratégias de manutenção da cultura e identidade dos sujeitos, sendo elas: assimilação, separação, integração e marginalização, para grupos minoritários. Na proposta de aculturação de John Berry (2004) o processo de assimilação ocorre quando o sujeito rompe com sua cultura, aderindo totalmente à cultura do país para onde migrou. Na separação, o apego à herança cultural torna-se predominante, e o sujeito procura evitar a nova cultura. O processo de integração é considerado pelo psicólogo intercultural como o mais apropriado, pois, nele há uma conciliação entre as duas culturas, e interesse nos outros grupos. Por fim, o processo de marginalização é decorrente de uma perda das raízes e da falta de possibilidade e interesse em interagir com outras culturas. Assim, como afirma Carreira (2015), “o modelo de relação intercultural de Berry auxilia na concepção das diversas maneiras do sujeito posicionar-se em relação à própria cultura e à cultura dominante, levando à compreensão da formação das identidades híbridas.” (2015. p. 9). Muito embora a investigação de Berry tenha sido feita em contexto anglófono contemporâneo, ela se aplica a contextos outros temporal e territorialmente diferentes, uma vez que se baseia na psicologia daquele que sofre o expatriamento.

Este preâmbulo se faz necessário para que se possa compreender que toda diáspora, por

³⁷ O texto em língua estrangeira é: “[...] phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups.”

ser uma migração forçada, impõe ao sujeito diaspórico perdas culturais significativas. Na diáspora africana, a perda identitária não decorre apenas da desterritorialização, da perda da terra natal, mas principalmente da imposição de uma cultura majoritária.

No navio, os cativos eram batizados à força e recebiam um novo nome: “Era esse nome que eles tinham que falar para o padre, que então jogava água sobre suas cabeças e pronunciava algumas palavras que ninguém entendia. Sabiam apenas que era com tal nome que teriam que se apresentar no estrangeiro” (GONÇALVES, 2019,p.28). Esse processo fazia parte de uma estratégia de dissolução dos elos com a terra natal, que passava também pela religião:

Alguém lembrou que o padre também tinha dito que, a partir daquele momento, eles deviam acreditar apenas na religião dos brancos, deixando em África toda a fé nos deuses de lá, porque era lá que eles deveriam ficar visto que os deuses nunca embarcam para o estrangeiro. Quando alguém comentou isso, todos fizeram saudações aos seus orixás, eguns ou voduns, demonstrando que não tinham concordado. Um homem disse que tinha perguntado a um dos guardas onde era o estrangeiro e a resposta foi que estávamos sendo enviados para o Brasil. (GONÇALVES, 2019, p.50)

Durante a travessia, Kehinde sofre o impacto da ação desumanizadora em relação aos cativos. Mediante condições sanitárias deploráveis, a avó e Taiwo ficam doentes. A gêmea de Kehinde é a primeira a ser acometida gravemente pela doença que chamam de peste. Os outros cativos sentem um medo extremo de serem contaminados pela doença; entretanto, a avó das meninas tem fé nos orixás e uma enorme devoção a Xelegbatá. Dúrójaiy, avó de Kehinde, afirma com fé que “ele iria ajudá-la a cuidar da Taiwo e só a levaria se Deus quisesse, poupando todos os outros” (GONÇALVES,2019, p. 59). Porém, a menina falece e a protagonista sofre a dor de mais uma perda:

Senti que a Taiwo já não estava mais dentro de mim, como se ela tivesse fechado os olhos naquelas horas em que, olhando por sobre os ombros da nossa mãe, que dançava, eu conseguia me ver dentro dos olhos dela. Eu tentava sair de mim e não encontrava mais para onde ir, tentava encontrar a Taiwo e não conseguia. A Taiwo já estava fora do meu alcance, estavamorrendo. A comida começou a apodrecer por todo o chão do navio, porque muitos, e eu também, já não tínhamos mais apetite, e ao cheiro dela se juntava o cheiro de xixi, de merda, de sangue, de vômito e de pus. (GONÇALVES, 2019, p. 56)

Ao sentir a proximidade da morte, a avó transmite brevemente à Kehinde o saber ancestral:

Durante dois dias ela me falou sobre os voduns, os nomes que podia dizer, as

histórias, a importância de cultivar e respeitar os nossos antepassados. Mas disse que eles, se não quisessem, se não tivessem quem os convidasse e colocasse casa para eles no estrangeiro, não iriam até lá. Então, mesmo que não fosse através dos voduns, ela disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nanã, de Xangô, dos Ibêjis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência e respeito aos mais velhos, dos cultos e agradecimentos. A minha avó morreu poucas horas depois de terminar de dizer o que podia ser dito, virando comida de peixe junto com a Taiwo. Não sei dizer o que senti, se tristeza, se felicidade por continuar viva ou se medo. Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era a de ser um navio perdido no mar, e não a de estar dentro de um. Não estava mais na minha terra, não tinha mais a minha família, estava indo para um lugar que não conhecia, sem saber se ainda era para presente ou, já que não tinha mais a Taiwo, para virar carneiro de branco. (GONÇALVES, 2019, p. 61)

Nei Lopes (1988) argumenta que

Para o africano em geral [...] o ancestral é importante porque deixa uma herança espiritual sobre a terra, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo da sua existência, e por isso é venerado. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência as suas responsabilidades. (LOPES, 1988, p.229)

Ainda que muito jovem, Kehinde tem consciência de que não deseja perder sua identidade, tampouco o vínculo com as suas raízes e chega ao ponto de se atirar no mar, arriscando a vida, para não ser batizada:

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. O escaler que carregava o padre já estava se aproximando do navio, enquanto os guardas distribuíam alguns panos entre nós, para que não descêssemos nuas à terra, como também fizeram com os homens na praia. Amarrei meu pano em volta do pescoço, como a minha avó fazia, e saí correndo pelo meio dos guardas. Antes que algum deles conseguisse me deter, pulei no mar. A água estava quente, mais quente que em Uidá, e eu não sabia nadar direito. Então me lembrei de Iemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. Um dos guardas deu um tiro, mas logo ouvi gritarem com ele, provavelmente para não perderem uma peça, já que eu não tinha como fugir a não ser para a ilha, onde outros já me esperavam. Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando o meu nome, o nome que a minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns. (GONÇALVES, 2019, p. 63)

Conforme Carreira (2016, p. 52) afirma, “as tradições são inventadas e constituem um

conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, que visam ainculcar valores e normas de comportamento através da repetição, dando continuidade ao passado” e, na situação da diáspora, são as responsáveis por manter vivos os elos com a terra natal. A África do século XIX dividia-se em impérios, reinos e cidades- estados. Ainda que o vínculo de Kehinde com o continente fosse por meio da vida tribal, a transmissão de símbolos, as histórias contadas por familiares e a tradição vinculavam a personagem a uma comunidade imaginada, com a qual compartilhava valores.

Na perspectiva de Stuart Hall (2006),

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Uma cultura nacional é um modo de construir sentidos – um discurso – que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção de nós mesmos. (HALL, 2006, p. 50)

Após a quarentena na Ilha dos Frades, Kehinde é vendida para José Carlos de Almeida Carvalho Gama, dono de uma fazenda em Itaparica, onde passa a cuidar da filha do seu senhor. Ainda que resistente à ideia do batismo, ela é obrigada a adotar um nome “cristão”, passando a se chamar Luísa Gama. A passagem a seguir demonstra que, mesmo tendo de submeter-se à vontade dos seus senhores, a personagem busca reter dentro de si o sentido de pertencimento, de vínculo com as origens:

Para os brancos, fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto. (GONÇALVES, 2015, p. 73)

O encontro entre culturas faz com que os sujeitos diaspóricos acabem por adquirir uma identidade híbrida. O hibridismo consiste num processo em que há a negociação, trocas culturais, entre diferentes culturas (BHABHA, 1998), ainda quesejam, em geral, assimétricas. Esse processo ocorre em um espaço de enunciaçãointersticial que Bhabha denomina “terceiro espaço” (BHABHA, 1998, p. 63), um entrelugar.

Ao chegar ao Brasil, Kehinde vê mulheres negras alforriadas e fica muito impressionada, porém essa não é a realidade com a qual terá de se defrontar posteriormente, como mostra o contraste entre as duas passagens a seguir:

O que mais me impressionou foram as mulheres vendedoras de peixe fresco ou frito, quitutes e refrescos. Eu nunca tinha visto roupas tão bonitas. Dava para perceber que a maioria delas era da África por causa das marcas que tinham no rosto, mas estas eram as únicas evidências, pois se vestiam de um modo tão lindo, tão diferente, que eu nunca teria sido capaz de imaginar. Os cabelos estavam cobertos por turbantes grandes, feitos com tecidos brancos rendados, lisos ou enfeitados com búzios, conchas e contas de todos os tamanhos e de todas as cores. (GONÇALVES, 2019, p. 66)

Quase todos estavam nus e eram homens e mulheres de várias idades, desde crianças de colo até idosos, todos tristes e muito diferentes dos pretos que eu tinha visto pelas ruas, saudáveis, fortes e, por que não dizer, alegres. Os que estavam no armazém pareciam não aguentar o peso do próprio corpo, que se resumia a quase que apenas ossos, e era por isso que permaneciam quietos o tempo todo. (GONÇALVES, 2019, p. 67)

Por ser uma criança esperta, ela consegue perceber de imediato a necessidade de adequar-se aos costumes da cultura dominante. A aquisição da língua portuguesa é um dos primeiros estágios desse processo de adaptação. Na casa grande, precisa se comunicar com Esméria, escrava que está há muito tempo no Brasil. Os senhores não permitiam que os escravizados se comunicassem em sua língua de origem, impondo que todos eles aprendessem a língua portuguesa, assim como proibiam veementemente a prática de religiões africanas, o que corrobora a afirmação de Bhabha (1998) de que o discurso do colonizador é hegemônico e impositivo para os indivíduos considerados inferiores. Esse aspecto é enfatizado no excerto a seguir:

Ela começou a conversar comigo em português e eu respondia em iorubá, não me lembro exatamente o quê, mas acho que devo ter entendido. Não era difícil entender o português, eu apenas ainda não conseguia falar. Enquanto comia, com gosto e fome, ela me olhava com pena e carinho, e quando devolvi o copo vazio, falou em iorubá que eu tinha que aprender logo o português, pois o sinhô José Carlos não permitia que se falassem línguas de pretos em suas terras, e que qualquer coisa de que eu precisasse era para falar com ela, que se chamava Esméria. E que também era para eu ficar com ela na cozinha até o anoitecer, quando me levaria para a senzala pequena, onde dormiam os escravos que trabalhavam na casa. (GONÇALVES, 2019, p. 74)

De modo a defender Kehinde dos castigos desumanos que eram cometidos contra os escravizados, Esméria segue alertando a menina sobre nunca falar em outra língua que não seja o português: “Alertou novamente que nunca, nunca mesmo, eu poderia falar iorubá ou eve-fofon perto do sinhô, da sinhá, da sinhazinha ou do Eufrásio, pois seria castigada” (GONÇALVES, 2019, p. 77).

Durante a travessia, muitos se questionavam sobre qual seria o destino dos capturados nos tumbeiros, principalmente Kehinde. Na fazenda, Esméria, por ser uma das escravas mais velhas e sábias, explica todo o processo de escravidão à protagonista. Kehinde compreende

como os africanos eram arrancados de suas raízes e destituídos de suas identidades: “Em iorubá, ela me explicou o que era um escravo, alguém por quem o dono tinha pagado a quantia que achava justa e que lhe dava o direito de ter o escravo trabalhando pelo resto da vida, ou até que ele pudesse pagar pela liberdade que tinha antes de ser comprado” (GONÇALVES, 2019, p. 75).

Os escravizados eram tratados como meros objetos antes, durante e após a travessia pelo Atlântico Negro. Precisavam redefinir sua identidade, cultura e modo de viver, como aponta Livio Sansone (2000):

A deportação atlântica, a sociedade de plantation, a abolição da escravidão, a liberdade e o ajustamento à modernidade foram os contextos nos quais os negros tiveram de redefinir, geralmente em um curto período de tempo, e sob pressão intensa, o que seriam suas culturas e como elas se manifestariam (ou como deveriam se manifestar). Suas novas culturas tinham de significar algo ser inteligíveis para os próprios negros — que no início provinham geralmente de origens diversas — bem como, embora de outra forma, para os brancos. (SANSONE, 2000, p. 87)

Durante sua adaptação na fazenda, Kehinde ouve que os filhos da segunda esposa do sinhô José Carlos, sinhá Ana Felipa, nascem todos mortos, faz um comentário inocente, em que compara os bebês aos *abikus*, interpretando os fatos conforme as suas crenças, e logo é repreendida pela escrava mais velha, Esméria:

Comentei que deviam dizer a ela que essas crianças podiam ser *abikus*, mas fui repreendida pela Esméria e avisada de que nunca deveria tocar nesse assunto. Ela disse também que, mesmo não sendo de verdade, todos nós tínhamos que adotar a religião e as crenças dos brancos, e que era falha dela ainda não ter me ensinado a rezar. Naquele dia mesmo, fez com que eu repetisse até decorar duas rezas importantes, a Ave-Maria e o Pai-Nosso, pois a qualquer momento a sinhá Ana Felipa poderia mandar me chamar para ver se eu já sabia rezar como gente de bem. (GONÇALVES, 2019, p. 80)

Segundo Mary C. Karasch (2000 *apud* FERREIRA; CARBONIERI, 2019), o Cristianismo era adotado apenas superficialmente pelos trazidos de África, sendo uma forma de sobrevivência, tendo em vista que as religiões africanas eram vistas como relacionadas ao paganismo. Este fato fazia com que os escravizados cultuassem seus orixás e voduns secretamente, o que posteriormente Kehinde começa a fazer. A narradora-personagem abre um buraco no chão da senzala onde dorme e esconde as imagens de suas divindades. Para isso, conta com o auxílio de Esméria.

Vale ressaltar o ponto de vista de Karasch (2000 *apud* FERREIRA; CARBONIERI, 2019), que afirma que nem todos os escravizados frequentavam as missas e recebiam a

eucaristia. A autora discorre que muitos não faziam a comunhão porque recebê-la era “prova de um alto grau de civilização” (KARASCH, *apud* FERREIRA; CARBONIERI, 2019, p.137), o que não era aceitável pelos brancos.

As diferenças relativas à cultura negra em comparação às culturas impostas aos cativos fazem com que alguns pesquisadores teorizem sobre a questão de raça. Thaysa C. Rossini (2014) afirma que ao pensar “sobre a cultura negra torna-se imprescindível pensar sobre a conceituação do termo “raça”. É a partir deste princípio ideológico que se passa a acreditar na existência de diferentes “heranças físicas, psicológicas, biológicas e genéticas em meio aos grupos humanos” (ROSSINI, 2014, p. 36). No entanto, na perspectiva de Stuart Hall, “a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica” (HALL, 2006, p. 62). Para o teórico de identidade:

A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente ponto específico, de diferenças em termos de características físicas - cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2006, p. 63)

Como exemplo do discurso da diferença, Luísa, como a personagem passa a ser chamada, é designada para ser acompanhante da filha do sinhô José Carlos, a sinhazinha Maria Clara. O contato com a menina, a priori, causa um estranhamento à Luísa, já que nunca tinha visto alguém com aquela aparência:

Era como uma de suas bonecas, uma boneca viva. Na verdade, eu não só a achei bonita, mas também senti medo ou um certo estranhamento quando percebi os olhos, que me pareceram de vidro ou de água do mar, pois nunca tinha visto gente com olhos daquela cor. Os do sinhô também eram azuis, como notei mais tarde, mas de um azul mais escuro, que não chamava atenção. Além dos olhos azuis, ela tinha o rosto muito branco, a boca pequena e cor-de-rosa e os cabelos da cor de cabelo de milho. (GONÇALVES, 2019, p. 78)

O estranhamento de Kehinde quando se depara com Maria Clara exemplifica o discurso ideológico na cultura brasileira, que, com base nas diferenças como a cor da pele, a textura do cabelo, características físicas e corporais, enfatiza a superioridade de certos grupos em relação a outros (ROSSINI, 2014).

Quando a sinhazinha começa a ter aulas particulares, para aprender a ler e a escrever, Kehinde a acompanha. Dessa maneira, dá início ao seu aprendizado mais formal da língua portuguesa. O escravizado letrado que assume a tarefa de professor chama-se Fatumbi e, ao

perceber o interesse de Kehinde, começa a ajudá-la em segredo, levando livros e papéis para que ela estude. Dessa forma, mais uma vez a menina começa a negociar com a cultura hegemônica:

As aulas eram dadas na biblioteca, que ficava atrás de uma das portas do imenso corredor, uma que eu nunca tinha visto aberta antes. Fiquei feliz por poder assistir às aulas na qualidade de acompanhante da sinhazinha, e tratei de aproveitar muito bem a oportunidade. Ela nunca estava muito interessada, e o Fatumbi tinha que chamar a atenção dela diversas vezes, como se ele fosse branco e ela fosse preta, motivo que me fez brigar com ele, pois eu achava que ninguém podia falar daquele jeito com a nossa sinhazinha. Mas depois entendi que ele tinha razão, que se ela não quisesse aprender por bem, que fosse por mal. Acho que foi por isso que comecei a admirá-lo, o primeiro preto que vi tratando branco como um igual. (GONÇALVES, 2019, p. 92)

Kehinde dá início ao aprendizado da língua portuguesa na forma escrita e, por ser uma criança inteligente e perspicaz, percebe que esse seria um dos meios para obter algumas vantagens dentro da sociedade escravista. Assim, a autora Ana Maria Gonçalves “subverte a representação tradicionalmente reservada ao negro na literatura: de “pobre escravo de senzala” a sujeito subalterno que luta por seus ideais, pela conquista de seus direitos e de sua liberdade, inclusive enquanto mulher (DALCASTAGNÈ *apud* ROSSINI, 2014, p. 23).

Quando a sinhá Ana Felipa perde outro bebê que esperava, uma grande comoção acontece na fazenda. Ao ver o que acontecia e ao pensar no “anjinho” que ali pairava, Kehinde sente uma profunda tristeza, lembrando-se de todas as mortes que presenciou. E entre uma memória e outra, indaga:

Olhando o cortejo, eu me benzi e dei um beijo no meu pingente de ibêji, sentindo grande tristeza ao me lembrar de tanta gente que já tinha visto morrer em tão pouco tempo. [...] Sentada na areia, fiquei olhando o mar e chorando todas aquelas mortes que pareciam estar dentro de mim, ocupando tanto espaço que não me deixavam sentir mais nada. Os olhos ardiam com as lágrimas salgadas, como se fossem mar também, e senti uma solidão do tamanho dele, do tamanho da viagem da África até o Brasil, do tamanho do sorriso da minha mãe quando estava dançando, do tamanho da força com que a Taiwo segurava a minha mão enquanto observávamos o riozinho de sangue do Kokumo. (GONÇALVES, 2019, p. 101)

A possibilidade de alforria era algo impensado pela menina até então. Kehinde preocupava-se em manter sua identidade e conseguir alcançar alguns direitos naquele novo mundo. No entanto, descobre que pode conseguir sua liberdade através do trabalho e, assim, passa a ter um objetivo:

Foi a primeira vez que ouvi dizer que qualquer um de nós podia trabalhar e ganhar dinheiro para comprar a liberdade, e perguntei à Esméria como aquilo podia

acontecer. Ela me desencorajou dizendo que era muito difícil, que na cidade até podia acontecer, porque lá os pretos faziam outras coisas nas horas de folga, aos domingos e nos dias santos, que alguns podiam trabalhar por conta própria e juntar dinheiro. Mas na roça, e principalmente na ilha, era quase impossível, que eu podia esquecer. (GONÇALVES, 2019, p. 102)

Quando a sinhazinha Maria Clara é enviada ao colégio de freiras, Kehinde ganhava ocupações na cozinha da casa grande. Em um determinado dia, decide costurar uma boneca para brincar, mas é descoberta e severamente repreendida pela sinhá Ana Felipa. Como castigo, a sinhá ordena que Kehinde vá trabalhar na senzala grande, onde ela passa a sentir o peso do cativeiro:

Talvez, se eu tivesse ficado trabalhando apenas na casa-grande e morando na senzala pequena, não teria sabido realmente nada sobre a escravidão e a minha vida não teria tomado o rumo que tomou. Mesmo para uma criança de dez anos, ou, talvez, principalmente para uma criança de dez anos, era enorme a diferença entre os dois mundos, como se um não soubesse da existência do outro. Um outro mundo dentro do mesmo, sendo que o de fora, a senzala grande, era muito mais feio e mais real que o de dentro, a senzala pequena (GONÇALVES, 2019, p. 111).

