

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

VANESSA HACK GATTELI

BLACK IS BLACK IS BLACK: TRAUMA E IDENTIDADE EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES E *HOMEGOING*, DE YAA GYASI

Porto Alegre

2021

VANESSA HACK GATTELI

BLACK IS BLACK IS BLACK: TRAUMA E IDENTIDADE EM *UM DEFEITO DE COR*,
DE ANA MARIA GONÇALVES E *HOMEGOING*, DE YAA GYASI

Tese apresentada ao Instituto de Letras da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul para obtenção do título de Doutora em
Letras

Área de concentração: Estudos de
Literatura

Especialidade: Literatura Comparada

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rita Terezinha
Schmidt

PORTO ALEGRE

2021

Gatteli, Vanessa Hack

Black is black is black: trauma e identidade em um
Defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves e Homegoing, de
Yaa Gyasi / Vanessa Hack Gatteli. -- 2021.
125 f.

Orientadora: Rita Terezinha Schmidt.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Trauma cultural. 2. Pós-colonialismo. 3.
Identidade. 4. Narrativas afro-diaspóricas. 5.
Narrativas do trauma. I. Schmidt, Rita Terezinha,
orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Vanessa Hack Gatelli

BLACK IS BLACK IS BLACK:

TRAUMA E IDENTIDADE EM UM DEFEITO DE COR, DE ANA MARIA
GONÇALVES E HOMEGOING, DE YAA GYASI

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de doutora em Literatura
Comparada Instituto de Letras da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Rita Terezinha Schmidt

Aprovada em: Porto Alegre, 26 de julho de 2021

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Rita Terezinha Schmidt

UFRGS

Prof. Dra. Marta Ramos Oliveira

UFRGS

Prof. Dr. Anselmo Peres Alós

UFSM

Prof. Dr. Rafael Eisinger Guimarães

UNISC

Para o Dê, para mãe e para Nini.

Agradecimentos

Quero agradecer ao Dênis, pelo apoio incondicional nesses anos todos de estudo.

À minha mãe, Amilda, e à minha tia, Reni por me proporcionarem tudo que me permitiu chegar até aqui.

À minha orientadora Prof.^a Dr.^a Rita Terezinha Schmidt, pela compreensão e pela confiança.

E à minha amiga Rafaela, pelas inúmeras leituras e discussões que foram imprescindíveis para a finalização dessa tese.

Best of all is your talk.

A Mercy

Toni Morrison

RESUMO

Diversas minorias trazem à tona certas circunstâncias históricas, o que tem feito surgir inúmeras obras de ficção literária contemporânea, como é o caso de narrativas afrodiáspóricas, as quais narram episódios violentos e traumáticos em seus enredos. A presente tese analisa de forma interpretativa como são concebidas as identidades em narrativas afrodiáspóricas contemporâneas, mais especificamente nos romances *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves e *Homegoing*, de Yaa Gyasi. O capítulo teórico apresenta diversas teorias sobre o trauma assim como teoria narratológica e pós-colonialista. A análise do romance *Um defeito de cor* mostra como as identidades são fragmentadas e reconstruídas por meio da narrativização de traumas associados à escravidão. O exame do romance *Homegoing* se dá por meio do estudo dos personagens que representam cada uma das gerações que articulam a negociação de identidades africanas e afro-americanas. Por fim, o capítulo final vai comparar os aspectos comuns aos dois romances, mais especificamente sobre cenas de cativo e o papel da religião nas duas narrativas. Em outras palavras, o objetivo aqui é analisar como a escravidão, o racismo e a segregação (e, conseqüentemente, sua memória traumática, vivenciada ou não) originaram um trauma que foi fundamental para a formação de identidades africanas e afrodiáspóricas.

Palavras-chave: Ana Maria Gonçalves; Yaa Gyasi; Identidade; Narrativas afrodiáspóricas; Narrativas do trauma.

ABSTRACT

Several minorities bring to light certain historical circumstances, which have given rise to countless works of contemporary literary fiction, as is the case of Afro-diasporic narratives whose plots narrate violent and traumatic episodes. This thesis analyzes how identities are conceived in contemporary Afro-diasporic narratives, more specifically in the novels *Um Defeito de Cor*, by Ana Maria Gonçalves, and *Homegoing*, by Yaa Gyasi. The theoretical chapter presents several trauma and narratology theories as well as post-colonial theory. The analysis of the novel *Um Defeito de Cor* shows how identities are fragmented and reconstructed through the narrativization of traumas associated with slavery. The examination of the novel *Homegoing* takes place through the study of the characters that represent each of the generations articulating the negotiation of African and Afro-American identities. Finally, the final chapter will compare the common aspects of the two novels, more specifically concerning scenes of captivity and the role of religion in both narratives. In other words, the objective is to analyze how slavery, racism, and segregation (and, consequently, their traumatic memory, experienced or not) gave rise to a trauma that was fundamental to the formation of the African and Afro-diasporic identities.

Keywords: Ana Maria Gonçalves; Yaa Gyasi; Identity; Afro-diasporic narratives; Trauma narratives.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Gêmeos Ibêjis Ioruba	47
Figura 2 – Mãe Nanã	48
Figura 3 – Mãe Oxum	51
Figura 4 – Árvore genealógica dos descendentes de Maame	67
Figura 5 – Door of no return no Castelo de Cape Coast, Gana.....	109

Sumário

INTRODUÇÃO	13
1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	20
1.1 REFLEXÕES SOBRE TRAUMA.....	20
1.1.1 Conceitos gerais.....	20
1.1.2 Trauma Cultural.....	23
1.1.3 PTSS.....	26
1.1.4 Trauma e testemunho.....	29
1.1.5 Trauma, narrativa e cognição.....	33
1.2 IDENTIDADE E PÓS-COLONIALISMO.....	34
1.2.1 Sobre o conceito de identidade.....	34
1.2.2 Pós-colonialismo.....	36
1.3 PERSONAGEM.....	38
2 UM DEFEITO DE COR E O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL	44
2.1 UM DEFEITO DE COR – ESCRAVIDÃO E TRAUMA.....	44
2.2 TRAUMA CULTURAL E A LUTA COLETIVA PELA LIBERDADE.....	54
2.3 MATERNIDADE E RESILIÊNCIA.....	59
2.4 UM DEFEITO DE COR E LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: O CONFRONTO DO DISCURSO HISTÓRICO.....	62
3 HOMEGOING: O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO NOS ESTADOS UNIDOS E NA ÁFRICA	66
3.1 EFFIA E ESI, AS IRMÃS SEPARADAS PELO TRÁFICO DE ESCRAVOS.....	68
3.2 QUEY: ENTRE A INGLATERRA E A FANTELAND.....	73
3.3 NESS: A OBLITERAÇÃO DA IDENTIDADE AFRICANA.....	75
3.4 JAMES: “I WANT TO BE MY OWN NATION”.....	76
3.5 KOJO: “TAKING AWAY YOUR NAME IS THE FIRST STEP”.....	78
3.6 ABENA: A RECUSA DO BATISMO.....	82
3.7 H: EMANCIPAÇÃO E RECONSTRUÇÃO.....	83
3.8 AKUA E O FOGO.....	90
3.9 WILLIE: A GRANDE MIGRAÇÃO E A RENASCENÇA DO HARLEM.....	93
3.10 YAW: ÁFRICA PARA AFRICANOS.....	98
3.11 SONNY: A ERA DOS MOVIMENTOS PELOS DIREITOS CIVIS.....	102
3.12 MARJORIE E MARCUS: DE VOLTA PARA CASA.....	105
4 BRASIL, EUA E ÁFRICA, NUANCES DO MESMO TRAUMA	111

4.1 CENAS DE CATIVEIRO	111
4.2 RELIGIÃO E IDENTIDADE.....	112
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

O desejo de diversas minorias de trazer à tona certas circunstâncias históricas tem feito surgir inúmeras obras de ficção literária contemporânea, como é o caso de narrativas afrodiáspóricas, que narram episódios violentos e traumáticos em seus enredos: *Corregidora* (1975), de Gayl Jones, narra a história de Ursa Corregidora, personagem que, em função de um acidente, torna-se estéril, sendo impedida de realizar aquilo que sua mãe tinha como um ato de resiliência: criar gerações. *Beloved* [1987 (2004)], de Toni Morrison, narra a história da escravizada fugida que, para não retornar a uma *plantation*, mata a própria filha. *A Mercy* (2008), da mesma autora, conta a história de Florens, a escravizada que se sente preterida pela mãe quando esta oferece a filha para ser dada em pagamento ao holandês Jacob Vaark em seu lugar, para assim ser poupada de ser usada sexualmente pelo atual senhor de engenho. Ainda por Toni Morrison, *God Help the Child* (2015) narra a história de Bride que, para agradar a mãe, comete falso testemunho, o que resulta em uma mulher inocente sendo presa. Os contos de *Olhos d'Água* (2016), de Conceição Evaristo, narram o cotidiano violento dos subúrbios brasileiros. *Purple Hibiscus* (2012), de Chimamanda Ngozi Adichie, conta a história de um pai conservador que cotidianamente agride os filhos, tanto física quanto psicologicamente. Além das obras citadas acima, há inúmeras outras cujos enredos se dão em torno de episódios violentos e traumáticos.

Foi por meio da observação desse gênero suplementar que passei a refletir sobre uma possível estética afrodiáspórica escrita por mulheres e que culminou no presente estudo. Assim, esta tese surgiu de um questionamento genuíno, delineado ao longo de boa parte da minha trajetória acadêmica. A partir da leitura de narrativas ficcionais dos mais diferentes contextos, passei a observar a temática comum do trauma em obras da diáspora africana, quase sempre associado à ruptura causada por uma migração, seja ela forçada ou não. Para explicar a pertinência dessa questão, comentarei brevemente a minha trajetória na graduação e na pós-graduação.

Entrei na faculdade de Letras da UFRGS em 2004 e me formei apenas em 2013. Nesse longo período, pude observar de perto as mudanças que as cotas, o REUNI e outras ações afirmativas proporcionariam dentro e fora da universidade. Além de

perceber uma mudança no perfil racial e socioeconômico dos colegas, observei também uma crescente demanda por diversidade partindo dos próprios alunos.

Em todas as disciplinas de literatura que cursei na graduação, lembro de ter lido pouquíssimos autores africanos, afrodiaspóricos ou mesmo LGBTQI+. Escritoras mulheres sempre foram minorias nos programas dessas disciplinas. Contudo, aos poucos a situação foi mudando. Enquanto participava do grupo de pesquisa *Poéticas do presente: espaço e imagem*, coordenado pela prof.^a Dr.^a Rita Lenira de Freitas Bittencourt, eu descobriria a obra do escritor Gonçalo M. Tavares. Ainda que seja português, o escritor nasceu em Angola, tornando-se um retornado¹ ainda na infância. Mais tarde, a obra do autor se tornaria objeto do meu TCC e da minha dissertação de mestrado.

Ainda durante o período de Iniciação Científica, ao estudar a obra de Tavares, eu descobriria diversos autores africanos em língua portuguesa, como Mia Couto, Ondjaki, Pepetela, Paulina Chiziane, entre outros. Mais tarde, eu participei do grupo de pesquisa do professor Paulo R. Kralik na PUC-RS, o que aumentou muito o meu repertório de escritores africanos em língua portuguesa. Também fui aluna da Prof.^a Dr.^a Rita Terezinha Schmidt (que acabaria orientando a presente tese), o que me levou a descobrir escritoras que não estão nos manuais de literatura tradicionais, como Júlia Lopes de Almeida, Andradina de Oliveira e Maria Firmina dos Reis.

Durante o período em que eu finalizava a graduação e me preparava para o mestrado, Chimamanda Ngozi Adichie lançaria seu romance *Americanah* (2014), que se tornaria um *best-seller* e um dos dez melhores livros do ano segundo o *New York Times Review* de 2013². Com o sucesso do romance, suas *TED talks* viralizaram na internet. Para mim, a descoberta da obra de Adichie foi uma porta de entrada para obras afrodiaspóricas de língua inglesa como *Ghana Must Go* (2013), *We need new names* (2014), e *Homegoing* (2016) de Taiye Selasi, NoViolet Bulawayo e Yaa Gyasi, respectivamente.

¹ Como são designados os portugueses que viviam nas colônias e que tiveram que retornar a Portugal após o processo de descolonização.

² <https://www.nytimes.com/2013/12/15/books/review/the-10-best-books-of-2013.html>

Quando entrei no mestrado, pude observar algumas mudanças no comportamento dos alunos. Vi alunas de graduação pedindo que o romance *Amora* (2015)³, de Natalia Borges Polesso, fizesse parte do programa da disciplina, o que foi prontamente atendido pela professora. Vi também alunos questionando programas de disciplinas que traziam apenas autores brancos em sua bibliografia. Essas mudanças estão diretamente relacionadas às ações afirmativas que derivaram nas cotas e o REUNI. Essas demandas vieram não somente de alunos cotistas, mas também de alunos oriundos do processo seletivo universal. Tenho a impressão de que a diversidade proporcionada pelas cotas abriu a mente de todos no ambiente universitário. Sinto-me privilegiada por ter sido testemunha desse processo tão fundamental para a diminuição das desigualdades que existem na sociedade brasileira. Tal progresso não é apenas uma simples impressão, mas uma realidade sobre a qual José Jorge Carvalho já havia glosado em seu artigo “Encontro de saberes e descolonização” (2018):

Por exemplo, a presença de alunos negros e indígenas começou a modificar a lógica de funcionamento da universidade, uma vez que o discurso racista é cada vez mais questionado, não apenas nas relações interpessoais, mas também nos conteúdos passados pelos professores em sala de aula. Textos literários, peças de teatro, pressupostos comportamentais, culturais e sociais de fundo racista já não têm mais espaço quando se tem negros e indígenas nas salas de aula e no ambiente universitário como um todo. Começa-se a mover a base – a estrutura de cursos, currículos, as ementas, os modos de certificação e contratação de docentes, os critérios de compatibilização e equivalência entre sabedores sem diploma, a flexibilização do letramento. (CARVALHO, 2018, p. 103)

Fora da universidade, outras mudanças importantes também ocorriam. O mundo testemunharia o surgimento de um movimento que ficaria conhecido como *#MeToo*⁴ e, no Brasil, de acordo com Rosana Pinheiro-Machado (2019, p. 165), teríamos uma “primavera feminista”. Para Heloisa Buarque de Hollanda (2018), vivemos a quarta onda feminista. Em relação à literatura, em 2014, a jornalista americana Joanna Walsh sugeriria que aquele ano deveria ser o ano de ler mulheres, subindo a *hashtag*

³ Livro de contos escrito por autora lésbica cujas histórias giram em torno de personagens com a mesma orientação sexual.

⁴ A frase foi usada pela primeira vez por Tarana Burke em 2006, mas a *hashtag#MeToo* viralizaria apenas em 2017 quando a atriz Alyssa Milano acusaria Harvey Weinstein de assédio sexual e pediu que toda mulher que já tivesse passado por um assédio respondesse com a *hashtag #MeToo*. De lá para cá, a *hashtag* se tornou comum em denúncias de abuso sexual na internet.

#ReadWomen2014. No Brasil, esse movimento sairia das redes e se transformaria em clubes de leitura por todo o país, o Leia Mulheres, do qual eu participo até hoje.

Essas mudanças todas dentro e fora da universidade fizeram com que eu me interessasse cada vez mais por escritores à margem do cânone, como escritoras afrodiaspóricas. Ao ler essas escritoras, comecei a observar diversos pontos em comum entre essas narrativas. Percebi que muitas das angústias presentes em personagens das obras de Taye Selasi, No Violet Bulawayo, Chimamanda Adichie e Yaa Gyasi eram semelhantes às daquelas das personagens do romance *Um defeito de cor* (2016), de Ana Maria Gonçalves e dos contos de *Olhos d'Água*, de Conceição Evaristo. Ainda que todas as obras citadas até aqui tenham uma temática semelhante, não é possível analisá-las todas neste estudo, sendo necessário fazer um recorte. Assim, as obras escolhidas para fazerem parte do *corpus* de análise da presente tese são *Um defeito de cor* e *Homegoing*.

Um defeito de cor (2016) tem um enredo predominantemente linear e se inicia com a protagonista ainda criança na África, passando por diversos lugares em sua jornada. A protagonista – cujo nome é Kehinde e que mais tarde adota também o nome de Luísa – é capturada na África e escravizada no Brasil. Com muito esforço e com o apoio dos Orixás, ela conquista sua carta de alforria. Contudo, um de seus filhos acaba sendo vendido como escravo pelo próprio pai (um português) em função de uma dívida de jogo. Para reencontrar esse filho, ela passa por diversos lugares do Brasil, como São Sebastião do Rio de Janeiro⁵ e São Vicente até tomar a decisão de voltar para a África, onde tem outros filhos e se torna uma grande mulher de negócios. Ao final da narrativa, a personagem retorna ao Brasil bastante idosa e cega, em uma última tentativa de reencontrar o filho. Durante a viagem de navio, ela conta sua história de vida para que sua acompanhante a escreva. *Um defeito de cor* é um romance difícil de enquadrar em apenas um gênero. Por ser em primeira pessoa, carrega o peso do testemunho. Ao narrar a possível história da figura mítica de Luísa Mahin, flerta com a metaficção historiográfica e com a memória.

O outro romance, *Homegoing* (2016), assim como *Um defeito de cor*, abrange cerca de cem anos de história. A estrutura da narrativa se dá com um capítulo dedicado, alternadamente, a cada um dos descendentes de Effia e Esi, duas irmãs por parte de

⁵ Hoje, a cidade do Rio de Janeiro.

mãe que tiveram seus destinos marcados pelo colonialismo e pelo tráfico de escravos, ainda que de formas totalmente diferentes. Effia se casa com um inglês e permanece na África, enquanto que Esi é capturada e vendida como escrava, indo parar nos EUA.

Esses romances são repletos de eventos traumáticos relacionados direta ou indiretamente à colonização e ao tráfico de escravos do Atlântico. Questões identitárias e de pertencimento brotam em diversos momentos dessas narrativas. Em função disso, coloco aqui a questão proposta por Stuart Hall (2003, p. 30): “como são concebidas as identidades na diáspora?”. Parafrazeando o teórico, coloco o problema da seguinte maneira: como são concebidas as identidades em narrativas afrodiaspóricas contemporâneas? Minha hipótese é a de que essas narrativas contemporâneas apresentam uma “estética diaspórica” (HALL, 2003), cujas identidades são concebidas pela narrativização de traumas associados ao colonialismo e, conseqüentemente, à escravidão. Em síntese, essa tese tem como objetivo identificar e analisar, de forma interpretativa, os processos identitários e traumáticos desses dois romances, analisando-os à luz das teorias pós e decoloniais da literatura comparada e das diversas teorias do trauma. Dito de outra forma, o objetivo aqui é analisar como a escravidão, o racismo e a segregação (e, conseqüentemente, sua memória traumática, vivenciada ou não) originaram um trauma que foi fundamental para a formação de identidades africanas e afrodiaspóricas.

Se, como afirma Achugar (2006, p. 175), as nações precisam de um “conjunto articulado de origens ou mitos fundadores” para criar uma memória coletiva, essas narrativas, ao narrar um passado traumático, confrontam mitos fundadores nacionais, construindo, assim, uma nova memória e novas identidades. No Brasil, um dos mitos fundadores mais enraizados e totalizantes é o mito da “democracia racial”, originado ainda no século XIX, segundo o qual não existe racismo no Brasil, já que nossa população é miscigenada, uma mistura de brancos, negros e indígenas:

À base de especulações intelectuais, frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas, erigiu-se no Brasil o conceito da *democracia racial*; segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. (NASCIMENTO, 2016, p. 48, grifo do autor)

Nos EUA, o *ethos* do sonho americano está enraizado na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, segundo a qual “*all men are created equal*”. Ironicamente, o autor dessa declaração – Thomas Jefferson – possuía escravos, mostrando a inocuidade desse mito já em sua origem. O esgotamento do mito do *American Dream* fica evidente com a existência de movimentos como o *#blacklivesmatter*⁶ onde, mesmo depois da eleição de um presidente negro, o país ainda precisa lutar contra o racismo. Ainda que a *segregação racial* tenha oficialmente terminado com o *Civil Rights Act of 1964* e o *Voting Rights Act of 1965*, o encarceramento em massa e a truculência policial em relação a negros e minorias em geral são evidências de que existe ainda um longo caminho a ser percorrido rumo à igualdade. Contudo, esses problemas não são exclusividade da sociedade estadunidense. À medida que a igualdade se mostra como uma falácia em vários lugares do mundo, protestos tomam proporções globais, como no caso da trágica morte de George Floyd⁷, brutalmente assassinado pelas mãos um policial.

Para trazer ao debate a devida complexidade do tema dos aspectos identitários desses romances, é preciso pensar as identidades de forma plural, o que nos leva novamente a uma questão de Hall (2003, p. 30): “Já que a ‘identidade cultural’ carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos ‘pensar’ as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?”. Se “identidade cultural” pressupõe algo definitivo, imutável e homogêneo, como podemos pensar as identidades de Kehinde, de Esi, de Effia e de tantos outros personagens que são atravessados pela ruptura, pela diferença e pelo trauma? O próprio Stuart Hall nos apresenta uma possível solução: é impossível refletir sobre identidades diaspóricas com base em arquétipos atemporais, como os mitos fundadores, já que o desgaste desses mitos é cada vez mais evidente. Em consequência dessas rupturas, é necessário pensar sobre a diáspora sob a perspectiva da diferença. Para Stuart Hall:

⁶ Segundo o website <https://blacklivesmatter.com/about/>, o movimento *#BlackLivesMatter* é uma organização global fundada em 2013 nos EUA, Reino Unido e Canadá. Seu objetivo é acabar com a supremacia branca de modo a intervir na violência praticada pelo próprio Estado e por grupos racistas.

⁷ George Perry Floyd Jr. foi morto por um policial durante o ato de sua prisão em Minneapolis, EUA no dia 25/05/2020. O assassinato provocou uma onda de protestos no mundo inteiro.