Na sua nova rotina, Kehinde estranha o ambiente e as pessoas que ali encontra. Em seu primeiro dia de trabalho, a menina é designada para ficar na fundição, uma função perigosa e com grandes riscos: “O Eufrásio gritou o meu nome de branca, Luísa, e fui até perto dele, que me informou que, por ordem da sinhá, eu trabalharia na fundição, junto com o terceiro grupo de pretos que se preparava para sair” (GONÇALVES, 2019, p. 115).

Como uma forma de se proteger dos perigos de sua nova função, a protagonista pede a Xangô, orixá dos trovões e do fogo, que a proteja de todo o mal que o trabalho pudesse causar-lhe, mais uma vez recorrendo à memória ancestral de sua religiosidade como um sustento e reproduzindo o que sua avó fizera no tumbeiro, clamar por ajuda:

No primeiro dia eu não me queimei, mas isto aconteceu algumas vezes mais tarde, criando bolhas pelos braços e no rosto, mas nada grave. Talvez porque naquele anoitecer, quando voltamos para a senzala, alguém tinha dado um jeito de colocar na minha baía a esteira, o Xangô e os Ibêjis, e eu implorei muito a Xangô, o deus do fogo e dos trovões, para que me livrasse de tudo o que queima. Ele deve ter me valido (GONÇALVES, 2019, p. 118).

Na senzala grande, faz amizade com Felicidade e, com ela, aprende que o parentesco é definido por similaridade religiosa. Por muitas famílias terem sido desfeitas em África— ou até mesmo em solo brasileiro—, os africanos fizeram de suas crenças uma forma de construir laços familiares. Felicidade era apaixonada por um rapaz que tinha grau de parentesco religioso com ela, e por esse motivo não poderiam ficar juntos. Ao saber as histórias dos

orixás que regiam o ori³⁸ e que também definiam a família, Kehinde fica curiosa para saber seu orixá de cabeça e logo a escrava maisvelha, Rosa Mina, afirma que Oxum era a grande mãe de Kehinde:

Fiquei curiosa para saber a qual orixá pertencia a minha orí e a Felicidade disse que ia pedir à tia que falasse com o Pai Osório, para ele perguntar ao Ifá. Nem foi preciso, pois quando conversamos com a Rosa Mina, fiquei sabendo que tinha uma Oxum muito visível e poderosa na cabeça, a quem deveria honrar, agradecer e pedir proteção. Podíamos até pedir ao Pai Osório um jogo de confirmação, mas ela nunca se enganava, e não seria comigo que se enganaria pela primeira vez, já que estava tão evidente. Perguntei como sabia e ela respondeu que, antes de tudo, sentia, pois, como filha de Oxum, eu me portava de uma determinada maneira que dava para reconhecer, mesmo convivendo comigo havia tão pouco tempo. (GONÇALVES, 2019, p. 119)

O ambiente da senzala permite que a menina tome ciência de muitos assuntos que não chegavam à casa grande, como por exemplo, a luta dos africanos muçulmanos em favor da liberdade:

A Liberata disse também que nos últimos tempos eles estavam mais estranhos ainda, e às vezes chamavam um ou outro homem de lado e falavam sobre as coisas que estavam acontecendo na capital, que os pretos de São Salvador estavam lutando para libertar todos os outros pretos, que era uma grande mentira dos brancos dizerem que nós éramos inferiores, pois todos eram iguais perante o único Deus, Alá. A Liberata sabia disso tudo porque eles tinham conversado com o homem com quem ela estava se deitando, mas não achava certo eles fazerem isso porque nunca seria assim; 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. (GONÇALVES, 2019, p. 122)

Esse dado está intimamente relacionado ao contexto histórico que serve de pano de fundo ao romance, uma vez que este busca traçar uma identidade entre Kehinde e Luísa Mahin, a escrava iorubá alforriada que supostamente era a mãe do poeta Luíz Gama. Vale ressaltar que, embora muito jovem, a protagonista já julgava que a escravidão não era uma condição aceitável, ao contrário de muitos escravizados que se mostravam conformados.

Algumas escravizadas achavam que um filho do senhor da fazenda lhes garantiria uma vida melhor, o que Kehinde, reprovava, visto que presenciou o que a sinhá Ana Felipa fez com a última escravizada que foi estuprada e engravidou de seu marido:

³⁸ O ori é a “[...] vasilha da personalidade e do destino, o orí é concebido como uma divindade-pessoal, motivo pelo qual o orí é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, a fim de que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde mental, e que o seu destino (ipin) se realize como revelado pelo oráculo.” (DIAS, 2013, p. 73)

arrancou-lhe os olhos para que nunca pudesse ver seu bebê.

Engravidar do sinhô José Carlos ainda era uma ilusão para as escravas da senzala grande. Por saberem que a escrava Verenciana, que estava grávida do sinhô, porém cegada pela sinhá Ana Felipa. Achei que elas tinham aprendido a lição, mas estava enganada, pois ficaram sabendo o que o sinhô fazia pela Verenciana e, mesmo cega, acharam que a vida da outra era melhor que a nossa vida na fazenda. Diziam que algumas delas se ancoravam em ervas para ficarem pejudadas, como se isso fosse garantia de boa vida, como se não vissem muitos filhos do sinhô ou do pai dele crescendo lá, tratados como pretinhos comuns. (GONÇALVES, 2019, p. 124)

Todos os eventos narrados surgem pelo viés da memória. A protagonista, já idosa, ao contar sua história, evoca as lembranças dos lugares pelos quais passou, dentre eles a Casa das Minas, que conheceu por insistência de Nega Florinda, escrava mais velha e alforriada:

Para sempre ficou gravada na minha memória a São Salvador daquele dia. Anos depois, em África, a tantos quilômetros e a tanto tempo de distância, era naquelas impressões e sensações que eu pensava ao me lembrar da Bahia ou mesmo do Brasil. Lembro-me ainda hoje dos nomes das praças e das ruas que percorri por anos e anos, e por onde muitas vezes refiz o caminho daquele dia, tentando vê-lo com meus olhos de menina, sem nunca mais conseguir. (GONÇALVES, 2019, p. 127)

Nessa visita, Kehinde fica frente a frente com a rainha de Abomé, de quem tanto sua avó falava:

Durante todos os anos que se passaram até que eu a encontrasse novamente, tentei me lembrar do rosto daquela mulher ou de um detalhe que fosse, mas nunca consegui. Quando ela começou a falar, assim que também se sentou em uma esteira diante de nós, foi como se sumisse, como se fosse feita só de palavras, como se conseguisse se esconder por trás do sentido das palavras, fazendo com que elas tivessem uma força e uma presença muito maiores do que qualquer pessoa que eu tinha conhecido até então pudesse dar a elas. A mulher se apresentou a nós como Maria Mineira Naê e disse que em África tinha outro nome, Agontimé. Foi então que eu percebi que estava frente a frente com a rainha de Abomé, sobre quem muitas vezes tinha ouvido a minha avó falar, realçando a sua bondade com o povo e a dedicação aos voduns. Da história que ouvi em seguida, sou capaz de me lembrar de cada entonação da voz dela, de cada detalhe. (GONÇALVES, 2019, p. 131)

A ex-rainha, agora chamada de Maria Mineira Naê, foi a fundadora da Casa das Minas, dando continuidade aos cultos do povo jeje. Agontimé demonstra muito respeito pela avó de Kehinde e isso faz com que a protagonista pense sobre qual seria sua missão, tendo em vista que os seus mortos mereciam respeito e que ela fizesse algo por eles. A Oxum dada à Kehinde é determinante para que a menina siga a sabedoria ancestral, como vemos nos excertos a seguir:

Antes de irmos embora, a Nega Florinda se aproximou dela e as duas se cumprimentaram com saudade, e fiquei surpresa quando a Agontimé mereconheceu

como descendente de alguém que conhecia. Quando falei da minha avó e da sua morte, ela saudou em mim o vodum da minha avó e disse que eu tinha o sangue de uma grande mulher, de alguém por quem ela teve muita consideração e que tinha sido muito importante para ela. Disse ainda para eu não me preocupar, pois também encontraria o meu caminho naquela terra, e que um dia eu fosse visitá-la em São Luís, na Casa das Minas. Completou dizendo que, mesmo se eu não seguisse a religião dos voduns, gostaria muito de me falar sobre o que tínhamos deixado no Daomé. Depois, me deu de presente uma linda Oxum de madeira, quase igual à que a minha avó tinha em Savalu. Disse que era a deusa da fertilidade, da prosperidade, para que as minhas idéias e os meus atos encontrassem terrenos férteis para crescer vitoriosos. E que em algum momento, apesar de todos serem importantes, mas que em algum momento muito mais importante do que outros, Oxum muito me valeria. (GONÇALVES, 2019, p. 134-135)

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 pagado por elas, nada mais. (GONÇALVES, 2019, p. 144)

Por uma ordem do senhor José Carlos, Kehinde retorna à casa grande e começa a sofrer assédios. O dono da fazenda ao perceber que a menina estava crescida e já era moça, começa a importuná-la:

[...] ele tinha me encontrado tirando o pó dos móveis na sala de jantar e pediu para ver os meus peitos. Eu não sabia o que fazer e fiquei quieta, fingindo não ter entendido direito. Ele então repetiu, mandando que eu levantasse a bata porque queria ver os meus peitos, e como eu não me mexi, ele mesmo a ergueu, usando a ponta da bengala. Elogiou, dizendo que eram muito bonitos, perfeitos. Isso eu também achava, e acredito que naquela hora, mesmo com o improvável da situação, eu me senti muito orgulhosa deles, que cresciam firmes e redondos como os da minha mãe. (GONÇALVES, 2019, p. 152)

Com sua volta à casa grande, ela percebe a presença de um novo escravo, Lourenço, e os dois começam a sentir uma atração mútua. Ao notar os assédios do senhor José Carlos, Lourenço conversa com Kehinde sobre a possibilidade de fuga, pois seu nascimento resultou de um estupro:

Uma tarde, eu estava ajudando a Esméria a debulhar milho no quintal quando a sinhá Ana Felipa a chamou para fazer algo dentro da casa, e então o Lourenço se aproximou. Disse que percebia o que estava acontecendo, que com a mãe dele provavelmente tinha acontecido o mesmo, visto que ele nasceu quando ela tinha menos de quatorze anos de idade, e que se eu tivesse para onde ir, ele poderia me ajudar em uma fuga, ou poderia mesmo fugir comigo. Naquele dia eu nada respondi, mas comecei a fantasiar a ideia de fugir com o Lourenço e morar em algum quilombo, talvez até como marido e mulher, pois acho que já era assim que me via e como passei a me sentir quando ele estava por perto. (GONÇALVES, 2019, p. 154)

Embora contente com a proposta de Lourenço, Kehinde se vê dividida, pois sabe que, na condição de escravizados, podem ser separados a qualquer momento, além do fato de uma fuga ser algo arriscado:

Eu tinha ficado comovida com a atitude do Lourenço, que queria me dar uma família livre, pessoas de quem eu pudesse gostar para sempre, sem medo de sermos separados de uma hora para outra. Naquele momento, e durante toda a vida, tive que lidar com duas sensações bastante ruins, a de não pertencer a lugar algum e o medo de me unir a alguém que depois partiria por um motivo qualquer (GONÇALVES, 2019, p. 164).

Kehinde carrega consigo as marcas do trauma das separações violentas, das perdas e do estupro perpetrado pelo sinhô José Carlos, a quem a virgindade de Kehinde pertencia (GATELLI, 2021). Não somente Kehinde é violentada sexualmente, mas Lourenço é também estuprodo pelo senhor e, logo em seguida, castrado:

[...] o sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. Não me lembro se doeu, pois eu estava mais preocupada com o riozinho de sangue que escorria do corte na minha boca, provocado pelo tapa, e me lembrava da minha mãe debaixo do guerreiro, em Savalu, desejando que ela, o Kokumo e seus amigos aparecessem naquele momento e nos levassem, a mim e ao Lourenço, para brincar com eles, mesmo sem sermos abikus. [...] 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. O sinhô José Carlos então se vestiu e gritou para o Cipriano, perguntando se o castrador de porcos já tinha chegado. O Cipriano respondeu que sim, que já estava tudo preparado. 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. Eu olhava e via tudo como num sonho. Se o sentido da visão não era o mais confiável, os que captavam os sons e os cheiros eram, e durante muito tempo a lembrança que tive do Lourenço foi a de um grito abafado e agoniado, seguido de um chiado e o cheiro de carne queimada. (GONÇALVES, 2019, p. 171-172)

Evocando aqui o que Jacques Derrida (2001) denomina “arquivo do mal”, ou seja, os registros que foram rasurados, destruídos ou interditados para impedir a revelação do horror a que foram submetidos os que sofreram os grandes desastres do século XX, podemos afirmar que a reescrita da história da diáspora negra no Brasil pode ser considerada no âmbito da definição derridiana, uma vez que não apenas se reporta ao sofrimento e às humilhações sofridas pelos cativos, como também ao apagamento de sua história por parte daqueles que os subjugaram e torturaram.

Kehinde tem um filho, fruto do estupro, a quem dá o nome de Banjokô. Quando seu dono falece, após uma picada de cobra em seu órgão sexual, ela parte para a cidade de São Salvador com a viúva Ana Felipa, que, então, já estava apegada à criança. No dia em que Kehinde leva o filho para um ritual de batismo segundo a sua crença, a sinhá a espanca e decide alugá-la ao cônsul da Inglaterra. Durante esse período, ela aprende a ler e escrever

em inglês. O romance se reporta claramente às transformações pelas quais a personagem passa, bem como às dificuldades que enfrenta em outra propriedade, como nos excertos a seguir:

Fui aceita somente quando me tornei uma delas, e não apenas no jeito de me vestir, mas também tive que aprender inglês e a me comportar de maneira diferente, guardando uma certa distância, pois não gostavam de muita intimidade. [...] Domingas olhou minha cabeça e disse que teríamos que cortar o cabelo, porque daquele jeito eu poderia pegar piolho e passar para as meninas. Ia desfazendo os rolinhos que eu amarrava com fitas coloridas, ainda do jeito que a minha mãe fazia comigo e com a Taiwo, em Savalu, e cortava bem rente à cabeça usando uma navalha. Quando terminou [...] Fiz uma almofada com as antigas roupas e me sentei sobre ela, a olhar o mar e as ilhas, tentando me lembrar por quantas transformações já tinha passado até então. (GONÇALVES, 2019, p. 216)

Todos me acharam diferente e disseram que não era apenas por causa do corte do cabelo e do vestido, mas que eu estava com aparência de menina mais nova e jeito de mulher mais velha, mais séria e instruída, quase estrangeira. Eu também achava que estava mudando, e muito, na companhia dos ingleses. Tanto que, com o passar de alguns meses, eu já estava achando insuportáveis aquelas visitas que fazia à casa da sinhá, onde ninguém sabia conversar de outras coisas que não fossem lembranças de África ou da fazenda. (GONÇALVES, 2019, p. 221)

Na casa dos ingleses, Kehinde descobre muitas coisas, inclusive que não havia mais escravizados na Inglaterra e em suas colônias. Entende também o interesse dos ingleses nisso, pois, acreditavam que, com o fim da escravidão, a economia cresceria consideravelmente. A convivência com a família Clegg tem um efeito transformador na personalidade de Kehinde, na medida em que esta adquire conhecimento e se torna mais perspicaz.

Durante o ano em que trabalhou para os ingleses, a protagonista acostumou-se ao tratamento humanizado que era dispensado aos escravizados. No entanto, em uma de suas visitas secretas a Banjokô, ela é vista pulando o muro do solar da sinhá Ana Felipae policiais a prendem. Tal fato faz com que o contrato de aluguel seja rompido, pois a família Clegg passar a recear de que ela não seja uma boa influência para as suas filhas.

Ao voltar para a casa da sinhá, após muitas dificuldades e desavenças, esta a autoriza a trabalhar como escrava de ganho, vendendo os *cookies* que aprendera fazer quando estivera trabalhando na residência do cônsul. Essa era uma prática comum à época, pois parte do que o escravo obtinha era entregue ao seu dono. Para Kehinde, é o primeiro passo para a liberdade.

Por meio de Adeola, uma escrava que vende acarás, Kehinde entra em contato com o padre Heinz, que fora designado para pregar no Brasil, porém não agradava aos brancos, devido aos seus ideais abolicionistas. As escravas de ganho, ou até mesmo as libertas, usavam do espaço da cozinha da moradia do padre para fazer quitutes que seriam vendidos na rua, pagando apenas o que pudessem ao padre, e a protagonista se agarra a essa oportunidade.

O bom desempenho de Kehinde passa, então, a incomodar a sua senhora, até que esta decide expulsá-la do solar:

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. Com um pouco de dinheiro que tinha sobrado no fim do segundo mês, comprei bata, saia, pano-da-costa, alguns ornamentos fingindo jóias e até mesmo uma sandália de calcanhar de fora, tudo simples, mas muito bonito. Ela se enfureceu quando me viu passar feliz com o tabuleiro na cabeça, fazendo graça para a Esméria e o Sebastião, que disseram que eu parecia uma princesa africana. Não percebemos que ela estava por perto, só quando surgiu da varanda feito um raio, dizendo que na casa dela não entraria mais, que arrumasse algum lugar na rua para exibir minha vida de vergonha, que não queria escravas que levavam presentes de amantes para dentro de uma casa de respeito. (GONÇALVES, 2019, p. 253)

Sem um lugar para ficar, já que fora expulsa do solar, a personagem consegue alojamento com um grupo de muçurumins³⁹, companheiros de Fatumbi. De acordo com Roland Walter (2009), os sujeitos diaspóricos possuem identidade que constantemente se modificam, por serem expostos a uma ou múltiplas perspectivas culturais e religiosas. O envolvimento da narradora com pessoas de diferentes culturas e religiões causa-lhe, por vezes, uma crise religiosa, como é possível observar na passagem a seguir:

No dia em que me mudei para a loja, eu vivia uma situação que acabou me acompanhando pelo resto da vida, mesmo depois de voltar à África: eu não sabia a quem pedir ou agradecer acontecimentos. Se não tivesse saído de África, provavelmente teria sido feita vodúnsi pela minha avó, pois respeitava muito os voduns dela. Mas também confiava nos orixás, herança da minha mãe. Porém, cozinhava na casa de um padre e estava morando em uma loja onde quase todos eram muçurumins. (GONÇALVES, 2019, p. 261)

À mercê das ameaças constantes da sinhá, a protagonista engaja-se em uma cooperativa que tem por finalidade ajudar escravizados a comprarem a liberdade e, por fim, obtém a sua carta de alforria e a do filho. A Oxum de madeira que fora presenteadada por Agontimé tem um papel preponderante no processo, evidenciando que o apego da personagem à crença e às raízes não foram apagados:

Quando fui pegar a Oxum, olhei o chão ao meu redor e ele estava coberto com um pó dourado que tinha caído de dentro da estátua de madeira. Reparei melhor nela e percebi que sua racha tinha aumentado de tamanho e mostrava um grande talho, e era de lá que escorria o pó. Cheguei com ela perto da janela, onde estava mais claro, e percebi que ainda havia muito mais lá dentro. Forcei um pouco a abertura e a estátua se partiu ao meio, deixando que guardava uma verdadeira fortuna. Ouro em pó e pepitas, e também muitas outras pedras de cores variadas, brilhantes, pequenas, parecendo vidrotransparente, tomando conta de todo o oco da estátua, que não era tão pequena. (GONÇALVES, 2019, p.343)

³⁹ Africanos que seguiam a religião muçulmana.