A relação entre as culturas caribenhas e suas diásporas não pode, portanto, ser adequadamente concebida em termos de origem e cópia, de fonte primária e reflexo pálido. Tem de ser compreendida como a relação entre uma diáspora e outra. Aqui, o referencial nacional não é muito útil. Os Estados-nação impõem fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas “comunidades imaginadas” na era do domínio dos Estados-nação europeus. Esse foi também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção da nação após a independência. A questão é se ele constitui uma estrutura útil para a compreensão das trocas culturais entre as diásporas negras. (HALL, 2003, p. 38)

Tal qual a cultura caribenha mencionada por Hall, a literatura de trauma diaspórica precisa ser analisada pelo paradigma da diáspora negra, para além de estados nacionais. O tráfico de escravos e o colonialismo atingiram continentes e suas consequências transbordam as fronteiras desses estados. Ao dar vida a personagens que compartilham uma memória traumática em narrativas complexas, essas obras dão voz àqueles que foram traumatizados pela máquina do colonialismo e que foram destituídos de sua terra e de suas famílias. No caso da diáspora africana, ao receberem um nome e uma história, as personagens dessas narrativas contribuem com a criação e a manutenção dessa memória, mediando e viabilizando a formação de identidades.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

1.1 REFLEXÕES SOBRE TRAUMA

1.1.1 Conceitos gerais

O trauma é, frequentemente, definido como uma experiência extremamente intensa, catastrófica, em que a vítima não compreende exatamente o que experienciou, passando a reviver essa experiência de forma repetitiva, por meio de pesadelos, alucinações e outros sintomas. Freud (1977, p. 315) define que trauma é “*an experience which within a short period of time presents the mind with an increase of stimulus too powerful to be dealt with or worked off in the normal way*”⁸.

Nas últimas décadas, esse tipo de fenômeno vem sendo estudado como uma patologia, sob o nome de TEPT: Transtorno de Estresse Pós-Traumático. Ou ainda, em inglês, PTSD: *Post-traumatic stress disorder*, que é o nome dado pela American Psychiatric Association⁹ para algo anteriormente conhecido como *shell shock*, *combat neurosis*, ou *traumatic neurosis*¹⁰, entre outros.

Essa circunstância é tão antiga quanto a história das civilizações. Segundo Abdulhamid e Hughes (2014), existem textos médicos escritos em tabuletas babilônicas que descrevem sintomas do pós-combate correspondentes àquilo que hoje entendemos como TEPT, incluindo *flashbacks*, distúrbios do sono e humor deprimido. Esses distúrbios são descritos após a participação dos indivíduos em combates bélicos, que eram frequentes durante o período Assírio. A relação entre literatura e trauma também data da antiguidade: de acordo com Crocq & Crocq (2000), o poema *The Epic of Gilgamesh* (autor desconhecido, 2000) dá descrições claras dessa condição, mais precisamente quando Gilgamesh perde seu amigo Enkidu.

Ainda no mundo antigo, há evidências de sintomas do que hoje entendemos por TEPT. De acordo com Josephe Regel (2010), Heródoto descreve que a origem da cegueira do guerreiro Epizelus, após a batalha de Marathon, tem origens psicológicas.

⁸ “Uma experiência que, dentro de um curto período de tempo, apresenta à mente um aumento de estímulo muito intenso para ser processado ou descartado da maneira normal.” (Tradução nossa).

⁹ Associação Americana de Psiquiatria

¹⁰ Trauma de guerra, neurose de guerra, neurose traumática (Tradução nossa).

Da mesma forma, em Shakespeare (1597, 2000), observa-se sintomas dessa natureza na peça *Henry IV*, quando Lady Percy descreve o sono perturbado do marido após uma batalha:

*Lady: O, my good lord, why are you thus alone?
Tell me, sweet lord, what is't that takes from thee
Thy stomach, pleasure and thy golden sleep? [...] In thy faint slumbers I by thee have watch'd,
And heard thee murmur tales of iron wars;
Speak terms of manage to thy bounding steed;
Cry 'Courage! to the field!' And thou hast talk'd
Of sallies and retires, of trenches, tents,
Of palisadoes, frontiers, parapets,
Of basilisks, of cannon, culverin,
Of prisoners' ransom and of soldiers slain,
And all the currents of a heady fight.
Thy spirit within thee hath been so at war
And thus hath so bestirr'd thee in thy sleep.* (SHAKESPEARE, 2000, p.

65)¹¹

No entanto, a noção de trauma, como se conhece hoje, é uma manifestação moderna e passou a ser estudado sistematicamente a partir do final século XIX e início do século XX. Tal fato está diretamente relacionado à Revolução Industrial, quando acidentes com máquinas em fábricas, acidentes de trem, acidentes automobilísticos, avanço da tecnologia bélica, barulho, aglomeração de pessoas e caos passam a ser mais frequentes e com consequências mais graves. Ao menos é isso que afirma Roger Luckhurst (2008), que faz uma genealogia do termo. Indiscutivelmente, no final do século XIX tinha-se uma noção muito mais rudimentar de trauma, muito diferente do conceito de TEPT. O *status* de doença para o trauma permitiu uma capilarização do mesmo, incluindo o tratamento para a condição em diversas políticas governamentais.

O conceito de ficção de trauma aponta para a trajetória do conceito de trauma (Whitehead, 2004), que parte do discurso médico-científico para adentrar o campo dos estudos literários. A origem do termo TEPT, como já foi mencionado, surge nos anos

¹¹ "Lady Percy - Por que te achas tão só, querido esposo? Que fiz eu para estar há uma quinzena exilada do leito do meu Harry? Conta-me, esposo amado, qual a causa que de todo te priva do apetite, da alegria e do sono da inocência? [...] Observando-te o sono tão inquieto, ouvi-te murmurar de lutas férreas e incitar teu cavalo irrefreável com gritos de 'Coragem!' 'Para a frente!' Falavas de saídas, retiradas, barracas e trincheiras, paliçadas, fortins e parapeitos, basiliscos, canhões e colubrinhas, de soldados sem vida, de resgates, e de quanto um combate ardente integra. Tanto, dentro de ti, se achava em guerra teu espírito, e tanto te agitava que o suor, em bagas, te banhava a frente como bolhas em riacho remexido". (Tradução de Carlos A. Nunes, em <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/henry4.html>>).

1980 como consequência de apelos de veteranos da guerra do Vietnã. Além de chamar a atenção do grande público para a barbárie da guerra, esses protestos também desencadearam a necessidade de pesquisas acerca do impacto da experiência bélica em combatentes. De acordo com Whitehead (2004), nos estudos literários e culturais, a teoria sobre o trauma vai surgir na década de 1990 com autores como Cathy Caruth e Shoshana Felman.

Nessa trajetória de pouco mais de cem anos, pode-se dizer que o grande marco para o avanço da teoria do trauma foi, sem dúvida, os estudos de Freud e Lacan, já que o conceito de TEPT não parece ter mudado muito desde a contribuição dos dois psicanalistas. Caruth, baseando-se muito na teoria desses autores, define o trauma da seguinte maneira:

In recent years, psychiatry, psychoanalysis, and neurobiology have increasingly insisted on the direct effects of external violence in psychic disorders. This trend has culminated in the study of post-traumatic stress disorder, or PTSD, which describes an overwhelming experience of sudden or catastrophic events in which the response to the event occurs in the often uncontrolled, repetitive appearance of hallucinations and other intrusive phenomena. (CARUTH, 1996, p. 57)¹²

Contudo, o trauma vai muito além da noção classificatória de patologia. É uma “ferida” aberta que quer nos contar uma verdade e que não pode ser dita de outra maneira. É algo incontrolável, uma espécie de possessão, sobre a qual o indivíduo não possui qualquer tipo de controle. Muitas vezes, também é visto como algo paradoxal, talvez pendular, entre a vida e a morte, entre destruição e sobrevivência. Sobreviver, para a consciência de um indivíduo que sofreu um trauma, é se confrontar reiteradamente com a primordialidade e impossibilidade de compreender a ameaça à vida pela qual se passou.

A ficção de trauma (Whitehead, 2004) se sobrepõe, muitas vezes, à ficção pós-moderna, como a metaficção historiográfica (Hutcheon, 1988) e à ficção pós-colonial (Innes, 2007). Outra faceta da ficção de trauma, segundo Luckhurst (2008) é que o

¹² “Nos últimos anos, a psiquiatria, a psicanálise e a neurobiologia têm insistido cada vez mais nos efeitos diretos da violência externa nos distúrbios psíquicos. Essa tendência culminou no estudo do transtorno de estresse pós-traumático, ou TEPT, que descreve uma experiência avassaladora de eventos súbitos ou catastróficos onde a resposta ao evento ocorre no aparecimento repetitivo e frequentemente descontrolado de alucinações e outros fenômenos intrusivos.” (Tradução nossa).

trauma desafia a narrativa, pois está mais próximo de uma antinarrativa, tendo sua própria linguagem (Caruth, 1996). Falar em narrativa de trauma, portanto, é um oxímoro, uma aporia. Por que então, esse *boom* das então chamadas narrativas de trauma? De acordo com Vickroy (2015), a relação entre as forças sociais e o indivíduo tem sido esclarecida pelos estudos do trauma desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

O trauma em si é um fenômeno muito antigo, inclusive na literatura, mas textos literários que tenham como enredo central a narrativa de traumas são um fenômeno contemporâneo. Esse tipo de texto, frequentemente, demonstra consciência de fenômenos psicológicos, incluindo elementos que refletem as causas e consequências do trauma. Entre esses elementos estão lacunas e silenciamentos de personagens e fatos, fragmentação textual, dissociações, entre muitos outros. Escritores que abordam o trauma em suas obras se utilizam de certas técnicas para gerar no público determinadas reações:

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. (VICKROY, 2015, p. 1)¹³

Narrativas de trauma são também, inúmeras vezes, narrativas que retomam um passado histórico. Provavelmente porque narrativas de trauma, em geral, surgem em contextos onde há questões de identidade política, como afirma Luckhurst e, pela mesma razão, o autor também vincula narrativas pós-coloniais às narrativas de trauma. Caruth também associa o trauma à história, mas de uma maneira diferente: a história seria a história do trauma porque ela nunca é compreendida no momento em que ocorre – da mesma forma que o trauma. Outra nuance da mesma ideia é que, assim como a história, o trauma é sempre coletivo, pois estamos implicados uns aos outros.

1.1.2 Trauma Cultural

¹³ “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.” (Tradução nossa).

Outro viés do trauma que será utilizado nesse estudo é a ideia de trauma coletivo – ou cultural – que é desenvolvida na área da sociologia, por autores como Jeffrey C. Alexander e Roy Eyerman. De acordo com Erikson (1991), a diferença entre o trauma individual e o coletivo é que o segundo danifica os vínculos que ligam umas pessoas às outras. No trauma, a psique da pessoa é atingida de tal maneira que ela simplesmente não consegue reagir. O trauma cultural, por sua vez, faz com que ocorra uma fragmentação e, por fim, uma desintegração da noção de comunidade: “*We’ no longer exist as a connect pair or as linked cells in a larger communal body*” (ERIKSON, 1991, p. 460)¹⁴.