Desde a travessia do Atlântico, ela compreendera que nada seria igual daí por diante. Essa consciência é essencial para as transformações identitárias pelas quais a personagem passa. Segundo Rodrigues,

Para os africanos, por certo, tratou-se de uma experiência marcante, cujas consequências prolongaram-se pelo resto de suas vidas e das de seus descendentes. Ao mesmo tempo em que o tráfico provocou um desligamento dessas pessoas em relação à sua origem (cultural, social, territorial), motivou também a reinvenção de identidades e formas de sobrevivência e solidariedade, o que não se fez sem sofrimento. (RODRIGUES, 2005, p. 11)

A aproximação com os muçurumins faz com que Kehinde tenha um papel importante nas fugas de escravizados. No sítio em que passa a viver com o português Alberto, há um espaço afastado no qual a personagem passa a abrigar escravizados em suas tentativas de fuga. Vanessa Hack Gatelli (2021) argumenta que Kehinde concorda em proporcionar abrigo aos fugitivos não apenas estimulada por Adeola, mas também por possuir, em decorrência de sua vivência como escravizada, “um senso de coletividade, a buscar a liberdade do máximo de pessoas possível” (GATELLI, 2021, p. 58):

Ela assegurou que não havia perigo algum, e eu teria apenas que dar o consentimento e, se possível, ajudar a prover o escravo com o que ele precisasse, roupa e comida, pelo período de dois ou três dias que ele ficaria por lá, enquanto esperava para ser enviado para o verdadeiro destino. Para me convencer, disse que alguém tinha feito isso para o meu amigo, o Francisco. (GONÇALVES, 2019, p. 389-390)

A autora tece, assim, o início do envolvimento de Kehinde com personagens que, de algum modo, representam uma resistência ao sistema escravocrata, como Fatumbi. O espírito ativista da protagonista permeia todo o romance, enaltecendo os feitos daqueles que ousaram se rebelar contra os poderes instituídos elevando-a a participar de lutas pré-abolicionistas na Bahia, como a revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837).

A única fonte histórica sobre a existência de Luísa Mahin é a carta que Luiz Gama enviou ao jornalista Lúcio de Mendonça; contudo, para o historiador João José Reis, ela não comprova a participação de Luísa na insurreição:

O personagem Luiza Mahin resulta, então, de um misto de realidade possível, ficção abusiva e mito libertário. A rigor, o que dela se conhece tem pouca fundamentação histórica. O que mais se aproxima da história é o pouco que sobre ela escreveu o filho Luiz Gama. Do que este revelou, o envolvimento da mãe em 1835 é até possível, embora os documentos sobre a revolta não o confirmem e indiquem como altamente improvável seu papel de liderança. (REIS, 2003, p. 303)

Ao abraçar o relato autobiográfico do poeta, Ana Maria Gonçalves ficcionaliza as

ações que culminaram na rebelião que resultou em grande tragédia para os negros escravizados:

O plano era simples, e como éramos muitos, fomos divididos em dois grupos, sendo que em diversos pontos de São Salvador havia mais grupos sendo preparados. Às quatro horas da manhã, todos deveriam sair às ruas ao mesmo tempo e atacar pontos estratégicos da cidade, pegando de surpresa os guardas que estariam de plantão durante a madrugada. Contávamos ainda com a boa notícia de que muitos deles tinham ido para Itapagipe, onde estava acontecendo a festa de Nossa Senhora da Guia. A festa do Senhor do Bonfim tinha sido realizada dois domingos antes, mas as celebrações só terminavam com a festa de Nossa Senhora da Guia e de São Gonçalo do Amarante, muito frequentada pelos brancos, e boa parte da população estava lá, veraneando ou festejando. O horário também era importante, porque às quatro da madrugada os escravos começavam a sair de casa para buscar água nas fontes, e os muçurumins contavam com a adesão dos que ainda não sabiam de nada, principalmente dos escravos de dentro de casa, mais difíceis de serem avisados. Os aguadeiros envolvidos tratariam de fazer as convocações, e também eram eles que levavam boa parte das armas, escondidas dentro dos potes usados para carregar água. Eu estava muito confiante, como todas as pessoas dentro da loja, e só esperava não ter que matar ninguém, o que seria difícil, pois a ordem era acabar com qualquer pessoa que tentasse nos impedir de seguir adiante, fosse ela branca, preta, liberta, escrava, mulata, homem, mulher, velho ou criança. Quem não estava a favor da rebelião estava contra, e por isso não merecia viver as conquistas que ela nos proporcionaria. Devíamos evitar os prédios ocupados por soldados e só atacar aqueles que nos atacassem, porque eles eram mais bem armados que nós, que tínhamos muitos facões e espadas e pouquíssimas armas de fogo. O grupo também deveria se manter unido, porque assim um protegia o outro, e um bando causava mais temor que um indivíduo. Eu estava ansiosa, querendo que tudo começasse e terminasse logo, e o Fatumbi achava que no meio do dia já teríamos feito o que fosse possível em São Salvador e estaríamos na região de Itapagipe, onde todos os grupos se reuniriam para seguir até o Recôncavo. Depois de nos juntarmos aos pretos das principais cidades do Recôncavo, já estaríamos em maior número que a polícia, e mais bem armados, porque não deveríamos deixar uma só arma pelo caminho, de qualquer tipo. (GONÇALVES, 2019, p. 520-521)

Conforme André Rodrigues Santos nos faz lembrar,

A Revolta dos Malês foi um levante de negros islamizados composta por libertos e escravizados que ocorreu na madrugada do dia 24 para 25 de janeiro de 1835. O intuito principal era a libertação dos homens e mulheres, de origem africana, em condição de servidão compulsória e consequente introdução do islamismo como religião oficial da Província Baiana, no século XIX, através da implantação de um Califado na cidade de Salvador (SANTOS, 2020, p. 328).

Apesar de desejar a liberdade dos negros escravizados, Kehinde tem dúvidas não apenas em relação à sua participação no movimento, mas também quanto às consequências dele:

À medida que se aproximava do fim do ano, eu me questionava se devia mesmo participar da rebelião, se não havia outra maneira de conseguir a liberdade, pois era triste saber que muita gente ia morrer, inclusive os pretos que não quisessem aderir. Eu morrer ou sofrer as consequências de um governo dos muçumirins, e eu não

tinha certeza se eles estavam preparados ou se apenas pensavam em vingança por causa das humilhações que sofriam. (GONÇALVES, 2019, p. 503)

Gatelli argumenta que a decisão da protagonista de participar da revolta é fruto da ira: “Essa raiva toda em relação aos senhores brancos é plenamente justificável, considerando a condição de cativos em que Kehinde e seus colegas de senzala se encontravam. Kehinde sabe que a luta contra eles deve ser coletiva, e não individual”(GATELLI, 2021, p. 56):

Um de nós que destoasse, que afrontasse mesmo sem ter essa intenção, seria castigado e tratado com toda a raiva acumulada. Mas era o que dava vontade de fazer, pois eu percebia que em nós a raiva era ainda maior, era imensamente maior que a distância do Brasil até a África, algo que pelo qual nem valia a pena se rebelar e descontar apenas naqueles brancos que estavam na nossa frente armados e com seus capangas, entre os quais havia inclusive alguns que já tinham sido escravos e que, depois de forros, se faziam de maiorais. (GONÇALVES, 2019, p. 148)

Os negros são massacrados e, em meio à luta, Fatumbi— que, ao longo do romance, surge como uma espécie de braço-direito da protagonista— é assassinado. O envolvimento de Kehinde nas revoltas ocorridas em Salvador faz com que ela se afaste da cidade e, nesse meio tempo, o português com quem ela havia tido seu segundo filho, Omotunde— a quem a narrativa é dirigida—, vende a criança para saldar suas dívidas de jogo.

O restante do romance gira em torno da busca do filho perdido. Aos poucos, Kehinde vai encontrando pistas do paradeiro de Omotunde e segue em seu encalço. Zildemar Alves Santos (2021, p. 62) chama a atenção para o fato de que, quando ela embarca para o Rio de Janeiro, ponto de partida de sua busca, ela precisa “ser ‘reescravizada’ para poder viajar, já que existia uma lei⁴⁰ que proibia o tráfico de escravos e o desembarque de libertos no país”. Em seus deslocamentos pelo Rio de Janeiro, Santos, São Paulo e Campinas, ela entra em contato com outras etnias, diferentes dos fon, eve e iorubá, que predominavam na Bahia. Dotada de uma extraordinária capacidade de adaptação e de persistência, Kehinde enfrenta todo tipo de adversidade. Finalmente, sem sucesso e oprimida pela sensação de culpa, ela retorna a Salvador, de onde decide voltar à África:

Na manhã seguinte, fui até o cais e pedi para falar com o capitão do Sunset, um inglês, dizendo que gostaria de voltar para a África e poderia pagar a viagem, e ele me informou dos documentos que eu precisava, que pedi ao doutor José Manoel para providenciar. De início ele achou que eu estava brincando, mas logo se convenceu e pediu à sinhazinha que conversasse comigo e me alertasse de que, saindo do Brasil, eu nunca mais poderia voltar. Eu sabia disso, e era a única coisa que me preocupava, mas também sabia que, com algum dinheiro e usando os mesmos artifícios dos homens que faziam entrar escravos mesmo sendo proibido, conseguiria desembarcar em qualquer porto que quisesse. (GONÇALVES, 2019, p. 728-729)

⁴⁰ Trata-se da Lei de 7 de novembro de 1831, também conhecida como “Lei Feijó”.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), os africanos libertos no Brasil eram considerados apátridas. Indesejados, por serem considerados uma ameaça ao sistema escravista, não tinham direitos de cidadãos e nem privilégios como estrangeiros. É nesse contexto que se delinea o retorno da protagonista ao continente africano.

Os sinais do seu hibridismo cultural e identitário são representados pelos objetos que leva consigo, resquícios dos múltiplos encontros interculturais:

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 (GONÇALVES, 2019, p. 730).

Durante a viagem, ela se envolve amorosamente com John, um comerciante nascido em Serra Leoa, e desembarca grávida. Em sua segunda travessia do Atlântico, Kehinde se vê prisioneira da mesma aflição que a acompanhara quando foi capturada:

Saí de São Salvador a vinte e sete de outubro de um mil oitocentos e quarenta e sete e desembarquei em Uidá a vinte e dois de novembro, no mesmo local de onde tinha partido trinta anos antes. As situações eram distintas, mas o medo era quase igual, medo do que ia acontecer comigo dali em diante. É claro que os motivos também eram diferentes, porque naquela volta eu seria a única responsável pelo meu destino, e na partida tudo dependia daqueles que tinham me capturado. Eu não me lembrava muito bem da África que tinha deixado, portanto, não tinha muitas expectativas em relação ao que encontraria. Ou talvez, na época, tenha pensado isso apenas para me conformar, porque não gostei nada do que vi. Nem eu nem os companheiros de viagem que estavam retornando, como o Acelino e o Fortunato, que se lembravam de um paraíso, imagem bem distante da que tínhamos diante de nós. (GONÇALVES, 2019, p. 731)

Na África, ela passa por um novo estranhamento em relação à própria identidade, não só porque os retornados são tratados como “brasileiros”, mas principalmente, porque percebe em si mesma a ausência de um elo efetivo de pertencimento. Embora ainda procure cultivar suas crenças, observando o que a avó lhe ensinou, sente que já não é a mesma pessoa que dali partira. Ela se estabelece em sua terra natal como uma mulher de negócios e, nessa condição, percebe a inadequação do seu nome africano:

Então fiquei sendo Luísa Andrade da Silva, a dona Luísa, como todos passaram a me chamar em África, os que já me conheciam e não estranharam a mudança, e os que me conheceram a partir daquele momento. Alguns também me chamavam de sinhá Luísa, a maioria dos retornados, e eu achava muita graça nisso, principalmente quando, ao tomar conhecimento, a sinhazinha passou a me chamar assim nas cartas, de brincadeira. (GONÇALVES, 2019, p. 789)

Os nomes dados aos filhos gêmeos que tem com John são também traços do processo de aculturação pelo qual Kehinde passou. Contrariamente à sua decisão de conservar o nome africano, só usando o nome em português quando lhe convinha, ela opta por dar-lhes nomes comuns no Brasil, para onde pensa em retornar algum dia. Assim, a menina é denominada Maria Clara, em homenagem à sinhazinha, e o menino, João em uma dupla homenagem, ao John e ao padre Heinz:

Mas eu não queria dar nomes africanos para meus filhos, pois gostava mais dos nomes brasileiros, achava bonito o modo de dizer. Isso também contradizia o que eu pensava antes, quando não quis ser batizada para conservar meu nome africano, usando o nome brasileiro somente quando me convinha. Mas naquele momento, vendo a situação em Uidá e, pelo jeito, em vários lugares da África, um nome brasileiro seria muito mais valioso para meus filhos. Eu também ainda pensava em talvez voltar para o Brasil, e os nomes facilitariam a vida deles, não seriam tão diferentes, apesar de nascidos em África. (GONÇALVES, 2019, p. 766- 767)

Kehinde também percebe uma mudança de comportamento em outras pessoas que haviam sido escravizadas como ela e que igualmente retornaram à África, pois

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 a terra, negava esses costumes. (GONÇALVES, 2019, p. 757)

Na África, ela encontra muitos retornados que desejariam estar de volta ao Brasil, ainda que na condição de escravizados. Muito embora não deseje isso para si, ela também almeja o retorno e não só pela sua ânsia de encontrar o filho que lhe foi tirado. Como Bernd (2012) sinaliza, o Brasil se tornou para Kehinde o país de adoção. Isso se torna evidente quando, na passagem a seguir, a personagem utiliza o pronome “nós” ao referir-se aos brasileiros:

Aos poucos fui conhecendo Uidá e ficando com mais e mais saudades da Bahia e de São Sebastião. Nela moravam alguns africanos que geralmente trabalhavam com comércio, mas a grande maioria morava nos campos e só ia à cidade quando tinha alguma coisa para vender, fruto das pequenas plantações ou de pastoreio [...] Eu tinha vontade de ensinar a eles a maneira como vivíamos, como nos vestíamos, como cuidávamos das nossas casas, como comíamos usando talheres, e até mesmo ensinar a ler e a escrever, que eu achava importante. Mas a maioria dos brasileiros não pensava assim, principalmente os que não tinham encontrado suas famílias ou tribos, destruídas nas tantas guerras que aconteciam em África. (GONÇALVES, 2019, p. 756)

Registros históricos atestam que quando os ex-escravizados alforriados no Brasil ou seus descendentes voltavam para o Benim buscavam o acolhimento de Francisco Félix de Souza, que, paradoxalmente, foi o principal traficante de escravizados brasileiro. Em torno da residência dele formou-se uma comunidade “brasileira” (LAW, 2002). Curiosamente,

comerciantes portugueses, de escravos ou não, também eram considerados brasileiros, junto com suas mulheres africanas ou retornadas e seus filhos mulatos, legítimos ou não. Alguns capitães de navios de qualquer nacionalidade, desde que falassem português, também eram considerados brasileiros, assim como os escravos africanos que pertenciam a essas pessoas e aprendiam os hábitos dos brancos, todos eram considerados brasileiros. (GONÇALVES, 2019, p. 773)

Um aspecto contraditório na reconfiguração identitária de Kehinde é o fato de ela associar-se a John na venda de armas para o rei Guezo, mesmo sabendo que estaria colaborando com o tráfico negreiro, do qual ela mesma tinha sido vítima:

Às vezes eu ficava um pouco constrangida por me relacionar com mercadores de escravos, mas logo esquecia, já que aquele não era problema meu. Eu não conseguiria resolvê-lo mesmo se quisesse, e também não poderia ficar com muitos escrúpulos depois de fornecer armas para o rei Guezo, sabendo que seriam usadas em guerras que fariam escravos, quase todos mandados para o Brasil. Muitas vezes vi passar os exércitos tribais ou os reais, indo para as guerras ou voltando delas. Como bem dizia o Fatumbi, infelizmente a vida era assim mesmo e cada um que cuidasse de si, já que diretamente eu não estava fazendo mal a ninguém. Se eu não vendesse as armas, outras pessoas venderiam e as guerras iam continuar existindo, como sempre tinham existido. Eu só não tinha coragem de comprar e vender gente, porque já tinha sentido na pele como era passar por tal situação, embora muitos retornados fizessem isso sem remorso algum. Mas o comércio com armas, que só era menos lucrativo que o de escravos, eu e o John fizemos por um bom tempo, enquanto buscávamos outros tipos de negócio. (GONÇALVES, 2019, p. 771)

Posteriormente, a protagonista dedica-se à construção de casas com sobrado no estilo das que existiam em Salvador: “Mandei construir um escritório de dois andares no centro de Uidá, também com jeito de sobrado da Bahia, onde coloquei uma placa informando que ali era a sede da Casas da Bahia.” (GONÇALVES, 2019, p. 862). Como Laís Maíra Ferreira e Divanize Carbonieri (2019) nos fazem lembrar,

é certo que nem todos que conseguiram voltar à África, voltaram cheios de bens. Mas é certo que muitos daqueles que conseguiriam voltar, ajudaram a reestruturar os países africanos. Restabelecendo-se em Uidá, Kehinde, por exemplo, passou a construir casas e, assim, a movimentar a economia da cidade. (FERREIRA E CARBONIERI, 2019, p. 147)

Com base no exposto, podemos verificar que Kehinde tem sua identidade reconfigurada pela negociação entre diferentes culturas a que foi exposta, mas os anos em que

viveu em solo brasileiro foram, em grande parte, responsáveis pela mulher na qual ela se tornou.

Segundo Halbwachs, “É a partir da experiência de pertencer a um grupo, e na base do ensino recebido de outros, que a memória individual toma posse de si mesma” (HALBWACHS *apud* RICOUER, 2008, p. 130). Há, assim, uma relação indissolúvel entre memória, identidade e pertencimento. A memória da narradora deriva de sua experiência pessoal, mas também da memória coletiva, da tradição de seu povo, dos relatos que lhe foram passados pela avó ainda no navio negreiro.

O hibridismo identitário de Kehinde é resultado de sua vivência no Brasil, local onde seu filho provavelmente está e do qual guarda fortes lembranças. Mesmo com o sucesso dos seus negócios, ela não se sente vinculada ao continente africano por laços de pertencimento. A África ancestral, cuja tradição lhe fora passada pela avó, não corresponde à cidade de Uidá que ela encontra em seu retorno. Além disso, a busca do filho, os sucessivos deslocamentos e contatos com pessoas de diferentes culturas a transformaram ao ponto de não se sentir efetivamente pertencente a lugar nenhum. Em cada lugar que passou foi obrigada a negociar transitoriamente a sua identidade, segundo o modo como foi representada e interpelada (HALL, 2003).

Como sujeito da diáspora, ela tem urgência de narrar os eventos que se sucederam, para que sua memória possa ser transmitida a futuras gerações. Esse tipo de relato remonta à tradição dos *griots*⁴¹, a uma forma de perpetuar o passado e a ancestralidade para que a memória de um povo sobreviva.

O romance deixa em aberto a realidade da terceira travessia do oceano empreendida pela personagem já idosa e cega, que tanto pode ser real como imaginária. De concreto, apenas o fato de que ela sabe que o reencontro é impossível, pois sente que sua partida para o Orum dar-se-á quando terminar de narrar a sua história, na esperança de que seja lida pelo herdeiro do relato, seu filho desaparecido. A narrativa constitui um pedido de desculpas, mas é também uma forma de a narradora perdoar a si mesma.

Para Thayza C. Rossini,

o modo como a trama literária se desenvolve e a representação da personagem é estabelecida nos induz a acreditar que *Um defeito de cor* (2011) quebra a expectativa do leitor que, ao buscar a representação de uma personagem escravizada nos moldes

⁴¹ “Os griots “são anciãos responsáveis por transmitir aos mais novos as memórias do povo, da comunidade, por meio da narração de histórias. Essa questão da idade é importante, pois a idade avançada, a velhice, é uma das características mais relevantes de um griot, visto que um narrador de memórias precisa ter, antes de tudo, memórias para narrar [...]” (FERREIRA, p. 4, 2012).

comumente encontrados na literatura, depara-se com uma personagem nova, diferenciada, que contraria os modelos estereotipados produzidos por um discurso masculino eurocêntrico. (ROSSINI, 2014, p. 24)

De fato, a narrativa memorialística de *Um defeito de cor* assemelha-se em muitos aspectos às *slave narratives*, mas delas se distancia ao desenvolver-se como umaneonarrativa de escravidão. Ela se apropria de eventos e personagens históricos para tecer uma biografia possível de uma ex-escrava cuja existência é revestida de mistério. Ao fazê-lo, promove uma reflexão sobre o passado e o presente, uma vez que, no mundo contemporâneo, os afrodescendentes ainda lutam para superar barreiras que derivam da cor de sua pele.

Em relação ao diálogo entre ficção e história em *Um defeito de cor*, não há consenso entre os críticos, uma vez que alguns o consideram um romance histórico (SANTOS; RODRIGUES, 2020; SANTOS, 2018), outros, o veem como metaficção historiográfica (DUARTE, 2009; GOMES, 2019) e uns poucos evitam a classificação, simplesmente se referindo à obra como ficção histórica (GATELLI, 2021). Zilá Bernd (2014), de maneira ímpar, se refere à obra como romance memorial.

Ao vincularmos o romance à vertente literária denominada neonarrativa de escravidão “contemporânea”, evidenciamos o fato de que as primeiras neonarrativas, surgidas nos anos de 1960, tinham, de fato, uma perspectiva revisionista da história, entretanto, a partir de *Beloved*, de Toni Morrison (1987), as neonarrativas passaram a adotar também estratégias compatíveis com uma ótica pós-moderna, aproximando-se, assim, do que Hutcheon (1991) denominou metaficção historiográfica.

Em nosso ponto de vista, em *Um defeito de cor* há recursos estilísticos da metaficção historiográfica, como a ótica ex-cêntrica, ou seja, dos sujeitos marginais e outrora silenciados pela História; a leitura crítica do passado sob um olhar analítico do presente, que nos faz refletir sobre as consequências da escravidão no mundo contemporâneo; bem como o uso da intertextualidade, de modo a ensejar uma visão crítica da historiografia e da própria literatura, pondo em xeque a história oficial e evidenciando o modo como a literatura, por muito tempo, ajudou a sedimentar as assimetrias sociais.

O doloroso relato de Kehinde, do qual somos testemunhas solidárias, é uma escrita sobre a cicatriz do trauma (BERND, 2012), mas, antes de tudo, constitui uma recusa ao apagamento do arquivo do mal, à denegação e ao esquecimento do genocídio.

3.3 *O caminho de casa: saga familiar afrodiaspórica*

O romance *O caminho de casa* (2016) narra a trajetória de duas meias-irmãs, Esi e Effia, e de seus descendentes ao longo de sete gerações. A obra se divide em duas partes, cada uma com sete capítulos, cujos títulos são os nomes dos personagens.

Embora Esi e Effia sejam irmãs por parte de mãe, elas nunca se encontraram. Ambas são filhas de Maame, uma mulher da etnia axânti que fora capturada e escravizada pelos fantis, que viviam na zona costeira do sul de Gana, passando a pertencer ao grande homem Cobbe Otcher, que a violentara. Como resultado do estupro, Maame engravidou e deu à luz Effia. O dia do nascimento da menina foi marcado por um grande incêndio:

NA NOITE EM QUE Effia Otcher nasceu, no calor almiscarado da terra dos fantis, um incêndio varria a floresta bem na frente do compound de seu pai. O fogo avançava rápido, abrindo caminho por dias a fio. Alimentava-se do ar. Dormia em cavernas e se escondia em árvores. Ele queimava, lançando chamas para o alto e para todos os lados, alheio à devastação que deixava para trás, até que chegou a uma aldeia axânti. Lá, ele sumiu, unindo-se à noite. (GYASI, 2017, p. 13)

O incêndio fora causado por Maame, que ateara fogo na floresta para fugir. Naquele dia, Cobbe teve um presságio: “ele soube que a lembrança do fogo que queimou e depois fugiu atormentaria ele, aos seus filhos e aos filhos dos seus filhos por todo tempo até que sua linhagem perdurasse” (GYASI, 2017, p. 13). Com o desaparecimento de Maame, ele entregou Effia à Baaba, sua primeira esposa para que a criasse. Entretanto, a mulher não suportava a criança e a maltratava.

Quando Effia se tornou adolescente, o pai decidiu casá-la com Abeeku Badu, que era o próximo na sucessão para ser o chefe da aldeia, mas ele só poderia formalizar o casamento depois que ela tivesse menstruado. Ciente de que Effia ansiava pelo casamento, Baaba interfere, fazendo com que a menina oculte o fato de que já estava apta, e negocia o casamento dela com um oficial britânico, James Collins, em troca de 30 libras de entrada e 25 xelins por mês em mercadorias comercializáveis, como um presente para a família da noiva. Embora Cobbe estivesse contrariado com o arranjo, Baaba o convenceu afirmando que a jovem tinha sido amaldiçoada pelo fogo do incêndio, como mostra o trecho a seguir:

Havia uma capela no térreo, e ela e James Collins foram casados por um sacerdote que pedira que Effia repetisse palavras cujo significado ela não sabia numa língua que não entendia. Não houve dança, nem banquete, nem cores vivas, cabelos untados, nem velhas com os seios nus e enrugados jogando moedas e agitando

lenços. Nem mesmo a família de Effia compareceu, porque Baaba convencera a todos de que a garota era de mau agouro e ninguém mais quis ter qualquer contato com ela. Na manhã em que ela partiu para o castelo, Cobbe lhe deu um beijo no alto da cabeça e acenou em despedida, sabendo que o presságio da dissolução e destruição da linhagem familiar, o presságio que ele tivera na noite do incêndio, começava ali, com sua filha e o homem branco. (GYASI, 2017, p. 32)

É importante ressaltar o fato de que as esposas de oficiais britânicos muitas vezes eram forçadas a mudar de nome, pois os soldados não conseguiam pronunciar seus nomes na língua ganesa. Além de se casarem com mulheres das diferentes etnias para manter a relação com os locais, eles as privavam de sua própria identidade, o que foi o caso de Eccoah:

—Meu marido não consegue pronunciar meu nome direito. Ele quer me chamar de Emily — disse Eccoah. —Se ele quer te chamar de Emily, deixa —disse Adwoa. Delas quatro, ela era rapariga havia mais tempo e sempre dava suas opiniões com liberdade e em voz alta. Todo mundo sabia que seu marido praticamente a idolatrava. —Melhor isso que ouvi-lo assassinar sua língua materna o tempo todo. (GYASI, 2017, p. 23)

Joana Maria Cañellas i Bosch (2018) afirma que os casamentos com oficiais britânicos eram também uma forma de escravidão, pois as mulheres eram separadas de suas famílias e viviam nos castelos. Além disso, tinham que assumir um papel de esposa que não fazia parte de sua cultura:

Esse tipo de negócio era semelhante à escravidão no sentido de que os membros da família estavam separados. Jovens mulheres eram tiradas de suas famílias como uma maneira de os colonizadores garantirem a lealdade da tribo; as meninas eram forçadas a se casar com homens brancos e, portanto, forçadas a adotar uma nova identidade como esposas negras. (CAÑELLAS I BOSCH, 2018, p.6, tradução nossa⁴²)

No Castelo, Effia descobre que, nos calabouços, vivem mulheres que foram tiradas de suas respectivas aldeias para serem escravizadas. Quando ainda estava prometida a Abeeku Badu, o filho de Baaba, Fiifi, lhe contara que seu noivo havia feito uma aliança com uma das mais poderosas aldeias axânti para vender seus escravizados, e, provavelmente, essas mulheres haviam sido sequestradas e escravizadas. Tratadas como animais, elas estavam à mercê da violência dos soldados:

— Meu marido sobe dos calabouços fedendo como um bicho morto — disse Eccoah, baixinho.
Todas desviaram o olhar. Ninguém jamais mencionava os calabouços.

⁴² O texto em língua estrangeira é: “*This kind of business was similar to slavery in the sense that family members were separated. Young girls were taken from their families as a way for the colonizers to ensure the loyalty of the tribe; the girls were forced to marry white men and thus forced to adopt a new identity as black wives*”.

— Ele chega cheirando a fezes e podridão, e olha para mim como se tivesse visto um milhão de fantasmas e não soubesse dizer se eu sou um deles ou não. Eu digo a ele que precisa se lavar antes de tocar em mim, e às vezes ele faz isso. Mas às vezes ele me empurra para o chão e me penetra como se estivesse possuído. (GYASI, 2017, p. 43-44)

Nesses calabouços, se encontrava Esi, a meia-irmã de Effia. Quando Maame escapou no meio do fogo encontrou acolhida em uma aldeia axânti e se tornou a terceira esposa do melhor dos guerreiros, Kwame Asare. Esi teve uma infância feliz e era muito mimada pelo pai. Desde pequena, ela sempre ficava impressionada com o espólio de guerra, pois as aldeias estavam quase sempre em conflito umas com as outras, porém o que mais chamava a sua atenção era os escravizados:

Quando Esi completou doze anos, sua pequena aldeia já tinha vencido mais de cinquenta e cinco guerras sob a liderança de Grande Homem. Os despojos dessas guerras podiam ser vistos quando os guerreiros os traziam para casa, ouro reluzente e tecidos coloridos em grandes sacos pardos, escravos em jaulas de ferro. Eram os escravos que deixavam Esi mais fascinada, porque, depois de cada captura, eles eram expostos no centro da praça da aldeia. Qualquer um podia passar e olhar para eles, em sua maioria jovens guerreiros viris, mas, às vezes, mulheres e seus filhos. Alguns desses prisioneiros eram tomados pelos habitantes da aldeia como escravos, criados e criadas, para cozinhar e se encarregar da limpeza; mas logo eles eram numerosos demais para ser mantidos e era preciso lidar com o excesso.

— Mama, o que acontece com todos os prisioneiros depois que saem daqui?

— Esi perguntou a Maame quando passavam pela praça numa tarde, com um cabrito, seu jantar, vindo atrás delas preso a uma corda.

— Isso é conversa de menino, Esi. Você não precisa pensar nisso — respondeu a mãe, desviando os olhos. (GYASI, 2017, p. 58)

Seu pai insistiu para que Maame tomasse uma das meninas como criada e ela escolheu uma menina de pele muito escura a quem chamou de Abronoma, Pequena Pomba. A garota não tinha habilidade para os serviços domésticos e foi severamente punida por isso. Com pena, Esi aproximou-se dela, tentando fazê-la entender que o pai a castigara para não perder a autoridade diante da aldeia. Revoltada, Abronoma revela o segredo de Maame:

— Sua mãe foi escrava de uma família fanti. Ela foi estuprada pelo senhor porque ele também era um Grande Homem, e os grandes homens podem fazer o que bem entenderem, para que não pareçam “fracos”, não é? — Esi desviou o olhar, e Abronoma prosseguiu, num sussurro: — Você não é a primeira filha que sua mãe teve. Ela teve outra antes de você. E na minha aldeia nós temos um ditado sobre irmãs separadas. Elas são como uma mulher e a imagem do seu reflexo, condenadas a ficar cada uma de um lado do lago. (GYASI, 2017, p. 64-65)

Esi buscou aproximar-se de Abronoma, não apenas na tentativa de saber mais sobre sua mãe, mas também por piedade da menina. Esta lhe pede para avisar ao seu pai onde está. Em sua inocência, ela atende ao pedido dando início à derrocada da própria aldeia:

A aldeia de Esi nunca tinha sido atacada durante seu tempo de vida. Toda a luta se dava longe de casa. Grande Homem e os outros guerreiros invadiam aldeias próximas, devastando a terra, às vezes pondo fogo no capim, para que as pessoas de três aldeias adiante vissem a fumaça e soubessem que os guerreiros tinham vindo. Mas, dessa vez, as coisas foram diferentes [...] A mãe de Esi agarrou a mão da filha e pôs alguma coisa nela. Era uma pedra negra, cintilando com ouro. Lisa, como se tivesse sido esfregada cuidadosamente por anos para conservar sua superfície perfeita.

— Guardei isso para você — disse Maame. — Eu queria te dar no dia do seu casamento. Eu... eu deixei uma parecida para sua irmã. Eu a deixei com Baaba depois que comecei o incêndio.

— Minha irmã? — perguntou Esi. Então, o que Abronoma disse era verdade. Maame balbuciava palavras sem sentido, palavras que nunca tinha pronunciado antes. Irmã, Baaba, incêndio. Irmã, Baaba, incêndio. Esi queria fazer mais perguntas, mas o barulho lá fora estava ficando mais forte, e os olhos da mãe estavam ficando sem expressão, de algum modo se esvaziando de alguma coisa. Esi olhou então espantada para a mãe e foi como se a estivesse vendo pela primeira vez. Maame não era uma mulher inteira. Grandes pedaços do seu espírito estavam faltando. E por mais que ela amasse Esi, e por mais que Esi a amasse, naquele momento, as duas souberam que o amor jamais devolveria o que Maame tinha perdido. E Esi soube também que sua mãe ia preferir morrer a mais uma vez fugir correndo para dentro da floresta; morrer a ser capturada; morrer, mesmo que isso significasse que, com sua morte, Esi herdaria aquela indescritível sensação de perda, descobriria o que era não ser inteira. (GYASI, 2017, p. 68-70)

Maame morre no *compound* em chamas e Esi é capturada pela tribo fanti e levada para ser escravizada. Entre os captores, estão Abeku e Fiifi.

Logo no início do capítulo, há uma breve descrição do calabouço onde Esi é aprisionada e que abriga as escravizadas de forma desumana:

O CHEIRO ERA INSUPORTÁVEL. No canto, uma mulher chorava tanto que parecia que seus ossos iam se quebrar com as convulsões. Era isso o que eles queriam. O bebê tinha se sujado, e Afua, sua mãe, não tinha leite. Ela estava nua, a não ser pelo trapinho que os mercadores lhe deram para limpar os mamilos quando vazassem; mas eles tinham se equivocado. Se não havia comida para a mãe, não haveria alimento para o bebê. O bebê logo começaria a chorar, mas o som seria absorvido pelas paredes de barro, incorporado aos gritos das centenas de mulheres que o cercavam. [...] Esi estava no calabouço das mulheres no Castelo de Cape Coast havia duas semanas. Passou ali o seu aniversário de quinze anos. No seu aniversário de catorze anos, ela estava no coração da terra axânti, no *compound* do seu pai, o Grande Homem [...] (GYASI, 2017, p. 27)

No castelo de Cape Coast, Esi não tem apenas de lidar com a circunstância da escravidão, pois é estuprada e passa a entender que, para os brancos, ela é apenas um corpo a ser usado e descartado:

Ele a pôs sobre um encerado dobrado, abriu-lhe as pernas e a penetrou. Ela deu um grito, mas ele lhe tapou os lábios com a mão. Depois, enfiou os dedos na sua boca. Mordê-los parecia que lhe dava prazer, e ela parou [...] Quando ele terminou, pareceu horrorizado, com nojo dela. Como se fosse dele que alguma coisa tivesse sido tirada. Como se fosse ele que tivesse sido violado. De repente, Esi soube que o soldado tinha feito alguma coisa que até mesmo os outros soldados condenariam.

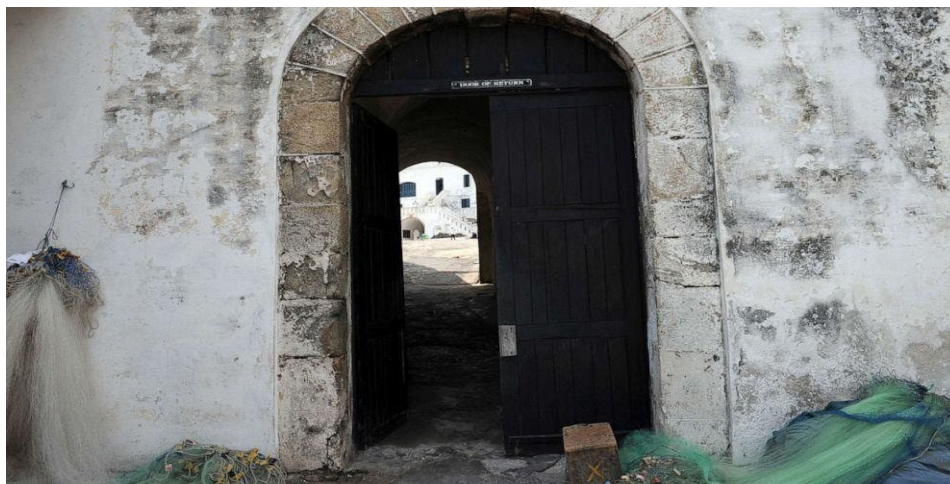
Ele olhava para ela como se o corpo dela fosse uma vergonha para ele. (GYASI, 2017, p. 77)

De acordo com Djamila Ribeiro (2019, p. 38), os corpos negros femininos sempre foram vistos pelo “prisma da exotização”. No romance, conforme mostra a citação, contraditoriamente, as escravizadas despertam atração e repulsa nos homens brancos.

Do calabouço do castelo de Cape Coast, ela é encaminhada ao navio negreiro e passa pela “Porta sem retorno”. Havia tentado, sem sucesso, cavar o chão e pegar a pedra que sua mãe lhe dera antes de morrer e que ela enterrara no calabouço. Sem poder levar com ela essa mínima recordação da sua existência na África, ela é arrastada pela areia até o barco que mudará a sua vida para sempre. Na passagem a seguir, é descrito o sentimento de Esi no momento em que é levada à embarcação:

Eles as levaram para a claridade. O cheiro da água do mar entrou pelo seu nariz. O sabor do sal grudou-se na sua garganta. Os soldados fizeram com que descessem até uma porta aberta, que dava para a areia e a água. E todas começaram a sair por ela. Antes de Esi sair, aquele chamado governador olhou para ela e sorriu. Era um sorriso simpático, compadecido, porém verdadeiro. Mas, pelo resto da sua vida, Esi veria um sorriso no rosto de um branco e se lembraria do sorriso que o soldado lhe deu antes de levá-la para seu alojamento; de como o sorriso de homens brancos significava simplesmente que mais maldade viria com a próxima onda. (GYASI, 2017, p. 42)

Figura 6 - *Door of no return*, Castelo de Cape Coast, Gana



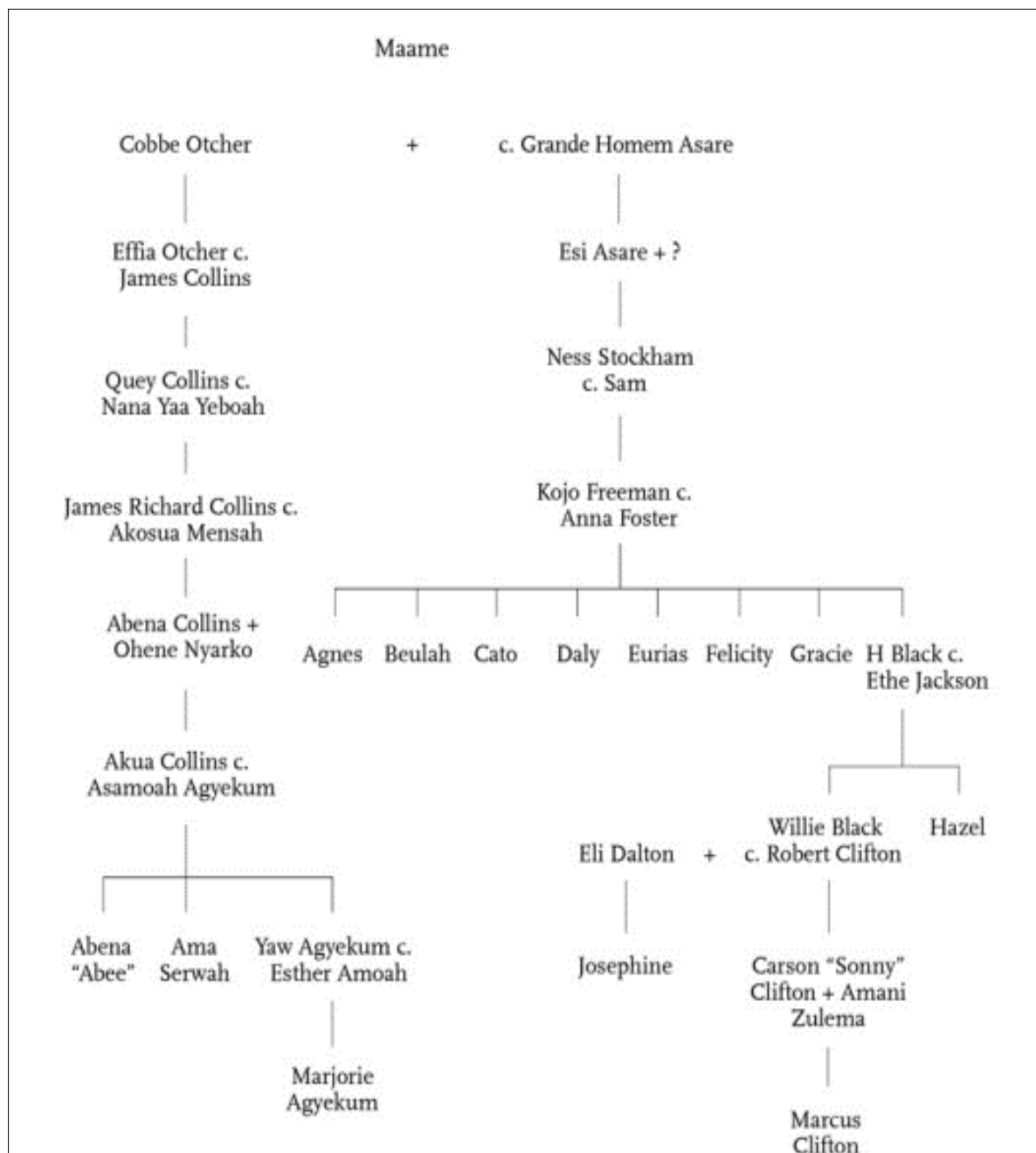
Fonte: <https://abcnews.go.com/International/black-americans-reconnect-roots-emotional-trips-ghanas-door/story?id=76122759>

Tendo apresentado a história de Effia e Esi nos dois primeiros capítulos, que levam seus nomes, os capítulos seguintes são dedicados às sucessivas gerações de descendentes das duas irmãs e se alternam na narrativa.