De acordo com a teoria do trauma cultural de Alexander (2004), um trauma cultural se dá no momento em que indivíduos de determinado grupo social são submetidos (ou sentem que foram submetidos) a algo catastrófico e que deixa cicatrizes irreparáveis em sua consciência coletiva, mudando completamente suas identidades. Grupos sociais podem enfrentar graves problemas sem que eles sejam necessariamente traumáticos. Para um trauma coletivo se manifestar, é preciso que uma crise cultural se manifeste. Conforme o autor,

Trauma is not the result of a group experiencing pain. It is the result of this acute discomfort entering into the core of the collectivity’s sense of its own identity. Collective actors decide to represent social pain as a fundamental threat to their sense of who they are, where they came from, and where they want to go. (ALEXANDER, 2004, p. 10)¹⁵

O autor ainda afirma que intelectuais e artistas criam narrativas sobre “sofrimento social”, entre os quais eu incluiria narrativas ficcionais como as que fazem parte do *corpus* de análise dessa tese. Danos na esfera civil podem ser recuperados por essas narrativas. O trauma social pode ser associado a diversos traços identitários como religião, raça, etnia, gênero, classe, etc. O trauma coletivo é alimentado por experiências de cada indivíduo; no entanto, é a ameaça ao coletivo que define o sofrimento em si¹⁶.

¹⁴ “O ‘nós’ não existe mais como um par ou como células conectadas em um corpo maior comum.” (Tradução nossa).

¹⁵ “O trauma não é o resultado de um grupo que experiencia a dor. É o resultado de um desconforto agudo que entra no cerne senso de coletividade de sua própria identidade. Agentes coletivos decidem representar a dor social como uma ameaça primordial ao senso de quem eles são, de onde vieram e onde querem chegar.” (Tradução nossa).

¹⁶ Trauma cultural, trauma coletivo e trauma social são usados como sinônimos pelo autor citado.

Milhares de pessoas pertencentes a um mesmo grupo social – ou “comunidade imaginada,” para usar a noção de Anderson (2008) – podem ter morrido, e muitas sofrido por essas e outras mortes e, ainda assim, não terem passado por um trauma cultural. Alexander (2004), entre vários exemplos, cita o caso dos americanos ao enviarem soldados para a Primeira e Segunda Guerras Mundiais: isso não os ameaça enquanto nação, enquanto coletividade. Pelo contrário, isso pareceu fortalecer a identidade deles enquanto nação. Somente quando mortes são inúteis ou quando não existe um sacrifício por uma “causa nobre” é que guerras realmente se tornam traumáticas, como foi o caso da Guerra do Vietnã, por exemplo.

Para Alexander (2004), o trauma coletivo é simbólico, uma representação imagética, não um reflexo de experiências individuais ou coletivas. Para ele, a teoria do trauma coletivo se distancia e se diferencia da noção de trauma do senso comum. O autor, inclusive, aponta vários aspectos daquilo que ele chama de “teoria leiga do trauma”. Um bom exemplo disso, no Brasil, seria o suicídio de Getúlio Vargas: certamente foi um trauma para a população brasileira, mas não constituiu, necessariamente, um trauma cultural dentro da teoria desenvolvida pelo autor.

Sociedades podem estar em crises profundas, seja no nível econômico ou mesmo político, sem que isso constitua um trauma cultural. O trauma cultural vai passar sempre pela cultura, pela representação dos acontecimentos, não pelos acontecimentos em si. E o espaço que existe entre um evento e sua representação é o que se chama de “processo de trauma”. O processo ocorre da seguinte forma:

Initially, the performance of trauma is projected to members of the carrier group itself. If successful, the members of this originating collectivity become convinced that they have been traumatized by a singular event. Only with this success can the audience for the traumatic claim be broadened to include other publics within the “society at large.” (ALEXANDER, 2004, p. 17)¹⁷

Para a comunidade também se conscientizar, é necessário que o grupo condutor se esforce em um trabalho de criar novos sentidos ou mesmo uma nova “grande

¹⁷ “Inicialmente, a performance do trauma é projetada a membros dos próprios membros condutores. Se exitosos, os membros dessa coletividade originária se tornam convencidos que eles foram traumatizados por um evento singular. Apenas com esse êxito que o público da reivindicação traumática pode ser expandido para outros públicos dentro da “sociedade em geral.” (Tradução nossa).

narrativa”. Quatro representações são essenciais para a criação de uma nova grande narrativa: a natureza da dor, a natureza da vítima, a relação da vítima do trauma com o grande público e a atribuição de responsabilidades. Segundo Alexander (2004, p. 19), “*This representational process creates a new master narrative of social suffering. Such cultural (re) classification is critical to the process by which a collectivity becomes traumatized*”¹⁸. Na sociedade, esses processos não acontecem sem intermediários – elas ocorrem por meio de arenas institucionais, nas esferas religiosa, estética, legal, científica, da mídia de massa e do estado burocrático, além da literatura, claro.

Eyerman (2001) utiliza o conceito de trauma cultural de Alexander, aplicando-o para analisar o trauma cultural da escravidão nos EUA. Segundo o autor, a formação da identidade afro-americana se deu por meio do trauma cultural da escravidão que, por sua vez, não é uma experiência, mas uma memória coletiva, pautada na formação da identidade. Esse trauma não é algo diretamente experienciado pela maioria dos sujeitos afetados por ele, mas é central para a formação de uma identidade.

1.1.3 PTSS

Em uma linha semelhante à teoria do trauma coletivo e cultural, está o conceito de PTSS: *Post Traumatic Slave Syndrome* (em uma clara referência ao conceito de PTSD). DeGruy (2017) cria esse conceito com a finalidade de entender, analisar e propor formas de superar os dilemas sociais e psicológicos da população afro-americana. Mais de 150 anos após a abolição da escravidão nos EUA, ainda é possível associar certos padrões de comportamento com a escravidão. Como exemplo desses padrões, estaria a dificuldade que mães afro-americanas têm até hoje de falar sobre os êxitos de seus próprios filhos. Durante o período da escravidão, esse seria um mecanismo de defesa. Uma filha que se mostrasse forte, bela e trabalhadora aos olhos de um senhor de escravos poderia ser estuprada ou vendida e, conseqüentemente, separada de sua progenitora. Respostas como “*Naw sir, she ain’t worth nothin’. She cain’t work. She*

¹⁸ “Esse processo representacional cria uma nova grande narrativa de sofrimento social. Essa (re) classificação cultural é crítica para o processo pelo qual uma coletividade se torna traumatizada.” (Tradução nossa).

stupid” (DEGRUY, 2017, p. 9)¹⁹ seriam uma forma de proteção. Padrões como esses seriam consequência da introjeção de reminiscências no inconsciente coletivo e transmitidos por gerações: “*These cycles of oppression leave scars on the victims and victors alike, scars that embed themselves in our collective psyches and are passed down through generations, robbing us of our humanity*” (DEGRUY, 2017, p. IV)²⁰. Além disso, esses padrões se repetiriam também em contextos maiores, como a disputa de lideranças em organizações afro-americanas cujo objetivo é justamente o combate à opressão. Esse processo desumanizante não atingiria apenas àqueles que sofreram e sofrem as consequências desse processo traumático, mas também aos perpetradores da barbárie:

Those who have been the victims of years, decades and centuries of oppression first must heal from injuries received first-hand, as well as those passed down through the ages. Those who have been the perpetrators of these unspeakable crimes, and those who continue to benefit from those crimes, have to honestly confront their deeds and heal from the psychic wounds that come with being the cause and beneficiaries of such great pain and suffering. (DEGRUY, 2017, p. IV)²¹

A obra de DeGruy nos auxilia no processo de apropriação de um passado escamoteado por opressores, o que por sua vez nos dá esperanças de um futuro com relações sociais e raciais mais saudáveis. Segundo DeGruy, existe uma síndrome de estresse pós-traumático própria das comunidades cujos ancestrais foram escravizados, a PTSS, ou *Post Traumatic Slave Syndrome*. Para a autora, essa é uma condição que uma população específica sofre, resultante de séculos de escravidão. Essa síndrome está associada à opressão e à falta de oportunidades dentro da sociedade. Como outras síndromes, apresenta um padrão de comportamento: baixa autoestima, raiva perene e socialização racista.

¹⁹ “Não senhor, ela não vale nada. Ela não trabalha.” (Tradução nossa).

²⁰ “Esses ciclos de opressão deixam marcas nas vítimas e nos perpetradores da mesma forma, marcas essas que se incorporam na nossa psique e são passados por gerações, nos roubando nossa humanidade.” (Tradução nossa).

²¹ “Aqueles que foram vítimas por anos, décadas e séculos de opressão primeiro precisam se curar de lesões recebidas em primeira mão assim como aquelas que lhe foram passadas por eras. Aqueles que foram os perpetradores desses crimes inexplicáveis e aqueles que continuam a se beneficiar desses crimes devem confrontar suas ações honestamente e se curar das feridas psíquicas que vem com ser a causa e os beneficiários de tanta dor e sofrimento.” (Tradução nossa).

Por causa da falta de oportunidades, jovens afro-americanos não acreditam que têm um futuro pela frente. Por causa da violência policial contra afro-americanos, muitos jovens tendem a acreditar que o seu destino é ir para cadeia ou mesmo morrer de forma violenta. Os modelos de afro-americanos, como Martin Luther King Jr. ou Angela Davis parecem inalcançáveis. Esses jovens não veem exemplos a serem seguidos dentro de suas comunidades, não creem que possuem poder para moldar o próprio futuro (como acontece com o personagem Sonny, de *Homegoing*). A questão da raiva está altamente associada à escravidão, que foi um processo extremamente violento, em diversos sentidos. Pessoas que vivem dentro de um sistema tão agressivo tendem a desenvolver um comportamento também agressivo. Ao longo das gerações, essa agressividade foi se tornando também um mecanismo de defesa.

Para criar sua teoria sobre *PTSS – Post Traumatic Slave Syndrome*, DeGruy (2017) busca os critérios do *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* como os estressores e os sintomas da exposição direta ou indireta a evento(s) traumático(s). Escravizados sofriam abusos desde o momento em que eram capturados na África até o momento da morte e os escravizados já nascidos nos EUA não raro eram separados de suas famílias, destruindo as conexões familiares mais básicas. Após a emancipação, não houve esforço algum no sentido de resolver essa questão. O período conhecido como Reconstrução sequer resolveu a questão da liberdade e da igualdade, muito menos tentou reparar danos causados por abusos físicos e psíquicos.