Os descendentes de Effia se estabelecem na região da colônia britânica de Costa do Ouro — que só conseguiu sua independência da Inglaterra em 1957— e se beneficiam do

tráfico de escravos. Já os de Esi são concebidos nos Estados Unidos e o romance entrelaça a trajetória dos personagens a fatos históricos que dão relevo aos efeitos da escravidão. Cada capítulo contém uma narrativa completa e cabe ao leitor fazer o encadeamento das histórias. Para que o entrelaçamento das linhagens das duas irmãs seja compreensível, antes do primeiro capítulo há uma árvore genealógica, que tem em Maame a sua raiz.

Figura 7 - Árvore genealógica de Maame, conforme a edição de 2017 do romance publicado pela editora Rocco



A estrutura do romance é inovadora se comparada a de outras obras que também são

classificadas como neonarrativas de escravidão. O enfoque transgeracional é intensificado pela inusitada divisão em capítulos. Embora o romance obedeça a uma ordem cronológica, apenas um dos descendentes de Esi e de Effia é escolhido para ser o foco em cada geração e suas histórias são apresentadas alternadamente.

3.3.1 O sujeito diaspórico em *O caminho de casa*

A proposta desta dissertação é analisar a representação dos sujeitos diaspóricos, portanto, abordaremos em particular os descendentes de Esi, que nasceram nos Estados Unidos, e apenas dois dos descendentes de Effia, Yaw e sua filha, a jovem Marjorie, por serem os únicos que emigraram.

Ness é filha de Esi. Trabalhando em uma *plantation* no Alabama, ela se recorda da mãe, uma mulher séria que só contava histórias tristes sobre o “Barco Grande”, o navio negreiro em que viera até os Estados Unidos:

Ness adormecia com as imagens de homens sendo jogados no oceano Atlântico, como âncoras presas a nada: nem terra, nem gente, nem valor. No Barco Grande, Esi dizia, eles eram postos em pilhas de dez pessoas; e quando um homem morria em cima de você, seu peso esmagava a pilha, como cozinheiras esmagando alho. A mãe de Ness, chamada de Cara Amarrada pelos outros escravos porque nunca sorria, costumava contar a história de como tinha sido amaldiçoada por uma Pequena Pombo, muito, muito tempo atrás, amaldiçoada e sem irmã, ela resmungava enquanto varria, deixada sem a pedra da sua mãe. (GYASI, 2017, p. 110-111)

Quando Ness era criança, Esi só se comunicava com ela em *twi*, porém, fora severamente punida por isso. Depois de ser açoitada por cada palavra em *twi* que pronunciava, Esi deu um novo nome à filha:

Ele açoitou Esi cinco vezes para cada palavra em *twi* que Ness disse; e quando Ness, vendo sua mãe ser castigada, ficou apavorada demais para abrir a boca, ele deu cinco açoitadas em Esi para cada minuto de silêncio de Ness. Antes do açoitamento, sua mãe a chamava de Maame, em homenagem à própria mãe, mas o senhor tinha chicoteado Esi por isso também. Ele a tinha chicoteado até ela exclamar “My goodness!” — as palavras lhe escapando da boca, sem que ela pensasse, sem dúvida aprendidas com a cozinheira, que costumava dizê-las para assinalar cada frase. E como essas tinham sido as únicas palavras em inglês que saíram pela boca de Esi, sem ela lutar para encontrá-las, Esi acreditou que o que ela estava dizendo devia ter sido alguma coisa divina, como a dádiva de uma filha. Foi assim que aquele “goodness” virou apenas Ness. (GYASI, 2017, p. 59)

A proibição de falar as línguas africanas, como já foi dito anteriormente, fazia parte de uma estratégia de supressão da identidade imposta aos escravizados, promovendo uma quebra que não iria mais se reconstituir, pois, falar outra língua distanciava mais ainda os escravizados das suas raízes, impedindo a disseminação de traços importantes da memória étnica.

Ness não sabe ao certo sua idade e, na *plantation* do Alabama em que trabalha, ela é bastante reservada e evita interagir com os demais escravizados. Lembra-se de que foi vendida em 1796 e de que sua mãe não esboçou reação alguma, enquanto ela lutava com o homem que viera buscá-la. A “rocha cinzenta do coração da mãe” (GYASI, 2017, p. 111) passara a ser o seu referencial, e ela sempre associaria o verdadeiro amor a um espírito inflexível.

Seu corpo guarda as marcas da violência que sofreu e, por causa delas, não pode trabalhar na casa grande, como podemos ver no fragmento a seguir:

E no instante em que a viu, Susan Stockham caiu desmaiada. Tom Allan só teve tempo de amparar a mulher enquanto gritava para Margaret ir trocar a roupa de Ness de imediato. [...] Ela sabia que eram as cicatrizes intrincadas nos seus ombros nus que tinham assustado a todos eles, mas as cicatrizes não estavam só ali. Não, sua carne marcada era como outro corpo só por si, com a forma de um homem que a abraçava por trás com os braços suspensos em volta do seu pescoço. Elas subiam a partir dos seios, transpunham os montes dos seus ombros e percorriam todo o comprimento altivo das suas costas. Lambiam o alto das nádegas antes de sumir como se fossem nada. Na realidade, a pele de Ness já não era uma pele. Era mais como o fantasma do seu passado, tornado visível, físico. Ela não se incomodava com o lembrete. (GYASI, 2017, p. 115-116)

As marcas foram adquiridas quando ela era escrava de um senhor brutal. Ness chamava a *plantation* de “Inferno” e o senhor de “demônio”. À época, ele a tinha obrigado a casar-se com Sam, um escravizado um tanto rebelde e agressivo, que se recusava a aprender o inglês. Para o senhor, apenas o casamento iria domá-lo. Aos poucos, ela passa a gostar dele e vice-versa.

Por meio dos fragmentos de memória de Ness, o leitor toma conhecimento da sua história. A memória é de suma importância para que ela reviva os momentos que passou na *plantation*. Pierre Nora (1989) afirma que a:

Memória é vida, trazida por sociedades vivas fundadas em seu nome. Mantém-se em permanente evolução, aberta à dialética do recordar e do esquecer, inconsciente das suas sucessivas deformações, vulnerável à manipulação e à apropriação, susceptível de dormência e periodicamente revivida. (NORA, 1989, p. 8)⁴³

⁴³ O texto em língua estrangeira é: “*Memory is life, borne by living societies founded in their name. It*

Em um domingo de Páscoa, Ness estava na igreja batista dos negros e começou a cantar uma canção em twi, chamando a atenção de Aku, que também era da etnia de Esi e estivera no calabouço do castelo de Cape Coast. A mulher lhe disse que tinha levado gente do povo *akan* para a liberdade no norte tantas vezes que tinha conquistado o apelido em twi de *Nyame nsa*, mão de Deus, da ajuda.

Ness e Sam têm um filho, Kojo, e, estimulados por Aku, eles decidem fugir. Entretanto, os planos não saem como esperado. Perseguidos pelo dono da *plantation*, Sam e Ness descem das árvores, para que Ma Aku escape levando o bebê. Ness é brutalmente açoitada e Sam é enforcado:

Ele forçou Ness e Sam a marchar de volta para o Inferno. Quando lá chegaram, todos os escravos foram chamados para o pelourinho. Ele os despiu, amarrou Sam com tanta força que ele não conseguia nem movimentar os dedos, e o fez assistir enquanto Ness ganhava os lanhos que a tornariam feia demais para um dia poder trabalhar numa casa. Quando terminou, Ness estava no chão, com a poeira cobrindo suas feridas. Ela não conseguia levantar a cabeça. Por isso, o Demônio a levantou para ela. Ele a fez assistir. Fez com que todos assistissem: a corda ser trazida, o galho da árvore se curvar, a cabeça se soltar do corpo num piscar de olhos. (GYASI, 2017, p. 135)

Ness é a última da família a permanecer na escravidão. Com a ajuda de Ma Aku, Kojo conquista a liberdade, muito embora ainda tenha que lutar contra o estigma da sua cor. Já adulto, casado e com filhos, ele trabalha nas docas e se revolta ao perceber que, sempre que há algum roubo, os negros são os primeiros a serem reunidos e interrogados. Ele não tem memória da infância, mas

Cada vez que Jo via um escravo em Baltimore, ele via a si mesmo, via o que sua vida teria sido se Ma Aku não o tivesse trazido para a liberdade. Seus documentos de homem livre indicavam que seu nome era Kojo Freeman. Free man. Homem livre. Metade dos ex-escravos de Baltimore tinha esse sobrenome. Repita uma mentira por tempo suficiente e ela se tornará uma verdade. Jo só conhecia o sul pelas histórias que Ma Aku lhe contava; da mesma forma que conhecia sua mãe e seu pai, Ness e Sam. Como histórias e nada mais. Ele não sentia falta do que não conhecia, do que não podia sentir nas mãos ou no coração. (GYASI, 2017, p. 88)

Nicole Bernardi (2022) em sua dissertação de mestrado chama a atenção para o fato de que a memória familiar pode ser transmitida por meio de pessoas que não são membros da família e, no caso de Kojo, em particular, ela é absorvida como parte de uma memória coletiva das agruras da escravidão.

A esposa de Kojo, Anna, está grávida do oitavo filho do casal. As crianças receberam

remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to dormancy and periodically revived".

nomes em ordem alfabética: Agnes, Beulah, Cato, Eurias, Felicity e Gracie; assim, o bebê que iria nascer era chamado de “H”, pois seu nome ainda não tinha sido escolhido.

Anna e Ma Aku trabalham limpando a casa de uma família abolicionista. Certo dia, o Sr. Mathison, patrão de Anna, chama Kojo para alertá-lo sobre uma nova lei que estava sendo criada pelos sulistas e pelo Partido Solo Livre. Com a aprovação da lei seria “exigido que as forças policiais detenham qualquer escravo supostamente fugido no norte, para mandá-lo de volta para o sul, não importa há quanto tempo esse escravo tivesse escapado.” (GYASI, 2017, p. 181). O patrão de Anna fazia questão de chamar Kojo pelo seu nome completo, e não por Jo, como era conhecido:

— Kojo! — disse Mathison, levantando-se para lhe dar um aperto de mão. Uma vez, ele tinha ouvido Ma Aku chamar Jo desse modo e tinha perguntado o que significava. Quando Ma explicou que era o nome axânti para um menino nascido na segunda-feira, Mathison tinha batido palmas, como se estivesse ouvindo uma bonita canção, e insistia em chamar Jo pelo nome completo sempre que o via. “Privar alguém do seu nome é o primeiro passo”, dissera ele, na ocasião, em tom sombrio. Tão sombrio que Jo não tinha considerado prudente perguntar o que estava pensando: o primeiro passo para quê? (GYASI, 2017, p.190)

É de suma importância ressaltar que a perda do nome é impactante para o sujeito em situação de escravidão. Esi colocou o nome de Maame em Ness, como uma homenagem à sua própria mãe, mas foi chicoteada e forçada a batizá-la com um nome mais próximo ao inglês. A privação do nome era imposta aos escravizados como parte do processo de desidentificação que caracterizava a objetificação do negro.

Devido à idade avançada de Ma Aku e à gravidez de Anna, Kojo decide não partir. Kojo e Ma Aku têm documentos falsificados que comprovam que são negros livres, mas ele tem medo de que seus filhos ou esposa sejam capturados e isso o leva a fazer, todos os dias, uma simulação de abordagem de policiais, com o intuito de saber se eles saberiam o que fazer caso viesse a acontecer:

De manhã, antes de Jo e Anna saírem para o trabalho, Jo fazia os filhos ensaiarem como mostrar os documentos. Ele representava o oficial federal, com as mãos nos quadris, indo até cada um deles, até mesmo com a pequena Gracie, e dizendo, com a voz mais severa que conseguia: “Aonde vocês tão indo?” E eles enfiavam a mão no bolso que Anna tinha costurado nos vestidos e nas calças e, sem discussão, sempre em silêncio, empurravam os documentos nas mãos de Jo. (GYASI, 2017, p. 190)

Embora deseje que seus filhos jamais venham a sentir o medo que se apossava dele quando era criança e tinha que “ficar calado, quase sem respirar, debaixo do assoalho de uma casa de quacres, escutando o som do tacão da bota de um caçador de escravos acima”

(GYASI, 2017, p. 190), Kojo sabe que a Lei do Escravo Fugitivo (1850) é uma ameaça concreta, e ela se torna realidade no dia em que Anna não retorna a casa depois do trabalho. Após uma busca desesperada, o Sr. Mathison encontra um menino que afirma ter visto uma mulher grávida ser levada em uma carruagem e Kojo tem a certeza de que Anna fora sequestrada e escravizada. O capítulo termina com uma passagem de tempo de dez anos e os murmúrios de uma guerra que estava por começar.

A história de Kojo focaliza aspectos relevantes da “herança” da escravidão: o estigma imputado aos negros, que eram vistos como ameaça à ordem pública e à moralidade, e a perseguição derivada da Lei do Escravo Fugitivo, que culminou com a captura e escravização de muitos negros que já haviam conquistado a liberdade. O romance mostra que esse estigma não apenas afetou a vida dos descendentes diretos dos escravizados, mas também solidificou uma heteroidentidade (CUCHE, 1999) que ainda hoje está associada aos afrodescendentes. A identidade é sempre definida em termos relacionais e a heteroidentidade tem forte impacto sobre a autoidentidade, ou seja, sobre o modo como os indivíduos se veem.

O filho de Kojo, o bebê que recebe o nome de H, é o personagem que dá sequência à linhagem de Esi. O romance não narra o que ocorreu no lapso de tempo entre o sequestro de Anna e o nascimento de H, mas revela que ele nasceu escravizado e que tinha sido propriedade do dono de uma *plantation* na Geórgia.

H é o único descendente de Esi que foi separado totalmente de sua família, ele não sabe nada sobre seu passado e, assim, não tem como transmitir aos seus descendentes a memória familiar. Embora não tenha conhecimento de sua ascendência, Nicole Bernardi (2022) afirma que:

[...] ele passa por vários acontecimentos que se assemelham àqueles vivenciados por seus antepassados. Dessa forma, sem o conhecimento de H, suas memórias traçam as das gerações passadas de sua linhagem, pois o racismo e a opressão reiterados que caracterizam a sociedade em que H vive, fazem com que ele experimente emoções semelhantes às vividas por Esi, Ness e Kojo em contextos igualmente opressivos. (BERNARDI, 2022, p.33)⁴⁴

A história de H, que é narrada *in medias res*, como as demais, na segunda parte do romance, a partir do momento em que o personagem é preso sob a acusação de ter olhado para uma mulher branca, é temporalmente localizada após a abolição da escravatura, quando

⁴⁴ O texto em língua estrangeira é: “[...] he goes through several events which resemble those experienced by his ancestors. In this way, without H’s knowledge, his memories trace those of the past generations of his lineage because the reiterated racism and oppression characterizing the society in which H lives, cause him to experience emotions similar to those Esi, Ness and Kojo lived in their equallyoppressive contexts”.

as primeiras leis de segregação — denominadas leis Jim Crow⁴⁵ — começaram a surgir. Entretanto, H vive em uma sociedade profundamente racista, que relega os que não são brancos a uma posição social inferior (PRICE, 2015, p. 76). Pela via da memória, o leitor toma ciência de que, depois da abolição, com apenas treze anos, ele caminhara até o Alabama, feliz por poder usufruir a recém-conquistada liberdade, e que, aos dezoito, ele se casara com a jovem Ethe, que, mais tarde, o abandonou ao descobrir que tinha sido traída.

Sem condição de pagar a multa de 10 dólares, H é enviado para trabalhar nas minas de carvão da periferia de Birmingham. Conforme Nicole Bernardi (2022) enfatiza, após a abolição da escravidão, os africanos e seus descendentes começaram a ser punidos por “crimes menores” e sentenciados a cumprir pena de trabalhos forçados (*convict leasing system*), que se tornou o mecanismo efetivo para tentar restituir a subordinação racial (PRICE, 2015, p. 86).

Diante da curiosidade de outros prisioneiros acerca da origem do seu nome, H revela o que aconteceu a Anna: “Meu antigo senhor disse que era assim que minha mãe me chamava. Eles pediram pra ela me dar um nome direito antes de eu nascer, mas ela não quis. Ela se matou. O senhor disse que tiveram que cortar a barriga dela pra me tirarantes de ela morrer” (GYASI, 2017, p. 247).

Quando é solto, nove anos depois, H não tem para onde ir. Andando a esmo, entra em um bar onde encontra uma mulher com quem inicia uma conversa. Ao satisfazer a vontade dela de ver como o seu braço é forte, a manga da camisa deixa entrever as marcas dos açoites e ela se afasta rapidamente:

Ele descobriu que ela se chamava Dinah e morava em Mobile, mas estava visitando uma prima ali em Birmingham, uma mulher muito cristã que não estava interessada em ver a parenta beber. H tinha acabado de pôr na cabeça que ia pedir que ela se casasse com ele quando outro homem veio se unir a eles. — Você parece ser forte pra burro — disse o homem. H fez que sim. — Acho que sou. — Como conseguiu ficar tão forte? — perguntou o homem, e H deu de ombros. — Vamos — disse o homem. — Arregaça essa manga. Mostra esses músculos. H começou a rir. Mas aí olhou para Dinah, e os olhos dela estavam cintilando, como se dissessem que podia ser que ela não se importasse de ver. E ele arregaçou a manga. A princípio, os dois estavam apreciando o que viam, mas então o homem se aproximou. — O que é isso? — disse ele, dando um puxão no lugar em que a manga encontrava as costas de H, até abrir um rasgão no tecido, e a camisa barata se desfazer. — Meu Deus! — disse Dinah, cobrindo a boca. H torceu o pescoço, tentando olhar para suas próprias costas, mas então ele se lembrou e soube que não precisava enxergar. Já tinham se passado quase vinte e cinco anos desde o fim da escravidão; e homens livres supostamente não deveriam ter cicatrizes recentes nas costas, provas de açoitamentos. — Eu sabia! — disse o homem — Eu sabia que ele era um desses

⁴⁵ O termo “Jim Crow”, nascido de uma música popular, referia-se a toda lei (foram dezenas) que seguisse o princípio “separados, mas iguais”, estabelecendo afastamento entre negros e brancos nos trens, estações ferroviárias, cais, hotéis, barbearias, restaurantes, teatros, entre outros.

presidiários de lá das minas. Era impossível ele ser outra coisa! Dinah, não perca mais tempo jogando conversa fora com esse negro! Ela não perdeu. Foi embora com o homem para ficar na outra ponta do balcão. H abaixou a manga da camisa e soube que não poderia voltar para o mundo livre, marcado como estava. Ele se mudou para Pratt City, a cidadezinha constituída por ex-presidiários, tanto brancos como negros. Mineiros condenados que agora eram mineiros livres. (GYASI, 2017, p. 249 – 250)

Em Pratt City, com a ajuda de um ex-companheiro, Joecy, que também foi presidiário em Birmingham, H consegue um emprego em uma mina. A conscientização da exploração que os negros sofrem faz com que ele se filie ao sindicato dos mineiros e se envolva em uma greve por melhores condições de trabalho. Uma carta escrita pelo filho de Joecy promove o reencontro entre H e Ethe. Com ele, se inicia um ideal de resistência e de luta que se propagará nas gerações seguintes.

Segundo Eyerman (2004), a formação da identidade afro-estadunidense ocorreu por meio do trauma da escravidão, que faz parte de uma memória coletiva. Willie, filha de H, exemplifica a afirmação de Eyerman. Pertencente à primeira geração efetivamente livre, após a morte dos seus pais, ela se muda para o Harlem como seu marido, Robert, que, devido ao tom claro de sua pele, podia facilmente passar por branco. Willie se recorda da primeira vez em que o viu:

Willie não era negra como carvão. Tinha visto carvão suficiente na vida para ter certeza disso. Mas, no dia em que Robert Clifton foi com o pai à reunião do sindicato para ouvir Willie cantar, tudo em que ela conseguia pensar era que ele era o garoto negro mais branco que ela já tinha visto. E por ter pensado isso, sua própria pele tinha começado a lhe parecer cada vez mais com a coisa que seu pai trazia das minas para casa, por baixo das unhas, como um pó nas roupas, todo santo dia. (GYASI, 2017, p. 298)

Por meio desses dois personagens, Gyasi traz à baila o tema do “colorismo”⁴⁶ e o quanto os diferentes tons de pele decorrentes da miscigenação afetaram as relações sociais nas comunidades negras. Ao chegar ao Harlem, Willie e Robert começaram a procurar emprego, a fim de que pudessem ter sua própria casa, em vez de viver de favor na casa de um amigo. No artigo “Color in Context: Three Angles on Contemporary Colorism”, Hephzibah V. Strmic-Pawl, Vanessa Gonlin e Steve Garner (2021), discorrem sobre os efeitos devastadores do colorismo dentro e fora das comunidades negras, como, por exemplo, sentenças judiciais mais longas, baixa saúde física e mental, salários mais baixos etc. Esses efeitos são abordados no romance de Gyasi, com ênfase no acesso ao trabalho.

⁴⁶ Termo cunhado por Alice Walker, em 1982, para referir-se aos privilégios obtidos por afrodescendentes de pele clara nas comunidades negras dos Estados Unidos. Para Debora Gabriel (2007), o colorismo é uma forma internalizada de racismo que envolve preconceito, estereótipia e percepções de beleza entre negros.

Na primeira vez em que saem juntos, entram em uma loja em que há um cartaz de oferta de emprego, porém o fato de estar na companhia de Willie faz com que Robert seja praticamente expulso do local. Logo, Robert sai sozinho, corta o cabelo e compra roupas novas com as poucas economias de que dispõem. A partir daí, ele começa a distanciar-se da esposa:

[...] os dois saíam a andar pelo Harlem em busca de trabalho. Robert, com suas roupas elegantes, e Willie, com as dela, simples. Ficar aqui significava que eles já não andavam juntos na calçada. Robert sempre andava um pouco mais à frente, e eles nunca se tocavam. Ela nunca mais chamou seu nome. Mesmo que estivesse caindo na rua, que um homem a estivesse assaltando ou que um carro estivesse vindo atropelá-la, ela sabia que não devia chamar seu nome. Uma vez ela o chamou, Robert se virou, e todos olharam espantados. (GYASI, 2017, p. 309)

Devido ao tom claro de sua pele, Robert obtém o emprego que deseja em Manhattan, enquanto Willie, três meses depois, consegue apenas uma vaga como governanta dos Morris, “uma família negra de dinheiro”, que morava no limite sul do Harlem. Mesmo tendo um bom poder aquisitivo,

A família ainda não tinha se resignado à sua própria negritude e tentava ficar tão perto dos brancos quanto a cidade permitisse. Dali, eles não podiam passar, por sua pele ser escura demais para eles comprarem um apartamento apenas uma rua mais ao sul. (GYASI, 2017, p., 310)

Desde criança, Willie sonhava em ser cantora e, ciente da beleza da sua voz, começa a fazer testes depois do horário de trabalho. Ao tentar conseguir uma colocação em uma casa de show de jazz, sequer tem a permissão para fazer um teste devido à sua cor. Em contrapartida, ela recebe a oferta para trabalhar como faxineira e prontamente aceita, mas diz ao marido que vai fazer horário extra na casa dos Morris.

O relacionamento de Willie e Robert, que começara a se deteriorar com a mudança para o Harlem piora quando Willie passa a trabalhar em dois turnos. Robert praticamente não dorme mais em casa e, nas poucas vezes em que o faz, ele se deita sorrateiro ao lado dela e ela finge que dorme.

Na Jazzing, exclusiva para clientes brancos, Willie leva o lixo para fora, varre e limpa o piso. Um dia, quando entra no banheiro masculino para limpar o vômito de um dos frequentadores, Willie fica frente a frente com Robert e, em seguida, entram dois homens com quem ele trabalha. Ao tentarem tirar proveito de Willie, ela reage e pela aflição de Robert, eles percebem que são casados. Robert é obrigado a beijá-la e a tocá-la, enquanto um deles se masturba. O abuso, que termina com a demissão de Robert, se torna mais doloroso para Willie

por ter sido perpetrado por seu próprio marido e por evidenciar a profundidade de sua marginalização social. Robert é demitido e abandona a família.

O filho do casal, Carson, cujo apelido é Sonny, crescera com uma revolta incontida. No início do capítulo, ele está em uma prisão. Desde criança, sua condição lhe causava revolta, só suplantada pela vergonha que sentia da mãe, pois Willie limpavacasas na região do Upper East Side e sempre levava a própria vassoura para o trabalho

[...] carregando-a de uma estação de metrô para outra, para a rua, para a casa. Quando ele era adolescente, aquela vassoura deixava Sonny para lá de envergonhado, vendo a mãe carregá-la para lá e para cá como uma cruz. Se ela a estivesse carregando nos dias em que o chamava pelo nome enquanto ele jogava com amigos na quadra de basquete, ele a negava como Pedro a Jesus. (GYASI, 2017, p. 361-362)

Na cadeia, ele lê *As almas da gente negra* enquanto espera que Willie pague, mais uma vez, a sua fiança e, cada vez mais, pensa que essa obra explica a razão de ele estar naquela cela. Mesmo sabendo o quanto Willie lutara para criá-lo, Sonny senteria dela, julgando-a culpada por ele não ter um pai, na mesma proporção em que ela sente raiva dele por ele ter se tornado tão ausente para seus próprios filhos quanto Robert. Sonny tem filhos com várias mulheres e elas o procuram para que ajude a sustentar seus filhos. Como ele nunca está em condição de fazê-lo, Willie é obrigada a assumir uma responsabilidade que não lhe cabe.

Sonny trabalha para a Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor e, ao visitar os locais onde os negros estão alojados, sente sua revolta aumentar, porque havia vivenciado o mesmo que eles:

Ele conseguia se lembrar nitidamente de uma vez em que o segundo marido da sua mãe, Eli, foi embora levando junto o aluguel do mês. Sonny carregava a bebê Josephine no colo enquanto eles iam de um prédio a outro, implorando abrigo a qualquer um que se dispusesse a escutar. Acabaram num apartamento com quarenta pessoas lá dentro, entre elas uma idosa doente que tinha perdido o controle do intestino. Todas as noites a velha ficava sentada num canto, tremendo, chorando e enchendo os sapatos com a própria merda. Depois, os ratos vinham comer. Uma vez, quando sua mãe estava desesperada, ela os tinha levado para ficarem num dos apartamentos de Manhattan que ela limpava enquanto a família estava de férias. O apartamento tinha seis quartos para apenas duas pessoas. Sonny não sabia o que fazer em todo aquele espaço. Ele passava o dia inteiro no menor quarto de todos, apavorado demais para tocar em qualquer coisa, sabendo que sua mãe precisaria limpar suas impressões digitais se ele por acaso as deixasse. (GYASI, 2017, p. 364-365)

Por participar das marchas em prol da igualdade racial, Sonny esteve preso várias vezes e não conseguia controlar a inquietação que sentia. Após abandonar o emprego

na associação, ele começa a trabalhar em um bar de jazz onde conhece uma cantora, cujo nome é Amani, com quem termina por envolver-se. Com ela, adentra o submundo das drogas:

O Harlem e a heroína. A heroína e o Harlem. Sonny já não conseguia pensar num sem pensar no outro. Eles eram parecidos. Os dois iam matá-lo. Os drogados e o jazz tinham andado juntos, alimentando-se mutuamente. E agora, cada vez que ouvia um trompete, Sonny queria uma dose. (GYASI, 2017, p. 381)

A crise existencial e identitária de Sonny é bem explicada por Willie na seguinte passagem:

— Você sempre teve raiva. Mesmo quando criança, tinha raiva. Eu costumava te ver olhando pra mim como se tivesse vontade de me matar, e eu não sabia por quê. Levei muito tempo pra descobrir que você nasceu de um homem que pôde escolher que vida levar, mas você nunca seria capaz de escolher a tua. E parecia que nasceu sabendo disso. (GYASI, 2017, p. 388)

O livro que Sonny lê na prisão no início do capítulo, escrito por W. E. B. Du Bois (1999), é formado por um conjunto de ensaios que retratam e analisam a trajetória, a cultura e a luta dos negros nos Estados Unidos após a abolição e a Guerra Civil (1861- 1865). Nele, o autor mostra como a sociedade estadunidense se reorganizou depois da Guerra Civil para reconstituir, sob novas bases, a subalternidade do povo negro. Para Du Bois (1999), a violência da escravidão foi substituída pela violência do racismo em uma sociedade industrializada. Assim, qualquer perspectiva emancipatória é limitada pelo racismo. A metáfora do véu, usada por Du Bois está intrinsecamente relacionada à heteroidentidade, que leva à segregação e à subalternidade. Há, no capítulo, um trecho contundente que transcrevemos a seguir:

— Os brancos têm escolhas. Eles podem escolher o emprego, escolher a casa. Eles podem fazer filhos negros e depois desaparecer como se nunca tivessem estado por ali, pra começo de conversa. Como se essas negras com quem eles tinham ido pra cama ou que tinham estuprado tivessem dormido consigo mesmas e ficado grávidas. Os brancos também escolhem pelos negros. Antes, eles os vendiam. Agora, simplesmente mandam pra cadeia, como fizeram com meu pai, pros negros não poderem estar com os filhos. Pra mim, é de partir o coração te ver, meu filho, neto do meu pai, aqui com esses bebês andando pra lá e pra cá no Harlem que mal sabem teu nome, muito menos conhecem teu rosto [...] Fico triste de ver meu filho, drogado, depois de todoo meu esforço, mas fico ainda mais triste de te ver achar que pode ir embora, como teu pai foi. É só você não parar de fazer o que faz, e o branco não precisa fazer mais nada. Ele não precisa te vender, nem te pôr numa mina de carvão para ser teu dono. Ele é teu dono desse jeito mesmo, e ele vai dizer que você é o responsável. Vai dizer que a culpa é tua (GYASI, 2017, p. 388- 389).

O discurso de Willie tem um efeito inesperado, pois resgata Sonny e o impulsiona a

mudar de vida.

Marcus, filho de Sonny, é o último descendente de Esi e o capítulo que narra sua história é também o último do romance. Ao contrário do pai, que nunca conseguiu ficar muito tempo na escola, ele ingressou na universidade e, quando o capítulo se inicia, está cursando um doutorado em sociologia em Stanford. Entretanto, ele sabe que os seus interesses foram muito influenciados pelas conversas que tinha com o pai quando era criança. Graças a Sonny, ele começou a se interessar pela história dos Estados Unidos e, em particular, sobre a situação dos negros no país, conforme demonstra a passagem a seguir:

Os dois dividiam um colchão no apartamento apertado de Ma Willie. De noite, quando estavam deitados no colchão com molas afiadas feito facas, Sonny contava a Marcus como os Estados Unidos costumavam recolher negros das calçadas e trancafiá-los para trabalhos forçados; ou falava da prática discriminatória que fazia com que os bancos não investissem em bairros negros, impedindo o acesso a hipotecas ou empréstimos comerciais. E, então, era de surpreender que os presídios ainda estivessem cheios de negros? [...] Havia coisas sobre as quais Sonny falava que Marcus nunca viu nos livros de história, mas que, mais tarde, quando entrou para a faculdade, descobriu que eram verdadeiras. Ele descobriu que a mente do pai era uma mente brilhante, mas estava sufocada por baixo de alguma coisa. (GYASI, 2017, p. 420)

Ele podia sentir no pai um ódio arraigado pelos brancos, “um ódio como um saco cheio de pedras, uma pedra para cada ano em que a injustiça social continuava a ser a norma nos Estados Unidos” (GYASI, 2017, p. 420). O passado era uma sombra em sua vida. Muito embora Sonny tenha procurado auxílio para libertar-se do vício em heroína, nunca conseguira livrar-se completamente e, todos os dias, antes de ir para o trabalho como zelador do hospital, ele precisava passar em uma clínica para receber uma dose de metadona.

A pesquisa de Marcus estava intimamente relacionada à história familiar, cujo membro mais remoto era H, o bisavô que ele não conheceria:

A intenção original era concentrar o seu trabalho no sistema de locação de mão de obra prisional que havia roubado anos da vida do seu bisavô H, mas, quanto mais ele se aprofundava na pesquisa, maior o projeto se tornava. Como ele poderia falar sobre a história do bisavô H sem também falar sobre sua avó Willie e os milhões de outros negros que tinham migrado para o norte, fugindo da discriminação no sul? [...] Teria de falar do Harlem. E como poderia falar do Harlem sem mencionar a dependência que seu pai tinha da heroína — suas passagens pela prisão, sua ficha criminal? E se fosse falar da heroína no Harlem nos anos 1960, ele também não teria de falar do crack por toda parte nos anos 1980? E se escrevesse sobre o crack, seria inevitável que tivesse de escrever sobre a “guerra contra as drogas”. E [...] acabaria falando sobre como quase metade dos negros com quem ele cresceu estava entrando ou saindo do que tinha se tornado o sistema prisional mais rigoroso do mundo. E se falasse sobre o motivo pelo qual amigos do seu bairro estavam cumprindo penas de cinco anos por posse de maconha, quando quase todos os brancos que estudaram com ele na universidade fumavam a droga abertamente todos os dias, ele ficaria com tanta raiva que fecharia com violência o livro da

pesquisa na mesa da bela mas mortalmente silenciosa Sala de Leitura Lane da Biblioteca Green, na Universidade de Stanford (GYASI, 2017, p. 426-427).

Por meio do personagem, Gyasi traz à baila questões que estão relacionadas às discriminações sofridas pelos afrodescendentes no mundo contemporâneo, a um racismo estrutural.

O encontro de Marcus com Marjorie, a última descendente de Effia, ocorre em uma festa e eles se tornam amigos. A personagem é apresentada ao leitor no penúltimo capítulo. Os pais da jovem haviam migrado para os Estados Unidos, onde ela nasceu, mas todos os verões, ela ia a Gana visitar a avó, Akua, que vivia nas imediações do castelo de Cape Coast. Todos diziam que a velha senhora tinha problemas mentais, mas, na realidade, desde jovem, Akua era atormentada por pesadelos e visões com uma mulher de fogo que trazia ao colo duas crianças. Uma noite, durante o sono, ela ateou fogo à cabana em que vivia com o marido e os filhos. As duas meninas morreram queimadas e o menino, Yaw, o pai de Marjorie, foi salvo, mas ficou com uma cicatriz que cobria um lado do rosto.

Em uma das vezes em que visitara a avó, Marjorie a ouvira dizer que podia escutar as vozes dos que haviam perecido no mar:

Nos meus sonhos, eu não parava de ver esse castelo, mas não sabia por quê. Um dia, vim a essas águas e pude sentir os espíritos dos nossos ancestrais me chamando. Alguns estavam livres e suas vozes falavam comigo saindo da areia, mas outros estavam presos bem fundo nas águas; então, precisei entrar pelo mar para ouvir suas vozes. Andei tanto que a água quase me carregou ao encontro desses espíritos que estavam presos tão fundo no mar que nunca se libertariam. Quando estavam vivos, eles não sabiam de onde tinham vindo, e assim, mortos, não sabiam como chegar à terra firme. Eu pus você dentro da água para que, se um dia seu espírito se perdesse, você ainda soubesse onde era seu chão. (GYASI, 2017, p. 396)

De fato, quando Yaw e a esposa foram para o Alabama, Akua pediu que se, algum dia, tivessem um filho, mandassem alguma coisa dessa criança de volta para Gana, e eles enviaram o umbigo de Marjorie para que a avó o jogasse ao mar, de modo que a menina nunca esquecesse o caminho de casa.

Em uma de suas conversas, Marcus revela a Marjorie que tem medo do mar. Sonny costumava dizer esse medo era um reflexo do trauma sofrido pelos escravizados ao serem transportados nos navios negreiros através do Atlântico, um medo herdado. Marjorie teme o fogo por um motivo semelhante.

Juntos, eles decidem ir a Gana e a Cape Coast. Ao percorrer o castelo em uma visita guiada, Marcus tem a oportunidade de conhecer um pouco da história que aquelas paredes e masmorras abrigam. O guia explica que muitas mulheres locais foram obrigadas a casar com

soldados britânicos e a enviar seus filhos para estudar na Inglaterra, enquanto outras foram mantidas nas masmorras e, depois, levadas através de uma passagem denominada “Porta sem volta” e embarcadas nos navios negreiros. A consciência de que tantas mulheres passaram por aquela porta e que delas não se sabe nem os nomes faz com que Marcus sinta náuseas.

O romance termina quando Marjorie põe no pescoço de Marcus o colar com uma pedra negra que pertencera à Effia e fora passado de geração em geração. Esi deixara um colar igual enterrado no calabouço do castelo, pois não conseguira recuperá-lo antes de entrar no navio. Com esse gesto simbólico, as duas linhagens se reencontram no mesmo lugar onde um dia a história começou.

3.4 Análise comparativa da representação dos sujeitos diaspóricos em *Um defeito de cor* e *O caminho de casa*

[...] enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino.

Conceição Evaristo

Conforme explicitamos nos capítulos introdutórios da dissertação, os africanos escravizados foram alijados de sua terra e sua parentela e levados para terras distantes, onde tiveram uma vida sujeita à opressão e à violência. Muito embora alguns tenham tido a sorte de servir aos senhores na casa grande, levando assim uma vida menos dura, a grande maioria trabalhava até a exaustão em condições extremamente adversas. Embora cientes de que o retorno à terra natal era praticamente impossível, o sonho da liberdade sempre esteve no horizonte dos escravizados e muitos efetivamente a conquistaram, uns por meio da compra da alforria, outros por meio da fuga. Porém, uma parte considerável dos escravizados não conheceu outra forma de vida, pelo fato de ter nascido e morrido na escravidão.

Ao compararmos os dois romances que compõem o *corpus* ficcional do presente trabalho, queremos, em primeiro lugar, enfatizar que, cada uma ao seu modo, as duas autoras buscaram centrar as narrativas em figuras femininas. Em *Um defeito de cor* essa opção é mais evidente pelo fato de que, ao conceder voz à Kehinde, Gonçalves outorga-lhe

visibilidade e empoderamento, empreendendo uma desconstrução de estereótipos sobre os escravizados. Em *O caminho de casa*, há o foco da autora em uma genealogia matriarcal, que se inicia com Maame, porém, os personagens masculinos descendentes de Effia e Esi também têm presença significativa e engajamento na luta contra a opressão.

O primeiro traço comum nas representações dos sujeitos diaspóricos nos dois romances consiste na narração do modo como Kehinde e Esi foram capturadas. A primeira, a mando de traficantes brancos; a segunda, por traficantes negros de outras etnias; ambas após presenciarem a morte de seus entes queridos. Conforme Anderson Silveira de França (2012) enfatiza:

Jean Marie Lambert em História da África negra que diz “Os europeus [...] nunca foram capturar negros no mato, apenas os adquiriam nos postos de venda [como de Uidá] e, via de regra, pagavam com fuzis” (LAMBERT, 2001, p.27). Estes serviam aos chefes que viviam em lutas por maior domínio e escravizavam em geral, os vencidos de outras tribos nas guerras, ou invadiam pequenas comunidades e escravizavam homens; mulheres e crianças em menor quantidade, pois rendiam muito pouco. Assim tanto africanos quanto europeus comercializam seres humanos com propostas muito diferentes. (FRANÇA, 2012, p. 14)

Muito embora as duas obras possuam diferentes abordagens e estruturas, elas se impõem “como contraponto à obliteração da história do povo negro” (SILVA, 2017, p. 72). Se o leitor pode acompanhar, em uma sequência cronológica, o sofrimento de Kehinde durante a travessia, no caso de Esi, essa narrativa é feita de outra forma, por meio de Ness, na perspectiva da pós-memória (HIRSCH, 2012), ou seja, de uma memória intergeracional que se refere à experiência de pessoas que não viveram eventos históricos traumáticos, mas compartilham e prolongam as memórias daqueles que os vivenciaram.