Senhores de escravizados desumanizavam essas pessoas. Quando tentavam se expressar ou até mesmo se proteger ou proteger uns aos outros, eram submetidos a castigos físicos cruéis. Os séculos de opressão fizeram com que muitos brancos americanos acreditassem que eram realmente superiores a afro-americanos. O que é pior, muitos afro-americanos também creem nessa falácia inconscientemente. Segundo DeGruy, é do impacto desses abusos cometidos no passado que a comunidade afro-americana deve se curar. A questão é que, enquanto os séculos de escravidão garantiram privilégios aos descendentes de brancos, os descendentes de escravizados herdaram um legado de trauma. Para DeGruy (2017), esse legado é herdado de diversas formas, incluindo a epigenética Além disso, o legado do trauma também é transmitido por meio da família e da comunidade:

While some of what we learn is passed on through direct instruction, the bulk of our learning takes place vicariously, by watching others. The individuals and families that survived the slave experience reared their children while simultaneously struggling with their own psychological injuries, and they often exhibited the typical symptoms associated with Post Traumatic Stress Disorder. The children lived and learned the behaviors and attitudes of their often injured and struggling parents. Today, we are those children. The legacy of trauma is also passed down through extended family, and community. During slavery, the black community was a suppressed and marginalized group. Today the African American community is made up of individuals and families who collectively share differential anxiety and adaptive survival behaviors passed down from prior generations of African Americans, many of whom likely suffered from PTSD. The community serves to reinforce both the positive and negative behaviors through the process of socialization. (DEGRUY, 2017, p. 103-4)²²

Ainda que seja difícil provar, empiricamente, a relação entre a experiência da escravidão e os problemas sociais que a comunidade afro-americana sofre, não se pode negar a existência de uma *Post Traumatic Slave Syndrome*. Por ter uma formação em Assistência Social, a contribuição de DeGruy para este corpus teórico se torna fundamental, já que a autora possui amplo conhecimento do funcionamento de comunidades afro-americanas nos EUA. Sua teoria se torna essencial para compreender uma narrativa como *Homegoing*, que se propõe a narrar o legado da escravidão herdado através das gerações.

1.1.4 Trauma e testemunho

O evento traumático tem consequências graves na vida dos sobreviventes, atingindo diferentes áreas da vida da vítima, e elas estão diretamente associadas a um

²² “Enquanto parte do que aprendemos é passado por meio de instrução direta, grande parte da nossa aprendizagem ocorre vicariamente, observando os outros. Os indivíduos e as famílias que sobreviveram à experiência da escravidão criaram seus filhos ao mesmo tempo que lutavam contra suas próprias feridas psicológicas além de frequentemente apresentarem os sintomas típicos associados com Transtorno de Estresse Pós-Traumático. As crianças viveram e aprenderam os comportamentos e atitudes dos pais frequentemente machucados e com dificuldades. Hoje, nós somos aquelas crianças. O legado do trauma é também passado pelos membros da família estendida e pela comunidade. Durante a escravidão, a comunidade negra era um grupo reprimido e marginalizado. Hoje, a comunidade afro-americana é feita de indivíduos e famílias que compartilham coletivamente uma ansiedade diferencial e comportamentos de sobrevivência adaptáveis passados adiante por gerações passadas de afro-americanos, muitos dos quais provavelmente sofreram com TEPT. A comunidade serve para reforçar tantos os comportamentos positivos quanto os negativos por meio do processo de socialização.” (Tradução nossa).

silenciamento da memória, principalmente quando o trauma é consequência de eventos históricos traumáticos, como a escravidão ou mesmo o holocausto. Segundo Laub:

The continued power of the silenced memory of genocide as an overriding, structuring and shaping force, may be, however, neither truly known by the survivors, nor recognized as representing, in effect, memory of trauma. It finds its way into their lives, unwittingly, through an uncanny repetition of events that duplicate – in structure and in impact – the traumatic past. (LAUB, 1992, p. 65)²³

O trauma não é encapsulado pelo tempo, mas uma parte da história que ainda não se encerrou, cujas consequências ainda reverberam intensamente no presente. As narrativas analisadas aqui nesse estudo fazem parte dessa reverberação. Os eventos traumáticos narrados em tais obras não são apenas uma representação ficcional da história, mas são radicalmente repensados e reinterpretados.

Outra faceta do trauma é sua ubiquidade, como uma suspensão no tempo, sem antes nem depois, uma espécie de buraco negro na memória: *“The traumatic event, although real, took place outside the parameters of ‘normal’ reality, such as causality sequence, place and time. The trauma is thus an event that has no beginning, no ending, no before, no during and no after”* (LAUB, 1992, p. 69)²⁴. Assim, sobreviventes de trauma não convivem com memórias do passado: antes, convivem com um evento que nunca foi finalizado. Dessa forma, o trauma continua no presente daqueles que sobreviveram. Ao mesmo tempo, *“The survivor, indeed, is not truly in touch either with the core of his traumatic reality or with the fatedness of its reenactments, and thereby remains entrapped in both”* (LAUB, 1992, p. 69)²⁵.

Para se livrar dessa armadilha, desse trauma que não pode ser contado, mas apenas repetido, é necessário um processo terapêutico que passa pela construção de

²³ “O poder continuado da memória silenciada do genocídio como uma força predominante, estruturante e modeladora pode, entretanto, não ser verdadeiramente conhecido pelos sobreviventes, nem reconhecido como representando, de fato, a memória do trauma. Ele adentra suas vidas, involuntariamente, por meio de uma repetição inquietante de eventos que duplicam - em estrutura e em impacto - o passado traumático.” (Tradução nossa).

²⁴ “O evento traumático, ainda que real, aconteceu fora dos parâmetros da realidade ‘normal’, como causalidade, sequência, lugar e tempo. O trauma é, então, um evento que não tem início, fim, antes, durante ou depois.” (Tradução nossa).

²⁵ “O sobrevivente, de fato, não está realmente em contato com o cerne da sua realidade traumática ou com a inescapabilidade das suas reencenações e, portanto, permanece preso em ambos.” (Tradução nossa).

uma narrativa e é aqui que a literatura se torna parte desse processo terapêutico em um sentido amplo, principalmente no que concerne ao trauma cultural. Assim, o sobrevivente do trauma precisa re-externalizar o evento. Segundo Laub:

This re-externalization of the event can occur and take effect only when one can articulate and transmit the story, literally transfer it to another outside oneself and then take it back again, inside. Telling thus entails a reassertion of the hegemony of reality and a re-externalization of the evil that affected and contaminated the trauma victim. (LAUB, 1992, p. 69)²⁶

Para Felman e Laub (1992), o testemunho de eventos traumáticos seria uma espécie de gênero literário da contemporaneidade. Da mesma forma que os gregos inventaram a tragédia, a contemporaneidade teria criado o testemunho. A razão para isso estaria em uma crise da verdade. Em seu sentido mais comum, um testemunho é dado diante de uma corte, quando, para se fazer justiça, torna-se necessário elucidar fatos, trazendo à tona a “verdade”. Da mesma maneira, essa “crise da verdade” demandaria testemunhos para solucioná-la.

O ato de narrar uma história, ou mesmo escrever um romance, é também um ato de prestar testemunho da própria sobrevivência. É uma tentativa de entender o que ocorreu. O trauma impede que a vítima consiga registrar sua ocorrência, pois as faculdades humanas que assimilam os fatos deixam de funcionar; os mecanismos que efetuam esse registro deixam de operar dentro da mente humana durante eventos tão intensos. É por isso que, apesar de sua força esmagadora sobre o sujeito, o evento traumático realmente inicia para a vítima de trauma no momento de dar testemunho sobre o fato. É como se houvesse um quebra-cabeças na mente da vítima que só faz sentido quando é narrado para outrem. Somente com o testemunho é que a vítima obtém alguma compreensão do que ocorreu. Ainda que haja evidências históricas dos fatos, o conhecimento do evento traumático se dá apenas pelo testemunho.

Segundo Caruth (1996), o evento traumático é uma experiência tão intensa que a vítima não compreende o que ocorreu. Trazendo essa questão para o tema apresentado

²⁶ “Essa reexternalização do acontecimento pode ocorrer e ter efeito somente quando se consegue articular e transmitir a história, literalmente transferi-la para outro fora de si e depois retomá-la, para dentro. Contar, portanto, implica uma reafirmação da hegemonia da realidade e uma reexternalização do mal que afetou e contaminou a vítima do trauma.” (Tradução nossa).

nesse estudo, ainda que existam relatos de escravos por todas as Américas, além de outros documentos que evidenciam a veracidade histórica de sua ocorrência, é um trauma que não se tomou conhecimento, não foi efetivamente testemunhado. O surgimento de narrativas sobre o trauma da escravidão é o lugar onde se dá o testemunho, é onde realmente se toma conhecimento do trauma. Outro aspecto dessas narrativas de trauma é que o próprio leitor também se torna testemunha, experienciando parcialmente o trauma também, ainda que de uma outra maneira:

The listener, however, is also a separate human being and will experience hazards and struggles of his own, while carrying out his function of a witness to the trauma witness. While overlapping, to a degree, with the experience of the victim, he nonetheless does not become the victim – he preserves his own separate place, position and perspective; a battleground for forces raging in himself, to which he has to pay attention and respect if he is to properly carry out his task. (FELMAN, 1992, p. 58)²⁷

A narrativa que ouvimos (ou lemos) é parte de uma recriação. O testemunho do trauma inclui sempre aquele que “ouve”. O espectador (ou o leitor) do trauma se torna a folha em branco, o meio pelo qual o evento traumático é trazido à tona. O leitor, nesse caso, é testemunha do trauma e, em certa medida, uma testemunha de si mesmo ao tomar conhecimento desse trauma. O leitor:

[...] needs to know that the trauma survivor who is bearing witness has no prior knowledge, no comprehension and no memory of what happened. That he or she profoundly fears such knowledge, shrinks away from it and is apt to close off at any moment, when facing it. He needs to know that such knowledge dissolves all barriers, breaks all boundaries of time and place, of self and subjectivity. That the speakers about trauma on some level prefer silence so as to protect themselves from the fear of being listened to – and of listening to themselves. That while silence is defeat, it serves them both as sanctuary and as place of bondage. Silence is for them a fated exile, yet also a home, a destination, and a binding oath. To not return from this silence is rule rather than exception. (LAUB, 1992, p. 58)²⁸

²⁷ “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.” (Tradução nossa).

²⁸ “Precisa saber que o sobrevivente do trauma que está testemunhando não tem conhecimento prévio, nenhuma compreensão e nenhuma memória do que aconteceu. Que ele ou ela teme profundamente esse conhecimento, esquiva-se dele e é capaz de se fechar a qualquer momento ao enfrentá-lo. Ele precisa saber que tal conhecimento dissolve todas as barreiras, rompe todas as fronteiras de tempo e espaço, do eu e da subjetividade. Que os que falam sobre o trauma, em algum nível, preferem o silêncio para se proteger do medo de serem ouvidos – e de se ouvirem. Que, embora o silêncio seja uma derrota, ele serve

Independentemente da forma narrativa em que se dá, o processo de dar testemunho demanda que exista um outro que escute esse testemunho. Para Felman (1992, p. 70-1), “*Testimonies are not monologues; they cannot take place in solitude. The witness are talking to somebody: they have been waiting for a long time*”²⁹. Junto à memória do trauma, está o constante medo do retorno do mesmo, assim como a dificuldade de falar sobre o evento traumático. Além disso, se o sobrevivente fala sobre o trauma sem ser efetivamente ouvido, é como se o sujeito revivesse o retorno do trauma.