Um defeito de cor narra objetivamente o que ocorreu após a chegada de Kehinde ao Brasil. O cativo não é visto como condição insolúvel pela protagonista, que deseja a liberdade e luta para subverter a sua condição. Os negros escravizados foram obrigados a forjar novas identidades e a burlar os esforços do dominador para aniquilar seus valores étnicos. Ao desenvolver estratégias essenciais à sobrevivência, fazendo uso de suas habilidades – o letramento e os dotes culinários, dentre outras –, Kehinde constrói uma forma de resistência e, de certo modo, encarna a raça negra em busca de liberdade e melhores condições de vida.

O caminho de casa não aborda no capítulo dedicado à Esi toda a sua trajetória e é, novamente, por meio de Ness que o leitor tem acesso a informações esparsas, como os castigos imputados à personagem e a sua postura de resistência silenciosa à adversidade.

Um aspecto relevante em ambos os romances é a questão da maternidade das

escravizadas. Kehinde e Esi sofrem violência sexual e acabam engravidando. A dureza e a quase indiferença com que Esi trata Ness contrasta com o amor maternal de Kehinde. Nas passagens a seguir podemos perceber a diferença:

Antes de ele nascer, cheguei a pensar que teria gostado se fosse um abiku do fogo, do tipo que mata a mãe quando vem ao mundo, mas quando o senti fazendo força para sair de dentro de mim no meio daquela travessia, pedi a todos os orixás que não deixassem Orumilá ouvir aquele meu pensamento. O que seria do meu filho se eu morresse e ele ficasse sozinho no mundo? Ou, pior ainda, o que seria de mim se sobrevivesse à morte dele? Eu não tinha a confirmação de que ele era mesmo um abiku, mas sabia. E sabia também que teria que descobrir o trato feito antes de deixar o Orum. Só assim, descobrindo o trato e evitando a situação na qual ele se cumpriria, eu teria como manter meu filho por mais tempo junto de mim. (GONÇALVES, 2019, p. 187)

Quando venderam Ness em 1796, os lábios de Esi tinham se mantido na mesma linha contida. Ness se lembrava de estender as mãos para a mãe, de agitar os braços e dar chutes, lutando contra o corpo do homem que tinha vindo apanhá-la. E mesmo assim os lábios de Esi não tinham se mexido; suas mãos não tinham se estendido. Ela ficou ali parada, sólida e forte, como Ness sempre a tinha conhecido. (GYASI, 2017, p. 111)

As escravizadas, via de regra, não tinham o direito de manter os seus filhos. Entre os africanos, muitos se uniam formando uma família sem o consentimento do dono. Em alguns casos, o senhor separava o casal ou mesmo uma família já construída, vendendo-os separadamente. Em *O caminho de casa*, é o medo de que Kojo seja vendido e que tenha uma vida semelhante à deles que faz com que Ness e Sam decidam fugir. Ao descer da árvore, sabendo que castigos inenarráveis esperam por eles, o casal paga o preço pela possível liberdade da criança que jamais voltarão a ver.

Se o romance de Gonçalves narra a trajetória completa da protagonista e o mesmo não se pode dizer das personagens de Gyasi, cujas histórias são contadas em fragmentos, em contrapartida é possível associar etapas da vida de Kehinde às dos descendentes de Esi, notadamente no que diz respeito ao engajamento na luta pelos direitos dos negros. Kehinde, assim como H e Sonny depois dele, descobrem causas e objetivos comuns em contato com outras pessoas e suas lutas pessoais acabam por se tornar coletivas. Esse engajamento, como os dois romances demonstram, tem seu preço: Kehinde distancia-se do filho que tem com Alberto e o perde para sempre; Sonny é preso inúmeras vezes por participar dos movimentos e, incapaz de lidar com a própria revolta, torna-se viciado em heroína.

Os romances percorrem, de acordo com seus contextos histórico-sociais, momentos importantes da História do Brasil e dos Estados Unidos. Ao fazê-lo, eles se apropriam desses acontecimentos e dos arquivos históricos, e, por meio da ficção, os narram de outra forma,

mostrando o quanto as relações de poder obliteraram a humanidade e a ótica dos escravizados.

Esse aspecto evidencia-se de modo especial em *O caminho de casa*, quando Yaw, o pai de Marjorie, busca alertar seus alunos para o caráter narrativo da História:

— Nós acreditamos na história de quem detém o poder. É ele que acaba escrevendo a história. Por isso, quando se estuda História, é preciso sempre fazer perguntas. Que história não está sendo contada? De quem é a voz que foi reprimida para que essa voz pudesse se fazer ouvir? (GYASI, 2017, p. 337)

Nas palavras do personagem está imbricada a essência do romance, que é a necessidade de conceder voz aos silenciados da História.

O caminho de casa envereda, também, por uma narrativa considerada tabu: a participação de africanos no tráfico de escravizados. No romance, vários descendentes de Effia abordam essa questão, como, por exemplo, James, que se faz passar por morto para distanciar-se das práticas do seu povo:

— Há um castelo na costa da terra dos fantis, chamado de Castelo de Cape Coast. Era lá que eles mantinham os escravos antes de mandá-los embora, para Aburokyire: a América, a Jamaica. Mercadores axântis costumavam trazer cativos. Intermediários dos fantis, jejes ou gas os prendiam e então os vendiam para os ingleses, para os holandeses ou para quem quer que pagasse mais na época. Todos eram responsáveis. Nós todos éramos... nós todos somos (GYASI, 2017, p. 215).

A passagem acima contém uma espécie de *mea culpa*, uma vez que James é descendente de Effia e tem sangue inglês e axânti correndo nas veias. Sobre essa questão, Laís Maíra Ferreira e Divanize Carbonieri, em seu artigo sobre a representação da diáspora em *Um defeito de cor*, informam que, em depoimento a Guran (2000), Amélia Sossah, irmã caçula de Sylvanus Olympio, primeiro presidente da República do Togo, afirmou que “na época da escravatura não se sabia que do outro lado do Atlântico havia tanto sofrimento. Sem saber disso, muitos pais entregavam os filhos aos traficantes, acreditando que a criança partiria para voltar cheia de bens” (FERREIRA; CARBONIERI, 2019, p. 147). A maioria dos escravizados não retornou, mas muitos daqueles que conseguiram voltar ajudaram a reestruturar os países africanos.

A religião tem, também, um papel importante nas duas obras. Conforme Henry Louis Gates Jr. afirma,

Os negros africanos que sobreviveram à mortal Passagem do Meio da costa oeste africana para o Novo Mundo [...], levaram com eles para o hemisfério Ocidental

aspectos de suas culturas que eram significantes, que não poderiam ser obliterados, e que eles escolheram pela própria vontade [...] sua música [...] seus mitos [...] suas formas de performance. (GATES JR, 1989, p. 4, tradução nossa)⁴⁷

Em *Um defeito de cor* a religião “é uma das marcas identitárias que os sujeitos diaspóricos usam para resgatar a memória coletiva” (ARRUDA, 2012, p. 4), e a sua manutenção é uma forma de resistência à subalternização. O romance mostra, inclusive, que as práticas sincréticas surgiram na tentativa de burlar a imposição do Cristianismo. Ao final, Kehinde, cuja identidade passa por transformações ao longo de sua vida não só devido aos muitos lugares em que esteve, mas também pelo contato com outros sujeitos diaspóricos de origens diferentes, assume que até mesmo a sua visão da religião se tornou híbrida.

Em *O caminho de casa*, entretanto, devido às circunstâncias históricas, uma vez que o protestantismo existe nos Estados Unidos desde o período da colonização, é Willie quem professa a sua fé e faz dela um suporte para a resistência, ainda que de um modo peculiar adotado pelos afrodescendentes, principalmente em relação à música e aos cânticos.

Por fim, é essencial abordar o papel da memória na representação dos sujeitos diaspóricos. Como argumentamos no segundo capítulo, nas diásporas, em geral, há uma tendência forte à manutenção da memória coletiva, que, de todo modo, não se dissocia da memória individual. Nos romances em tela, as operações mnemônicas são responsáveis pela manutenção da memória étnica. Kehinde lembra-se de sua vida antes da escravidão e retém na memória o que sua avó lhe transmitiu antes de morrer, além do fato de que tem a oportunidade de reencontrar pessoas que fizeram parte de sua história em seu retorno à África. Porém, o mesmo não ocorre em relação à linhagem de Esi, cujo vínculo com os antepassados é bruscamente interrompido, uma vez que Ness não tem a chance de criar seu filho, nem de transmitir a ele o que Esi lhe contara sobre o passado. A par disso, Ness representa uma mudança na genealogia familiar por ter sido a primeira a nascer em solo americano. A distância física do país de seus ancestrais alinha-se, assim, à distância mnemônica e cultural devido à interrupção imposta pela escravidão. Seu filho, Kojo, só sabe de suas origens o que lhe foi relatado por Ma Akua, ou seja, os nomes dos pais e o fato de que eram escravizados. Nessa conjuntura, cabe a H ser o referencial para os demais descendentes, como se a história tivesse recomeçado através dele. Nesse sentido, a carta de Kehinde/Luísa ao filho perdido equipara-se à investigação de Marcus sobre os negros nos Estados Unidos, pois ambas têm a finalidade de reconstituir o passado e impedir o esquecimento, ainda que de modo diverso.

⁴⁷ O texto em língua estrangeira é: “*The black Africans who survived the dreaded “Middle Passage” from the West coast of Africa to the New World [...] carried within them to the Western Hemisphere aspects of their cultures that were meaningful, that could not be obliterated, and that they chose, by acts of will, [...] their music [...] their myths [...] and their forms of performance*”.

Se, por um lado, os romances de Gonçalves e Gyasi estão densamente apoiados na questão da ancestralidade, por outro, se torna evidente que ambos questionam a existência de uma narrativa única da História⁴⁸. Para Paul Ricoeur a memória se define como a “presença de uma coisa ausente, marcada pelo selo da anterioridade” (RICOUER, 2008, p.18), mas as duas autoras reivindicam um olhar crítico sobre essas memórias ficcionais da escravidão que revelam como ela gerou o preconceito e o racismo que ainda hoje afetam as sociedades. Como Zilá Bernd (2014) sinaliza, os eventos passados têm interferência direta nos acontecimentos do presente.

Após a abolição da escravidão ficou evidente a falta de planejamento por parte dos governantes para com os negros libertos, que passaram a ter de prover o seu próprio sustento e moradia. A consequência foi o desemprego, a exclusão e a marginalização social. Criou-se, assim, uma visão estereotipada, uma heteroidentidade extremamente negativa que perdura até os nossos dias e associa o negro à violência, ao tráfico e à criminalidade em geral. Nesse sentido, a revisitação do passado por meio das neonarrativas de escravidão constitui não apenas uma luta contra o esquecimento, mas principalmente contra o racismo, alimentado por séculos de escravidão seguidos por décadas de repressão institucional, que reforçaram as narrativas que retratam os negros como cidadãos de segunda classe.

⁴⁸ Essa proposta de contrapor uma visão unívoca da História deriva-se de um questionamento em relação à concepção colonial/ocidental para pensar o mundo e pode ser aprofundada nos estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), formado por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Boaventura Santos, Zulma Palermo. Como não é o foco primordial da dissertação, optamos apenas por sinalizar que esses teóricos propõem o exame da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo (BALLESTRIN, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As neonarrativas de escravidão entrelaçam história, memória e trauma, deslocando a voz narrativa para as margens e concedendo fala aos silenciados da História. No primeiro capítulo da dissertação, conceituamos e apresentamos a origem das neonarrativas de escravidão, bem como as diferentes perspectivas teóricas e críticas acerca dessa vertente que foram desenvolvidas depois que Bernard Bell cunhou o termo, indicando, entretanto, que nosso estudo baseia-se primordialmente na obra seminal de Ashraf Rushdy (1999), intitulada *Neo-slave Narratives. Studies in the Social Logic of a Literary Form*.

Com base no aparato teórico existente, pudemos comprovar que os romances *Um defeito de cor* e *O caminho de casa*, que formam o *corpus* literário da dissertação, podem ser considerados neonarrativas de escravidão em suas versões mais contemporâneas, uma vez que apresentam certo desvio das neonarrativas surgidas na década de 1960. Em ambas as obras — que têm sido classificadas pela crítica ora como metaficção historiográfica, ora como romance histórico ou, ainda, como ficção histórica —, o diálogo com a História ocorre simultaneamente ao diálogo intertextual com as *slave narratives*, um gênero literário que consiste no relato autobiográfico de africanos ex-escravizados.

A par de terem um objetivo comum, ou seja, a reescrita da história por meio da ótica do escravizado, os dois romances apresentam estruturas distintas. Em síntese, elas retomam parte das características das *slave narratives*, dando-lhes não apenas uma novaroupagem, mas colocando-as também sob o escrutínio do olhar contemporâneo. Enquanto *Um defeito de cor* se aproxima estruturalmente das *slave narratives* por apresentar uma narradora que, pela via da memória, relata a própria trajetória desde o momento em que foi escravizada até a sua velhice; *O caminho de casa* constitui uma narrativa genealógica e apresenta uma estrutura ousada, em que cada capítulo contém a história de um personagem e, ainda assim, faz parte de uma complexa tessitura que se concretiza no romance. Endossamos, assim, a ótica de Valerie Smith (2007), que ampliou a compreensão sobre o gênero, incluindo todos os tipos de romances escritos no presente que reavaliam a instituição da escravidão, reconhecendo a liberdade destes para abraçar uma variedade de estilos de escrita.

A retrospectiva teórica acerca da diáspora, da identidade e da memória no segundo capítulo teve por finalidade a exposição dos fundamentos que nos permitiram, em primeiro lugar, demonstrar que nenhum sujeito diaspórico permanece o mesmo após o processo de reterritorialização. Apoiados no modelo bidimensional de John Berry (2004), verificamos que

a necessidade de interação faz com que as pessoas em diáspora desenvolvam estratégias de adaptação. No caso específico dos escravizados, esse processo de aculturação era necessário à sobrevivência. Em *Um defeito de cor* a protagonista empreende um diálogo transcultural e, unindo os saberes que acumula nessas trocas, torna-se capaz não só de conquistar a própria liberdade e a de seu filho, mas também de transformar-se em uma empreendedora bem-sucedida.

Um defeito de cor é a autobiografia ficcional de Kehinde/Luísia, narrada em ordem cronológica no formato de uma carta pretensamente endereçada a Luiz Gama, que, no universo ficcional, é identificado como o seu filho desaparecido. Por meio dela, o leitor acompanha a transformação identitária da personagem, que, com foco na obtenção da liberdade, passa pelo processo integrativo de que fala John Berry (2004), buscando adaptar-se a cada contexto em que se insere.

Além da memória individual da narradora, observa-se a forte presença da memória coletiva, uma vez que o romance evidencia as práticas religiosas africanas, as crenças e o uso de vocabulário em iorubá. Em síntese, pode-se dizer que, no caso de *Um defeito de cor*, o trânsito identitário da protagonista é mais evidenciado pelo fato de que em sua própria terra ela é chamada de “brasileira”, o que a personagem não refuta, embora, em dado momento, se dê conta de que, na realidade, não pertence a lugar nenhum, que sua existência foi vivida em uma sucessão de entrelugares.

O caminho de casa, por sua vez, ao traçar a árvore genealógica, da qual Esi e seus descendentes formam uma linhagem, apresenta o sujeito diaspórico de forma diversa. A começar pelo fato de que a narrativa é conduzida por um narrador onisciente, que é capaz de divisar pensamentos e sentimentos, porém não comenta os eventos narrados. Por outro lado, há detalhes sobre a vida dos personagens que são narrados por seus descendentes, em uma clara evocação da pós-memória.

Esi e Ness, as personagens que vivenciaram a escravidão, são vilipendiadas, oprimidas e têm suas individualidades sufocadas pela crueldade do sistema escravocrata. Em suas trajetórias não há espaço para nada além de resistência. A dureza aparente de Esi e a resiliência silenciosa de Ness demonstram uma força que, ainda que nas sombras, é transmitida às gerações seguintes.

Os capítulos dedicados às histórias dessas duas personagens são os que mais se aproximam das *slave narratives*. Por meio de Esi, Gyasi convida os leitores contemporâneos a se deslocarem imaginativamente para o calabouço e vivenciarem com ela a atmosfera claustrofóbica e a desumanização do tratamento que ela e as outras mulheres

africanas sofrem nas mãos de soldados britânicos. A narrativa da travessia do Atlântico, entretanto, é conduzida por Ness, ao rememorar o que a mãe lhe contava sobre a terrível viagem.

Outras características das *slave narratives*, como a narrativa dos castigos infligidos aos escravizados e da fuga, surgem no capítulo dedicado a Ness, porém, ao contrário dos relatos contidos nas primeiras narrativas de ex-escravizados, a tentativa de fuga é malograda, cabendo ao filho de ambos usufruir a liberdade.

No que diz respeito às relações entre ficção e História, ao contrário do que ocorre em *Um defeito de cor*, que tem nos eventos históricos de meados do século XIX, como a Revolta dos Malês e a Sabinada, fortes pilares de sustentação, no romance de Gyasi há uma focalização mais intensa no legado da escravidão para as sucessivas gerações. Percebe-se, assim, que o foco da autora está no modo como a escravatura desencadeou uma visão estereotipada dos negros e produziu o racismo, que, ao longo do romance, se revela em diferentes formas e em momentos distintos da história dos Estados Unidos, perpassando: a Declaração de Emancipação; a escravidão por meio do arrendamento de presidiários, ou “peonagem”⁴⁹; a segregação racial instituída pelas leis de Jim Crow, que limitaram os direitos civis de afro-estadunidense nos EUA até o ano de 1965; a Grande Migração Negra, quando mais de 1,7 milhões de afro-estadunidense emigraram do Sul para o Norte do país entre 1910 e 1930 em busca de maiores oportunidades econômicas e para escapar do racismo; a “Renascença do Harlem” e a repressão dos movimentos pelos direitos civis (GOODMAN, 2016, p. 339).

Ao trazer à cena o último descendente de Esi, o único que tem acesso à educação, Gyasi faz dele uma espécie de porta-voz, que olha criticamente para o passado, para as ruínas da história familiar, mas, como o anjo da história de Benjamin (2012), avança para o presente, a divisar as lutas que ainda estão por vir.

A memória é um elemento propulsor do romance de Gyasi, cujos personagens buscam incessantemente a ancestralidade como um meio de dar ancoragem às próprias identidades. Seja na forma de rememoração (BERGSON, 1999, 2006) ou pelo viés da pós-memória (HIRSCH, 2012), ela é o fio condutor das histórias.

Em ambas as obras, a questão do trauma é abordada em suas diferentes manifestações, ou seja, como o trauma individual, vivenciado pelos personagens, e o trauma cultural ou coletivo, gerado pelo impacto do cativeiro nos negros africanos em gerações posteriores. Este

⁴⁹ Método que forçava condenados a trabalhar nas obras da reconstrução do país depois da Guerra Civil.

é um trauma herdado, que não constitui uma experiência em si mesmo, mas é fruto de uma memória coletiva. São marcas na consciência de grupo, que afetam profundamente as identidades. Assim, buscamos demonstrar que nas neonarrativas de escravidão a identidade, a memória e o trauma são indissociáveis.

A comparação das obras mostra semelhanças decorrentes de elas pertencerem a uma mesma vertente romanesca, mas também aponta diferenças que demonstram a enorme versatilidade das neonarrativas de escravidão.

Para finalizar, há que se enfatizar que as representações de sujeitos diaspóricos têm sido constantes na literatura contemporânea, principalmente devido aos intensos deslocamentos promovidos pela globalização; porém, ao serem produzidas por escritoras negras que se debruçam sobre os arquivos históricos para narrar ficcionalmente o impacto da escravidão, elas rompem com as narrativas e epistemologias hegemônicas. A ficção se torna, assim, um lugar de memória, um local crítico onde não há espaço para a negação dos efeitos do trauma da escravidão: o preconceito, a marginalização e o racismo.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras, 2019.

ALENCASTRO, Felipe. África, números do tráfico atlântico. In.: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ALEXANDER, Jeffrey C.; EYERMAN, Ron; GIESEN, Bernhard; SMELSER, Neil J.; SXTOMPKA, Piotr. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, p. 71-96, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/mQtGPDfjR85HxSSLtmgCzbM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 02 out. 2022.

ALPERS, Edward. *Defining the African Diaspora*. Paper presented to the Center for Comparative Social Analysis Workshop October 25, 2001. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/formacao/materiais_racismo_pos_racismo/alpers.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Os Dilemas da Relação Intercultural: Limites da Autonomia Indígena para o Estabelecimento de um Verdadeiro Diálogo. In: DANTAS, Sylvia Duarte (Org.). *Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012. p. 161-168.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 2, n. 11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jvhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 dez. 2022.