Ainda segundo Felman e Laub (1992), quando outras formas de conhecimento não dão conta de acessar a realidade, a literatura se transforma em testemunho. O escritor contemporâneo frequentemente dramatiza o dilema do testemunho de um trauma, cujas consequências transbordam qualquer tipo de racionalização. Por razões que não são muito claras, o ato de dar testemunho de um trauma carrega em si uma função vital libertadora, com a capacidade de levar a um processo de cura. Esse processo de cura – ou ao menos de conciliação com o passado – é observado no romance *Um defeito de cor*, no qual a narradora em primeira pessoa dá seu testemunho já à beira da morte. Em *Homegoing*, ainda que o narrador seja em terceira pessoa, também há uma reconciliação com a memória ancestral.

1.1.5 Trauma, narrativa e cognição

Por fim, trago Laurie Vickroy (2015) para esse panorama teórico do trauma. Assim como a maioria dos teóricos que estudam o tema, ela o aborda sob uma perspectiva multidisciplinar. A teórica emprega teorias do trauma, da narrativa e da cognição para analisar a maneira como narrativas de trauma atraem o leitor. A partir de estruturas cognitivas, Vickroy identifica uma lógica comum a essas narrativas, fornecendo parâmetros de análise. Entre esses parâmetros está, em primeiro lugar, o narrador que, frequentemente, nos oferece uma visão limitada ou contraditória dos fatos, criando

tanto como santuário e como lugar de escravidão. O silêncio é para eles um exílio predestinado, mas também um lar, um destino e um juramento indissolúvel. *Não voltar desse silêncio é regra e não exceção.*” (Tradução nossa).

²⁹ “Testemunhos não são monólogos; eles não podem acontecer na solidão. A testemunha está falando com alguém: ela está esperando há muito tempo.” (Tradução nossa).

contradições na narrativa, indicando que não se trata de um narrador confiável. Em segundo lugar, a representação dos aspectos sociais na mente dos personagens ajuda a identificar a motivação para as ações dos mesmos. Em terceiro lugar, constrições psicológicas podem ser lidas pela maneira como o narrador direciona a nossa atenção, muitas vezes em direções inesperadas (também chamada de focalização):

For example, a narrow or obsessive focus calls attention to ways consciousness is predicated on emotions and memory is connected to the past. Scholars of narrative find that thought reports and focalization particularly induce readers to ascribe mental states to characters. (VICKROY, 2015, p. 21)³⁰

Por fim, os textos criam a ilusão de experiência vivida, a qual se chama *qualia*, trazendo aos leitores as propriedades subjetivas do estado mental. Esse quarto elemento vai ser particularmente importante nesse estudo, já que é essa a principal técnica utilizada pelas escritoras aqui analisadas. Essa abordagem do trauma sugere conexões entre aquilo que afeta o sujeito e patologias que afetam grupos sociais. O estudo da psicologia e de teorias narrativas associadas ao trauma contribui para que se visualize melhor essas conexões entre o pessoal e o político, o que é primordial para a proposta do presente estudo.

1.2 IDENTIDADE E PÓS-COLONIALISMO

1.2.1 Sobre o conceito de identidade

É por meio do resgate do passado que os sujeitos traumatizados podem compreender o presente e reivindicar uma identidade para si mesmos. Segundo Linda

³⁰ “Por exemplo, um foco estreito ou obsessivo chama atenção para os modos como a consciência se baseia nas emoções e a memória está conectada ao passado. Os estudiosos da narrativa percebem que relatos de pensamentos e focalização particularmente induzem os leitores a atribuir estados mentais aos personagens.” (Tradução nossa).

Alcoff (2006), identidade é algo que muda de acordo com a demanda de cada situação. Assim, identidade não é algo fixo, podendo ter diferentes facetas, como raça e gênero, por exemplo. Tal noção de identidade vai ao encontro da crise de identidade postulada por Hall (2006), que seria o resultado de diferentes conceitos de identidade. O primeiro seria o sujeito do Iluminismo, baseado em um indivíduo centrado e unificado. O segundo seria o sujeito sociológico, cuja identidade se dá na interação com outras pessoas. Por fim, há o sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...] Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (HALL, 2006, p. 38-39, grifos do autor)

Entre as identidades que são estabelecidas estão aquelas relacionadas às identidades culturais que compartilham de uma mesma língua, tradições e crenças. Essa identidade cultural é frequentemente representada pela ideia de nacionalidade. Contudo, a ideia de nação só existe no discurso, conforme define Anderson (2008). De acordo com Hall (2006), há diversas maneiras de disseminar a cultural nacional, como a narrativa da nação; a ênfase da continuidade, na tradição e intemporalidade; o mito fundacional e na ideia de um povo puro, original:

Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 2006, p. 59)

O próprio Hall (2006) nos responde à pergunta feita na citação acima: em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, elas devem ser pensadas como um dispositivo discursivo que represente a diferença como identidade.

1.2.2 Pós-colonialismo

A crítica pós-colonial procura desconstruir significados aceitos como verdadeiros (como a superioridade do homem branco europeu, por exemplo), que são usadas no exercício do poder. De acordo com Bonnici (2009), a crítica pós-colonialista está baseada intimamente na relação dos conceitos pós-estruturalistas de discurso e poder.

Segundo Bonnici, textos literários são a expressão de práticas discursivas definidas historicamente e materialmente. Tais discursos são produzidos em um contexto de luta pelo poder. Sobre o discurso, Foucault (2014) afirma que ele está atrelado a seu respectivo contexto histórico. Contudo, é necessário certo distanciamento para compreender certos discursos porque não conhecemos o arquivo da época em que vivemos, pois os discursos vão além da consciência individual. Segundo Bonnici, Foucault vai procurar descobrir as regras do discurso de determinado período e relacioná-las à análise do conhecimento e do poder.

O uso do discurso científico é um bom exemplo da dinâmica do discurso e do poder. Um exemplo é a obra de Gobineau, *The Inequality of Human Races* (1915), cujo conteúdo procura comprovar a superioridade das raças europeias em detrimento do resto do mundo. Segundo Bonnici (2009, p. 258), “a apropriação da ciência seguiu o mesmo padrão do colonizador”. Assim, com o objetivo de indicar os supostos donos do mundo, o imperialismo fez uso determinados discursos científicos que lhe eram convenientes, que lhe asseguravam poder. Segundo Bonnici:

Na concepção de Foucault, o discurso é internalizado por nós, organizando o nosso ponto de vista do mundo e colocando-nos como um elo (inconsciente) na cadeia do poder. Foucault, portanto, coloca a linguagem no centro do poder social e das práticas sociais. É nesse ponto que se encontra o papel social da linguagem e da literatura como poder hegemônico. (BONNICI, 2009, p. 259)

Dessa forma, uma obra literária como *Os Lusíadas*, de Camões (2002), que narra as proezas dos portugueses pela África e Ásia, constrói o discurso de superioridade europeia, o mesmo ocorrendo com outros escritores do mesmo período, como Shakespeare. Edward Said, em sua obra *Orientalismo* (2007), vai desconstruir a imagem do Oriente construída pelo Ocidente. Para isso, Said analisa diversos gêneros

discursivos: obras literárias, textos políticos e jornalísticos, entre muitos outros. Por meio dessa análise, Said aponta como o Orientalismo legitimou o imperialismo europeu.

Assim, autores que se filiam à teoria e crítica pós-colonialistas procuram subverter os pressupostos que sustentam o Ocidente, assim como a unicidade de sua cultura e seu ponto de vista. Muitos dos conceitos usados ao longo deste trabalho são oriundos da teoria e crítica pós-colonialista. Por essa razão, algumas definições terminológicas, assim como um breve panorama da teoria e crítica pós-colonialistas se fazem necessárias.

O século XX presenciou tragédias como diversos povos sob o jugo colonial europeu e milhões de descendentes de escravos discriminados em seus direitos fundamentais. Apesar disso, o mesmo século XX presenciou também o Renascimento do Harlem, um movimento cultural que celebrava a cultura afrodiáspórica e africana, e a luta do movimento pelos direitos civis nos EUA além da busca pela independência de diversas colônias africanas.

Além da independência política, houve também a independência cultural de diversos países. No Brasil, pela primeira vez teríamos uma literatura desatrelada de modelos europeus. O mesmo ocorreria na Nigéria, com a publicação de *O mundo se despedaça* (2009), de Chinua Achebe, originalmente publicado em 1958, uma obra de literatura em inglês que não pode ser classificada como literatura inglesa. É nesse contexto que vai surgir a demanda por uma teoria e crítica pós-colonialista.

Os termos “colonialismo” e “imperialismo” podem ser problemáticos se usados sem o devido contexto. Para os fins desse estudo, adotarei a mesma definição proposta por Edward Said:

Usarei o termo “imperialismo” para designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o “colonialismo”, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes. (SAID, 2007, p. 42)

De modo mais abrangente, o colonialismo também pode definir a maneira como ocorreu a exploração cultural nos últimos 500 anos, provocada pela expansão europeia. O colonialismo, de acordo com Bonnici (2009), é sistematizado de diversas maneiras. Primeiro, por meio das colônias de povoadores (como é o caso do Brasil e dos Estados Unidos) nas quais a terra foi ocupada por colonos europeus que, por sua vez, mataram

e deslocaram as populações indígenas. Segundo, por meio das colônias de sociedades invadidas (como é o caso da África), em que as populações foram colonizadas em sua terra. Por fim, existem ainda as colônias de sociedades duplamente invadidas (como é o caso do Caribe) em que a população indígena foi completamente exterminada.

A literatura produzida nessas ex-colônias é chamada de literatura pós-colonial, que por sua vez apresenta três momentos diferentes. Na primeira etapa, os textos são produzidos pelo próprio colonizador, como é o caso da literatura produzida por viajantes, como a *Carta de Pero Vaz de Caminha*. Em uma segunda etapa, estão os textos produzidos por nativos, mas ainda escritos sob influência colonial. Por fim, estão os escritos literários que apresentam certa independência em relação à metrópole, até atingirem uma ruptura total. Nessa última etapa, se encontram as obras analisadas nesse estudo, *Homegoing* e *Um defeito de cor*.

Entre as estratégias de escrita e análise literária do pós-colonialismo estão a releitura e a reescrita. A releitura é uma reinterpretação,

uma maneira de reler os textos oriundos das culturas da metrópole e da colônia para focalizar os efeitos incisivos da colonização sobre a produção literária, relatos étnicos, registros históricos, discursos científicos e anais dos administradores coloniais. A releitura é a desconstrução das obras dos colonizadores, de nativos a serviço dos colonizadores e de escritores nacionais. (BONNICI, 2009, p. 270)

Outra estratégia apresentada pela literatura pós-colonial é a reescrita, no qual textos canônicos são reescritos de forma paródica, como é o caso de *Foe*, de Coetzee. Contudo, a subversão do cânone literário por meio da reescrita vai muito além de uma simples substituição. *Um defeito de cor*, por exemplo, também é uma reescrita do discurso histórico, já que dá voz a um possível testemunho de Luísa Mahin, cuja figura fora obliterada pela história tradicional.

1.3 PERSONAGEM

O presente estudo foca sua análise nos personagens dos romances em questão, *Um defeito de cor* e *Homegoing*. Por essa razão, faz-se necessário um olhar para essa categoria da teoria narratológica que nos revela a estrutura existente por trás de cada

personagem. A narratologia, por sua vez, é um conjunto de teorias da narrativa que auxilia na análise de narrativas, sejam elas textuais ou não. Antes disso, porém, é preciso trazer algumas definições mais básicas dessa teoria de Mieke Bal (2017), como a diferença entre texto, fábula e história.

Um texto é composto por um número de signos finito e estruturado. Esses signos podem ser unidades linguísticas, como palavras e frases. Em um texto narrativo, como é o caso dos textos analisados aqui, é um tipo de texto no qual um agente comunica para um destinatário uma história por meio de uma mídia. Uma fábula é uma série de eventos que são causados ou experienciados por atores. Uma história é o conteúdo de um texto. Essas definições implicam em outras, como evento e ator. Um evento é a transição de um estado para outro. Um ator é um agente que performa ações. Atuar aqui se refere a causar ou experienciar um evento.

Qualquer narrativa se desenvolve a partir do apelo afetivo de seus personagens. Seja por que gostamos deles ou os detestamos, a verdade é que nos envolvemos por essas pessoas feitas de palavras. Bal vai definir personagem como uma figura antropomórfica com características específicas proporcionadas pela visão do narrador. O conjunto de características criam um “efeito personagem” [*character-effect*]. O termo personagem não deve ser confundido com a categoria do ator. Em primeiro lugar, um personagem quase sempre se assemelha a um ser humano, o ator não necessariamente possui essa característica. Outra diferença é que o ator é um elemento da fábula, uma posição estrutural. O personagem, por sua vez, é um aspecto da história, uma unidade semântica complexa.

Enquanto leitores, nós nos “enxergamos” nos personagens, nós nos emocionamos com eles e gostamos deles ou os desprezamos. No nível da história, os personagens diferem uns dos outros, são individuais. A partir das características atribuídas a eles, cada um funciona de uma maneira diferente para o leitor. O objetivo dessa conceituação de Bal não é definir o que é personagem, mas sim caracterizar o personagem.

Como já foi dito, personagens se assemelham a pessoas. A literatura é escrita por e sobre pessoas. Isso pode soar banal, mas a verdade é que personagens são criados por meio da fantasia e da memória. É por isso que a teorização sobre o personagem é complexa, já que o personagem não é um ser humano, mas se parece com um. Um

personagem não possui uma psique, uma personalidade, uma ideologia, mas possui características que fazem com que os leitores presumam a psicologia, a personalidade e a ideologia do personagem.

Assim, é possível afirmar que personagens não existem, o que existe é o efeito-personagem [*character-effects*]. Esse efeito-personagem ocorre quando a semelhança entre seres humanos e seres inventados é tão forte que nos identificamos com personagens, rindo e chorando com eles. É isso que torna uma narrativa atraente para o leitor. Contudo, é isso também que nos leva a questões irrelevantes como por exemplo, saber se Capitu traiu Bentinho em *Dom Casmurro* (1976), de Machado de Assis, o que nos leva a reduzir a narrativa aos simples fatos. Esse é um problema quando nos deparamos com uma personagem como Beloved (do romance homônimo de Toni Morrison), quando há evidências tanto do realismo da personagem quanto evidências de sua condição sobrenatural.

Julgar personagens como “reais”, “modernos” ou “psicologicamente complexos” tem efeitos indesejáveis para a análise de uma obra. Isso acaba por perpetuar o mito do primitivismo no conhecimento sobre obras literárias antigas, populares ou mesmo obras que tenham sido produzidas fora dos grandes centros. Esse tipo de análise também ajuda a produzir uma crítica literária que acaba por reiterar a misoginia dos textos, tornando-se uma armadilha ideológica. Para Bal (2017), é também uma armadilha histórico-literária, pois obscurece os modos de contar história que são diferentes da tradição ocidental. Para deixar claro, Bal dá o exemplo do que ocorre com narrativas bíblicas: para explicar eventos que parecem incongruentes para o leitor moderno, críticos da Bíblia tendem a qualificar atores ingênuos como “burros”. Personagens que transgridam as regras, como é o caso de Eva, são considerados “perversos”.

Para fugir desse tipo de armadilha ao analisar um personagem, Bal sugere que é preciso se deter àquilo que nos é apresentado pelas próprias palavras do texto. Esse tipo de análise traria o que há de melhor nos textos. A preocupação da teórica é propor uma estrutura que caracterize personagens narrativos específicos, de maneira que o efeito-personagem se torne claro. Um resumo das informações disponíveis para que o leitor construa uma imagem do personagem ajuda a deixar a ideia de efeito-personagem mais clara. É importante apontar que muitas informações do personagem são resistentes a

esse tipo de análise. Como afirma Bal (2017, p. 107): “*rather than viewing that resistance as a failure of narratological analysis, I emphasize that it is evidence of the success of such an analysis*”³¹.

A análise do contexto extratextual também é importante, já que muitas vezes o contexto é fundamental para a compreensão do personagem. Por exemplo, Kehinde, de *Um defeito de cor*, não é a figura histórica de Luísa Mahin, mas a leitura que fazemos da personagem Kehinde depende muito do confronto entre a imagem de Luísa Mahin e a imagem oferecida pela narrativa. Essas informações extratextuais compõem aquilo que Bal define como quadro de referência [*frame of reference*]:

*To begin with, there is information that is always already involved, that relates to the extra-textual situation, insofar as the reader is acquainted with it. Indeed, the moments that one realizes that some information is not “in” the text are precisely those moments when one fails to make a connection because of lack of information. I will treat that section of reality or the outside world to which the information about the person refers as a **frame of reference**. (BAL, 2017, p. 108, grifo da autora)*³²

Entrando efetivamente na estrutura de análise proposta por Bal (2017), temos o elemento da previsibilidade. À medida que se obtém informações acerca do personagem, ele se torna mais ou menos previsível. Isso permite que o leitor processe a informação sem nem mesmo se dar conta. Cada menção ao personagem em uma narrativa contém informações que restringem outras possibilidades. Uma referência a um pronome pessoal já delimita muitas informações. Ao nos referirmos à personagem Ness de *Homegoing* como “ela”, uma série de limitações se impõem. O próprio nome da personagem já pode nos fornecer informações como o sexo e/ou o gênero, assim como a origem geográfica do personagem. Para esclarecer isso, Bal nos traz o exemplo da famosa personagem de Agatha Christie, Miss Marple. O próprio “*miss*” já nos informa que se trata de uma mulher solteira.

³¹ “Ao invés de ver essa resistência como um fracasso da análise narratológica, enfatizo que é uma evidência do sucesso de tal análise”. (Tradução nossa).

³² “Para começar, há informações que já estão sempre envolvidas, que se relacionam com a situação extratextual, na medida em que o leitor a conhece. De fato, os momentos em que se percebe que alguma informação não está “no” texto são precisamente aqueles momentos em que não se consegue estabelecer a ligação por falta de informação. Tratarei tal seção da realidade ou do mundo exterior ao qual as informações sobre a pessoa se referem como um *quadro de referência*”. (Tradução nossa).

Assim, a previsibilidade de um personagem está intrinsicamente relacionada ao quadro de referência em que se encontra. Mas o efeito dessa previsibilidade também depende da atitude do leitor em relação ao livro que está lendo. O leitor pode estar disposto a preencher certas lacunas deixadas pelo texto ou se deixar levar pela história. Segundo Bal:

What I am suggesting here is that information about a character's predictability can only provide clues to its potential determination. Thus we can analyze the way in which possible determination emerges in the story. Afterwards we conclude that a certain detail about a character was related to an event, or to a whole series of events. Establishing connections, coherence, in this way is not the same as signaling predictability beforehand. Predictability makes it easy to find coherence; it contributes to the formation of a unified image of one character out of an abundance of information. But it is not the only way in which that image is formed. We can distinguish various relations between bits of information on the basis of which an image of a character can be formed. (BAL, 2017, p. 112)³³

Outra faceta do personagem é a construção do conteúdo [*construction of content*]. Quando um personagem aparece pela primeira vez, não sabemos muito sobre ele. As características que estão subentendidas na primeira apresentação não são totalmente compreendidas pelo leitor. Ao longo da narrativa, as características relevantes são repetidas com frequência, de modo que elas aparecem de forma mais clara. Logo, a repetição é um princípio importante na construção da imagem de um personagem. Em *Um defeito de cor*, por exemplo, é possível observar que Kehinde é uma pessoa religiosa. Essa informação é repetida diversas vezes de diversas formas ao longo da narrativa, o que ajuda a definir a imagem que o leitor faz da personagem.

Além da repetição, o acúmulo de informações também contribui para a construção de uma imagem do personagem. O acúmulo de características provoca um amálgama, um todo que é a imagem do personagem. A relação com outros personagens também contribui com essa imagem. Kehinde, por exemplo, se constitui em uma mulher letrada

³³ “O que estou sugerindo aqui é que as informações sobre a previsibilidade de um personagem podem apenas fornecer pistas para sua determinação potencial. Assim, podemos analisar a forma como a determinação possível emerge na história. Posteriormente, concluímos que determinado detalhe sobre um personagem estava relacionado a um evento, ou a toda uma série de eventos. Estabelecer conexões e coerência dessa forma não é o mesmo que sinalizar previsibilidade de antemão. A previsibilidade facilita o encontro da coerência; contribui para a formação de uma imagem unificada de um personagem a partir de uma abundância de informações. Mas não é a única maneira pela qual essa imagem é formada. Podemos distinguir várias relações entre porções de informação com base nas quais a imagem de um personagem pode ser formada”. (Tradução nossa).

por causa de sua relação com o muçumirim Fatumbi. É importante ressaltar que personagens sofrem mudanças ao longo da narrativa. As mudanças e transformações que um personagem sofre, às vezes, podem alterar a imagem do personagem. Em uma síntese, Bal explica que:

Repetition, accumulation, relation to other characters, and transformations are four different principles that work together to construct the image of a character. Their effect can only be described, however, when the outline of the character has been roughly filled in. This is a constant element in narratological analysis: a dialectic back-and-forth between speculation and verification through open-minded analysis. (BAL, 2017, p. 114)³⁴

Outra faceta do personagem apresentada por Bal e relevante para esse estudo é a informação sobre o personagem. Encontram-se informações do personagem a partir de características mencionadas explicitamente ou deduz-se características com base nos atos do personagem. Bal se refere à qualificação [*qualification*] quando a informação é dada diretamente por um personagem. Isso pode ocorrer de várias formas. Um personagem pode falar de si mesmo para si mesmo. Ou mesmo falar de si mesmo para os outros (em *Um defeito de cor*, essa segunda opção predomina ao longo da narrativa, em que Kehinde fala sobre sua trajetória com o filho por meio de uma carta que dita para sua acompanhante). Quando o personagem que fala de si mesmo recebe uma resposta, essa qualificação se torna plural, pois é derivada de mais de uma fonte. Se um personagem diz algo sobre outro personagem, essa informação pode ou não levar a um confronto. O personagem em questão pode ou não estar presente. Se está, ele pode reagir negando o que foi dito.