BARCELOS, Silvânio Paulo de. A escravidão atlântica: uma nova leitura. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 10, n. 119, p. 122-128, 2011. <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11231>. Acesso em: 12 mai. 2022.

BELL, Bernard W. *The Afro-American Novel and Its Tradition*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. (Ed.). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 165-196.

_____. *O anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERGSON, Henri. A memória ou os graus coexistentes da duração. In: _____. *Memória e Vida*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 47-93.

BERGSON, Henri. Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro. In: _____. *Matéria e Memória*. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 83-153.

BERNARDI, Nicole. *Who would ever remember this? Family Memory in Homegoing by Yaa Gyasi and Monkey Huntig by Cristina García*. 106f. Thesis (Master in European, American and Postcolonial Languages and Literatures) Università Ca' Foscari, Veneza, 2022. Disponível em: <http://dspace.unive.it/handle/10579/21442>. Acesso em: 02 nov. 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, Rev. Ciênc. Soc. 16 (3), p. 504-521, Jul- Sep 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/Gy3hNTtTpgyKWttsz4L674C/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 mar. 2022.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 40, p. 29-42, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9838>. Acesso em: 03 mar. 2022.

_____. Romance memorial (ou familiar) e memória cultural; a necessidade de transmitir em Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. *Organon*, v. 29, n. 57, p. 15-27, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/107179/000944037.pdf?sequence=1>. Acesso em: 10 dez. 2021.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Tradução Myriam Avila; Gláucia Renate Gonçalves; Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIBB, Henry. *The Life and Adventures of Henry Bibb: An American Slave*. In: Documenting the American South, 2001. Disponível em: <https://docsouth.unc.edu/neh/bibb/bibb.html>. Acesso em: 12 mai. 2021.

BOLAÑOS, Aimeé G. Diáspora. In: BERND, Zilá. (org.) *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Literalis, 2010.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. Org. *Teoria Literária: abordagens históricas tendências contemporâneas*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2009. p. 257-285

BROWN, William Wells. [1847] *Narrativa de William Wells Brown, escravo fugitivo*, São Paulo: Editora Hedra, 2020.

BRUCE JUNIOR, Dickson D. Politics and political philosophy in the slave narrative. In: FISCH, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*, Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CAÑELLAS i BOSCH, Joana Maria. *Taking Away Your Name Is the First Step: The Transgenerational Trauma of Slavery and the Shaping of Identity in Yaa Gyasi's Homegoing*. Grau d' Estudis Anglesos. Universitat de les Illes Balears, Balearic Islands, 2018. Disponível

em: https://dspace.uib.es/xmlui/bitstream/handle/11201/152509/Canellas_Bosch_JoanaMaria.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 04 out. 2021

CARREIRA, Shirley de S. G. et al. *Travessias: estudos de literatura e imigração*. Belford Roxo: UNIABEU, 2015.

CARREIRA, Shirley de S. G. Memória de velhos, representações da história: um olhar sobre Leite Derramado e A máquina de fazer espanhóis. In: CARREIRA, Shirley de S.G.; OLIVEIRA, Paulo César S. (Orgs.) *Memória, Identidade e cultura: ensaios*. BelfordRoxo: UNIABEU, 2016. p. 48-63. Disponível em: <https://www.uniabeu.edu.br/labmemi/wp-content/uploads/2014/02/Memoria-identidade-cultura-ensaios-Shirley-Carreira-Paulo-C-Oliveira-Andrea-Pessanha.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2019.

_____. A representação do sujeito diaspórico em O livro dos negros, de Lawrence Hill. *Ilha do Desterro*, v.74, n.1, p.385-404, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/74747/45285>. Acesso em: 02 jan. 2022.

CARUTH, Cathy. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1995.

COOLEY, Charles H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Disponível em: https://brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley_1902/Cooley_1902toc.html. Acesso em: 13 dez. 2021.

CÔRTEZ, Cristiane Felipe Ribeiro de Araujo. *Viver na fronteira: a consciência da intelectual diaspórica em "Um defeito de cor"*, de Ana Maria Gonçalves. 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECAP-83SGJN>. Acesso em: 10 jun. 2021.

COSSON, Rildo; SCHWANTES, Cíntia. Romance histórico: as ficções da História. Itinerários: *Revista de Literatura*, n. 23, Araraquara, pp. 29-37, 2005. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2804>. Acesso em: 12 jul.2022.

CUCHE, Dennys. Cultura e Identidade. In: *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 175-202.

CUGOANO, Ottobah. [1787] *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery: and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Library, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. [2ª edição, revista e ampliada]. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIAS, João Ferreira. Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do B. rí entre os Yorúbás e um olhar ao Candomblé. *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, n. 29, p. 70-87, 2013. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2013v11n29p70>
Acesso em: 10 fev 2023

DIÈNE, Doudou. Exposer la résistance culturelle de l'esclave, *Africultures*, Les mondes em relation. Publié le 30 Mai 2013. Disponível em: <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=11523>. Acesso em: 18 jul. 2021.

DUARTE, E. Na cartografia do romance afro-brasileiro, Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. In: TORNQUIST, Carmen Susana et al. (org.). *Leituras da resistência: corpo, violência e poder*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009. p. 325- 348.

DUBAR, Claude. *A Crise das Identidades: A Interpretação de uma Mutação*. São Paulo: Edusp, 2009.

DUBOIS, William Edward B. *As almas da gente negra*. Tradução Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

EQUIANO, Olaudah. [1794] *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano*. Broadview Press, 2001.

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

EYERMAN, Ron. 2004. Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. In: JEFFREY C. Alexander ed. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley and London: University of California Press, 2004, p. 60-111.

FALOLA, Toyin; WARNOCK, Amanda. *Encyclopedia of the middle passage*. Greenwood press, London, 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* Salvador: EdUfba, 2008.

FELMAN, Shoshana. Education and Crises, or the Vicissitudes of Teaching. In: _____; LAUB, Dori. *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York and London: Routledge, 1992.

FERREIRA, Amanda Crispim. “Recordar é preciso”: Considerações sobre a figura dogriote e a importância de suas narrativas na formação da memória coletiva afro-brasileira. *Em Tese*, v. 18, n. 2, p. 141-155, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/3813/3759> Acesso em: 10 fev 2023

FERREIRA, L. M.; CARBONIERI, D. A representação da diáspora em um defeito de cor. *Revista Alere*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 127–152, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/4493>. Acesso em: 2 jul. 2022.

FIGUEIREDO, Eurídice. A reescrita da escravidão em Patrick Chamoiseau. *Revista Brasileira do Caribe*, vol. IX, no. 17, p. 13-34 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15911306600>. Acesso em: 3 fev. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense

Universitária, 1997.

FRANÇA, Anderson Silveira de. *Kehinde, símbolo da raça negra*. 2012. 77f. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11224/1/2012_AndersonSilveiradeFranca.pdf. Acesso em: 12 nov. 2022.

GABRIEL, Debora. *Layers of blackness*. London: Imani Media Ltd., 2007.

GATELLI, Vanessa Hack. *Black is Black is black: trauma e identidade em Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves e Homegoing, de Yaa Gyasi*. 2021. 125p. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura)- Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/231685>. Acesso em: 16 jun. 2022.

GATES, Henry Louis. *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*. Oxford: Oxford UP. Print, 1989.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro/São Paulo: UCAM/Editora 34, 2001.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução: EnilceAlbergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005 (Coleção Cultura, v. 1).

GOODMAN, Louise Marie. Gyasi, Yaa. Homegoing. New York: Knopf, 2016. *Revista Em Tese*, Belo Horizonte V.22, nº3. 2016. p. 337-340. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/11641>. Acesso em: 13 abr. 2021.

GOMES, André. Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves: história, dupla consciência e resistência. *Olho d'água*, São José do Rio Preto, 11(2): p. 1–215, Jun.– Dez./2019. Disponível em: <http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhodagua/article/viewFile/594/531>. Acesso em: 03 dez. 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. [2006] *Um defeito de cor*. Editora Record, 2019.

GRIMSON, Alejandro. Fronteras y Extranjeros: desde la antropología y la comunicación. In: CANCLINI, Néstor García. *Extranjeros en la tecnología y la cultura*. Madrid: Fundación Telefónica, p. 13- 28, 2009.

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

GYASI, Yaa. *O caminho de casa*. Editora Rocco, 2017.

GYASI, Yaa. Yaa Gyasi: ‘Slavery is on people’s minds. It affects us still’. *The Guardian*. Entrevista a Kate Kellaway. 08 jan, 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2017/jan/08/yaa-gyasi-slavery-is-on-peoples-minds-it-affects-us-still-inter-view-homegoing-observer-new-review>. Acesso em: 12 jan. 2022.

_____. “O caminho de casa” Premiado romance de Yaa Gyasi acompanha descendentes de

duas irmãs africanas. *Portal Geledés*. Entrevista a Sérgio Luz. 12/08/2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-caminho-de-casa-premiado-romance-de-yaa-gyasi-acompanha-descendentes-de-duas-irmas-africanas/>. Acesso em: 12 jan. 2022.

_____. Escritora Yaa Gyasi transforma a história de uma família africana em best-seller mundial. *Marie Claire*. Entrevista a Adriana Ferreira Silva. 22 set. 2017. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Cultura/noticia/2017/09/escritora-yaa-gyasi-transforma-historia-de-uma-familia-africana-em-best-seller-mundial.html>. Acesso em: 12 jan. 2022.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity: Community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silvae Guacira Lopes Louro. SP: DP&A Editora, 2003.

_____. New Cultures for Old. In: MASSEY, Doreen; JASS, P. A Place in the World? Places, Cultures and Globalization. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 175-213.

HAWKINS, Christiane. *Historiographic Metafiction and the Neo-Slave Narrative: Pastiche and Polyphony in Caryl Phillips, Toni Morrison and Sherley Anne Williams*. 2012. Dissertação (Mestrado em Inglês) – Universidade Internacional da Flórida. Miami, 2012. Disponível em: <https://digitalcommons.fiu.edu/etd/741/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

HERING, Ewald. Memory as a universal function of organized matter. In: BUTLER, S.(Ed.), *Unconscious memory*. London: Jonathan Cape, 1920. p. 63-86.

HINTON, KaaVonia. Following tradition: Young adult literature as neo-slave narrative. In: BROOKS, W. M. & McNAIR, J. C. (Eds.). *Embracing, Evaluating, and Examining African American Children's and Young Adult Literature*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2008. p. 50-65.

HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory – Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.

HUTCHEON, Linda. *A poética do pós-modernismo: história teoria e ficção*. Tradução: Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

ISER, Wolfgang. O ato de finger ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa (org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. v.2, 3ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JACOBS, Harriet. [1861] *Incidents in the life of a slave girl*. The project Gutenberg, 2004. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/11030>. Acesso em: 12 mai. 2021.

KEIZER, Arlene R. *Black Subjects: Identity Formation in the Contemporary Narrative of Slavery*, New York: Cornell University Press, 2004.

KENNY, Kevin. *Diaspora: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KENNON, Raquel. Neo-slave narratives. *Oxford Bibliographies Online: Literary and Critical Theory*, 2017. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0017.xml> Acesso em: 02 jan. 2021.

LAW, Robin. A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Afro-Ásia*, Salvador, núm. 27, p. 41-77, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21032/13631>. Acesso em: 09 mai. 2021.

LEVY, Sofia Débora. Histórias de vida: marcas do trauma em narrativas de sobreviventes da Shoah. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 11, n. 20, p. 289–298, 2017. DOI: 10.17851/1982-3053.11.20.289-298. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14385>. Acesso em: 22 mai. 2022

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOVEJOY, Paul E. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*. Cambridge University Press, 2012.

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

MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society*. Chicago, IL: University Of Chicago Press, 1934.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; CRUZ DE OLIVEIRA, Maria Aparecida. *Ana Maria Gonçalves: Cartografia crítica*. Edições Carolina. Edição do Kindle. 2021.

MISRAHI-BARAK, Judith. Post-Beloved Writing: Review, Revitalize, Recalculate. *Black Studies Papers*, v. 1, n. 1, p. 37–55, 2014. Disponível em: <https://media.suub.uni-bremen.de/handle/elib/3026>. Acesso em: 04 dez 2021.

MORRISON, Toni. The site of memory. In: BAKER, Russel et all. *Inventing the Truth. The art and craft of memoir*. New York: Book-of-the-Month Club, 1987. p.101-124.

_____. [1987] *Beloved*. New York: Vintage Books, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Negritudes: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NAKANISHI, Débora Spacini; NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva. A escravidão presente na literatura afro-americana: três séculos observados. *Aletria. Revista de Estudos de Literatura*, v. 29, n. 2, p. 63-78, 2019.

NAMRADJA, Regina Behoekoe. *Rewriting History: The Neo-Slave Narrative in the New Millennium*. 2015. 100 p. Thesis (Master Letterkunde) — Faculteit der Letteren, Radboud University, Nederlands, 2015. Disponível em: <https://theses.uibn.ru.nl/handle/123456789/846?locale-attribute=en>. Acesso em: 23 set. 2020.

NEWMAN, Judie. Slave narratives and neo-slave narratives. MONTEITH, Sharon (Ed.). *The Cambridge Companion to the Literature of the American South*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 26-38.

NORA, Pierre. Between memory and history: Les Lieux de Memoire. *Representations*. v.26, Special Issue, p.7-24, Spring, 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2928520>. Acesso em: 12 dez. 2021.

OLIVEIRA, Amanda; HÜLSENDEGER, Margarete; MOREIRA, Maria Eunice. “Eu sou negra”: entrevista com Ana Maria Gonçalves. *Navegações*, v. 10, n. 2, p. 229-236, 2017. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/29797>. Acesso em: 18 dez. 2021.

OLIVEIRA, Rita Lírio de.; SIMÕES, Maria de Lourdes N. *O tempo é chegado: a memória como meio de produzir e preservar identidades*. *Revista Reflexões*, Londrina, v. 1, n. 1, p. 5-20, 2009. Disponível em: http://www.uesc.br/icer/artigos/otempoechegado_rita.pdf. Acesso em: 18 nov. 2022.

OLIVEIRA, Tiago Kramer. Entre o físico e o poético: considerações sobre a questão do espaço na historiografia contemporânea. *Outros tempos*, v. 8, número 11, p. 251-273, 2011. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/b996/8201a14f9bb61efbf95b444a5309469ff037.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2022.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Leituras cruzadas: diálogos da História coma Literatura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.

PIMENTEL, Clara Alencar Villaça. “*Eu vim de lá pequenininho, alguém me avisou prapisar neste chão devagarinho*”: Diálogos diaspóricos entre Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves e Beloved, de Toni Morrison. Tesis para optar al grado de Maestría en Letras, Universidade Federal de Juíz de Fora, Minas Gerais, Brasil, 2011. Disponível em: http://www.btdt.ufjf.br/tde_arquivos/18/TDE-2011-08-25T084649Z-68/Publico/claraalencarvillacapimentel.pdf. Acesso em: 18 mar. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>. Acesso em: 04 fev. 2021.

PRICE, Joshua M. *Prison and Social Death*. Rutgers University Press, 2015.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 38, No. 1 (Jan. - Mar., 1936), pp. 149-152. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/662563>. Acesso em: 14 fev. 2022.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Ednaldo Aparecido. As identidades culturais na contemporaneidade: dilemas e perspectivas em uma conjuntura pós-moderna. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 4, n. 1, p. 7-13, 1999.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008.

RIOS, Fábio Daniel. Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo. *Revista Intratextos*, v.15, n.1, p. 1-22, 2013. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/7102>. Acesso em: 05 mai. 2022.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780 – 1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROSSINI, Thayza C. *A representação caleidoscópica da corporalidade da mulher negra em Um defeito de cor*. 2014. 91f. Dissertação (Mestrado em Letras)- Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/4049>. Acesso em: 04 fev. 2021.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 93-102.

RUSHDY, Ashraf H. A. Neo-slave Narrative. In: ANDREWS, William L.; TRUDIER, Harris; FOSTER, Francis F. (Eds.). *Oxford Companion to African American Literature*. Nova York: Oxford University Press, 1997, p. 533–535.

_____. *Neo-slave Narratives. Studies in the Social Logic of a Literary Form*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, André Luís Rodrigues. Revolta dos Malês (1835): Apontamentos sobre o Levante dos Nagôs islamizados. *Revista Eletrônica Discente História*. com, v. 7, n. 14, p. 327-339, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/historia-com/article/view/2574>. Acesso em: 12 dez. 2021.

SANTOS, Eufrázia C. Menezes. Gilroy, Paul. O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/6MqqtymxqxgHKhvtGWhsDS/?lang=pt> Acesso em: 05 jul. 2020.

SANTOS, Zidelmar Alves. Quando o presente revisita o passado: deslocamentos em “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 16, n. 3, p. 1-1, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/40654151/Quando_o_Presente_Revisita_o_Passado_deslocamentos_em_Um_defeito_de_cor_de_Ana_Maria_Gon%C3%A7alves. Acesso em: 03 jun. 2021.

SANTOS, Paulo Roberto A. No canto e na dança ao eco dos tambores: a dor e a festa de uma raça. *Revista Communitas*, v.2, n. 4, p. 140-164, Jul/Dez – 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/COMMUNITAS/article/view/2315/1317>. Acesso em: 24 nov. 2021

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, v. 6, p. 87-119, 2000. Disponível em: www.scielo.br/j/mana/a/ssPGRFwMqPFm6mWbGDt5TYz/%3Flang%3Dpt&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 15 jan. 2022.

SCHURMANS, Fabrice. Fabienne Kanor e Toni Morrison, escritoras do Atlântico: escrever para transformar a vala comum em cemitério. *Configurações*. Revista Ciências Sociais, n. 17, p. 153-166, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/configuracoes/3288> Acesso em: 10 jan. 2022.

SEIXAS, Renato. Migração simbólica e dialética da identidade cultural nos processos de migração. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, v. 15, n. 29, p. 14-37, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/128802>. Acesso em: 15 out. 2021

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*. 2008, v. 20, n. 1, p. 65-82. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/abstract/?lang=pt> Acesso em: 20 nov. 2021

SHEPPERSON, George. African diaspora: Concept and context. In: HARRIS, Joseph E. (Ed.). *Global dimensions of the African diaspora*, v. 2, 1993. p. 41-49.

SILVA, Alvicleide Caetano da; SAMPAIO, Dilaine Soares. O candomblé e as emoções: igbèjí o orixá da alegria. *Anais IV CONEDU*. Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/37574>>. Acesso em: 12 mai 2022.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Pensando a Diáspora Atlântica. *História*, v. 37, p. 1-11, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/157581/S0101-90742018000100201.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 dez. 2021

SILVA, Fabiana Carneiro da. Quando o que se discute é a realidade: um defeito de cor como provocação à história. *Afro-Ásia*, n. 55, p. 79- 109, 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/770/77053028002/html/>. Acesso em: 14 mai. 2022.

SMITH, Valerie. Neo-slave narratives. In: FISCH, Audrey (ed.). *The Cambridge Companion to The African American Slave Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 68-185.

SOCIEDADE DAS NAÇÕES. *Convenção sobre a escravatura. 1926. Emendada pelo protocolo aberto à assinatura ou à aceitação na sede da Organização das Nações Unidas*, Nova York, 1953.

STEPTO, Robert B. *From Behind the Veil: A Study of Afro-American Narrative*. Chicago: U.

of Illinois Press, 1979.

STRMIC-PAWL, Hephzibah V.; GONLIN, Vanessa; GARNER, Steve. *Sociology of Race and Ethnicity*, 7(3), p. 289–303, 2021. doi:10.1177/23326492211012532.

VICKROY, Laurie. *Reading trauma narratives: the contemporary novel & the psychology of oppression*. Charlottesville; London: University of Virginia Press, 2015.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WALKER, Margaret. *Jubilee*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

WALTER, Roland. *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*. Recife: Bagaço, 2009.

WEINHARDT, Marilene. Um defeito de cor e muitas virtudes narrativas. *Revista Letras*, [S.l.], v. 77, abr. 2009. ISSN 2236- 0999.. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/12431> Acesso em: 04 fev. 2022.

WHITEHEAD, Anne. *Trauma Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

WOODWARD, Kath (Ed.). Questions of Identity. In: WOODWARD, Kath. *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*. London: Routledge, 2007. p. 6-40. Disponível em: https://is.muni.cz/el/1423/podzim2015/gen125/um/59677716/woodward_chapter_1.pdf. Acesso em: 15 fev. 2022.