Às vezes, contudo, os personagens não podem reagir por questões de hierarquia. Dentre as muitas vezes que Kehinde é chamada de “preguiçosa” pela sinhá Ana Felipa, ela não pode confrontá-la, pois sabe que um possível confronto levaria a um castigo físico bárbaro. Uma outra possibilidade de explicitar certas qualificações do personagem é por fora da fábula, quando o narrador faz afirmações acerca do personagem. É o que ocorre

³⁴ “Repetição, acumulação, relação com outros personagens e transformações são quatro princípios diferentes que trabalham juntos para construir a imagem de um personagem. O efeito deles só pode ser descrito, no entanto, quando o contorno do personagem já foi grosseiramente preenchido. Este é um elemento constante na análise narratológica: um vai-e-vem dialético entre a especulação e a verificação por meio da análise com a mente aberta”. (Tradução nossa).

em *Homegoing* quando o narrador ressalta a beleza de Effia. Quando um personagem é apresentado por meio de suas ações, deduz-se certas qualificações implícitas, que são chamadas por Bal de qualificação por função [*qualification by function*]. O quadro de referência do leitor se torna um elemento crucial para perceber essas qualificações:

A deserter is, say, as either a pacifist or a coward. A revolutionary who participates in a wild party qualifies either as an epicurean or as hypocrite. Moreover, one character can do something to another that qualifies the latter, or that seduces him into qualifying himself. A detective who unmasks a murderer qualifies that character as a murderer. In such cases, the qualification is explicit. But before the final arrest takes place the detective can lure her suspect into a trap, so that the latter qualifies himself as a murderer. She can also, without words, push a gun to his chest, produce a piece of evidence and directly qualify him as a murderer. (BAL, 2017, 118)³⁵

Leitores diferentes podem interpretar qualificações de formas diferentes, como no exemplo do personagem desertor. Contudo, qualificações implícitas podem revelar mentiras e segredos. Em relação às fontes de informação, pode-se classificar o personagem de acordo com o nível de ênfase com o qual ele é qualificado. Quanto mais uma qualificação é comunicada, com mais frequência o personagem é qualificado. Logo, ele recebe mais ênfase. O leitor de *Um defeito de cor*, por exemplo, sabe da inteligência do personagem Fatumbi. Essa qualificação é repetida diversas vezes ao longo da narrativa, inclusive por meio dos atos do personagem, recebendo mais ênfase.

Todas essas propriedades da categoria personagem produzem o efeito que nos faz acreditar na natureza humana de uma criatura feita de palavras e que resiste à humanização, criando o jogo do faz de conta da ficção.

2 UM DEFEITO DE COR E O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL

2.1 UM DEFEITO DE COR – ESCRAVIDÃO E TRAUMA

³⁵ “Um desertor é, digamos, pacifista ou covarde. Um revolucionário que participa de uma festa selvagem pode ser qualificado como epicurista ou hipócrita. Além disso, um personagem pode fazer algo para outro que o qualifique, ou que o seduza a se qualificar. Uma detetive que desmascara um assassino qualifica esse personagem como um assassino. Nesses casos, a qualificação é explícita. Mas antes que a prisão final ocorra, a detetive pode atrair seu suspeito para uma armadilha, para que este qualifique a si mesmo como um assassino. Ela também pode, sem palavras, colocar uma arma contra o peito dele, produzir uma prova e qualificá-lo diretamente como um assassino”. (Tradução nossa).

Ana Maria Gonçalves é uma das escritoras brasileiras que despontaram no cenário literário nacional já no novo milênio. Seu *debut* se deu com *Ao lado e à margem do que sentes por mim* (2002). No entanto, a autora passaria a ser lida em todo o país apenas com *Um defeito de cor*, publicado em 2006. Um romance imponente, que narra a história de Kehinde (que mais tarde adota o nome Luísa em sociedade) em uma longa narrativa em primeira pessoa. *Um defeito de cor* foi inspirado na história de Luísa Mahin, cuja única evidência de sua existência é uma carta de seu filho, o escritor Luís Gama. Ela seria uma negra africana livre que recusou o batismo e tinha o dom para o comércio. Foi presa por, supostamente, ter se envolvido em insurreições de escravos. Assis Duarte (2009) afirma que:

Talvez seja documento único a indicar a filiação do poeta à heroína presente no imaginário da comunidade afro-brasileira. Ao longo do século XX, o movimento negro, em seus diversos momentos, venera e resguarda a memória de Luísa Mahin. Nome feito lenda, inclusive pela escassez de dados historiográficos a seu respeito, a imagem da revolucionária inscreve-se na literatura afro-brasileira [...]. (DUARTE, 2009, n.p.)

De acordo com Santos (2015), *Um defeito de cor* reconstrói a experiência traumática da escravidão a partir de uma perspectiva feminina. A história se passa em um período de quase cem anos, onde os eventos se encontram entrelaçados com o cotidiano de personagens históricos e ficcionais, cujo pano de fundo é o Brasil e a África do século XIX.

Segundo Caruth (1996), Freud se questiona por que eventos catastróficos se repetem entre as vítimas desses acontecimentos. Em alguns casos, essas repetições não são culpa do indivíduo, mas uma espécie de destino sobre o qual a vítima não tem nenhum controle. É isso que ocorre com a protagonista de *Um defeito de cor*: o destino parece atraí-la a inúmeros eventos traumáticos. No entanto, o “destino” aqui nada mais é que a atuação do colonialismo e da escravidão na vida de Kehinde. Se a vida da personagem não tivesse sido atravessada por essas instituições, ela teria sido completamente diferente.

A interferência europeia na costa oeste da África, por meio do colonialismo, provocou diversos conflitos entre os povos daquela região (SILVÉRIO, 2013). O primeiro evento traumático da vida de Kehinde ocorre justamente por causa desses conflitos. Em

Savalu, no Reino do Daomé (atual Benin), onde Kehinde vivia com a avó, a mãe e o irmão, eles foram atacados por guerreiros do rei Adandozan que molestaram Kehinde e sua irmã gêmea, Tawio, e estupraram e mataram a mãe. Na tentativa de defendê-las, o irmão de Kehinde, Kokumo, também seria morto. Sobreviveram apenas Kehinde, a irmã e a avó. Esse ataque violento teria um profundo impacto em Kehinde que, por um longo período de sua vida, teria *flashbacks* do riozinho de sangue do irmão e da mãe:

Eu lembro que o riozinho de sangue que escorreu da boca do Kokumo quase alcançou o tronco do iroco, e as formigas tiveram que desviar dele. [...] O riozinho da minha mãe primeiro correu lado a lado com o do Kokumo, depois se juntou a ele e o espichou um pouco mais. (GONÇALVES, 2015, p. 23-5)

Em função desse ataque que sofreram, Kehinde, a avó e a irmã se mudam para uma cidade na costa, Uidá. Lá, Kehinde é alertada a não se aproximar dos comerciantes que vendiam gente, mas por causa de sua curiosidade infantil, ela e sua irmã acabariam sendo capturadas. A avó, ao descobrir que suas netas seriam levadas por um navio tumbeiro³⁶, implora para ser levada junto com suas netas. Antes de embarcar, contudo, a avó de Kehinde, assim como todas as outras pessoas que eram colocadas na embarcação, foi destituída de seus pertences mais sagrados, uma metáfora para a destituição das diferentes identidades:

Um dos muçumirins, que parecia ser o chefe de todos eles, andava no barracão com um tapete de pele de carneiro sobre os ombros. Acho que não o deixaram embarcar com ele, como também não tinham deixado a minha avó continuar com os Ibêjis. Mas eu o imaginei tirando o tapete dos ombros e abrindo as suas muitas dobras mágicas, até que ficasse tão grande que cobrisse todos nós. (GONÇALVES, 2015, p. 47)

Ibêjis eram considerados sagrados e suas imagens deveriam ter o cuidado adequado. A perda dessas imagens certamente foi um baque para a avó de Kehinde.

³⁶ Como são chamados, no romance, os navios que levavam pessoas da África como escravizadas para outros países.

Figura 1 – Gêmeos Ibêjis loruba



Fonte: *The African Traditionnel*, 2021.

A travessia do Atlântico foi outro grande trauma para Kehinde. Além das condições sanitárias barbáricas em que era feita a travessia, Kehinde perderia a avó e a irmã durante a viagem, chegando completamente sozinha em uma terra estranha, o Brasil. Quando a avó percebe que está morrendo, passa para Kehinde todo o conhecimento possível acerca de sua religião:

Durante dois dias ela me falou sobre os voduns, os nomes que podia dizer, as histórias, a importância de cultuar e respeitar os nossos antepassados. Mas disse que eles, se não quisessem, se não tivessem quem os convidasse e colocasse casa para eles no estrangeiro, não iriam até lá. Então, mesmo que não fosse através dos voduns, ela disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nanã, de Xangô, dos Ibêjis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência e respeito aos mais velhos, dos cultos e agradecimentos. A minha avó morreu poucas horas depois de terminar de dizer o que podia ser dito, virando comida de peixe junto com a Taiwo. Não sei dizer o que senti, se tristeza, se felicidade por continuar viva ou se medo. Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era 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, 2015, p. 61)

Figura 2–Mãe Nanã



Fonte: Renata Felinto, 2013

Kehinde assimila que esse conhecimento passado pela avó constitui o que ela é, fazendo parte de sua identidade. A personagem internaliza isso de tal maneira que, ao chegar ao Brasil, arrisca sua vida se atirando no mar para evitar o batismo na religião branca, em uma defesa de sua identidade africana:

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 lemanjá 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, 2015, p. 63)

Após esse acontecimento, Kehinde ficaria um período de quarentena na Ilha nos Frades, sendo logo vendida para José Carlos de Almeida Carvalho Gama, dono de um engenho de açúcar na Ilha de Itaparica. Nessa fazenda, Kehinde vai sentir na pele o trauma da escravidão. Mesmo tendo fugido do batismo, ela vai ser obrigada a adotar um nome “cristão”, passando a se chamar Luísa Gama:

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)

Kehinde logo vai entender sua nova condição de escravizada, sendo orientada como agir por Esméria, uma outra escrava que vai se tornar uma figura materna na vida dela. Os efeitos da escravidão provocam uma mudança brusca na vida de Kehinde. Não demora muito até que Kehinde presencie os horrores da sua condição, como testemunhar outros colegas de senzala recebendo castigos físicos no tronco e até tendo os olhos arrancados. Isso vai despertar em Kehinde um sentimento de revolta, o que a leva a se interessar por movimentos de resistência, como escravos que tentavam fugir em meio a um dia de festa, contribuindo para a formação de uma nova identidade.

Kehinde logo entende que, para sobreviver, precisa se adaptar. Para isso, aprende logo a falar e a rezar em português. Ainda que seja proibida de falar sua língua materna e de exercer sua religião, a protagonista cava um buraco embaixo da sua esteira na senzala para esconder imagens de orixás e continuar cultivando sua religião em segredo.

Ainda que faça todo o possível para evitar ser castigada, Kehinde acaba sendo vítima da violência de seu dono. À medida que entra na adolescência e seu corpo começa a se desenvolver, ela começa a chamar a atenção do senhor José Carlos. Nessa época, Kehinde já estava de casamento marcado com outro escravizado, Lourenço. Para José Carlos, contudo, a virgindade de Kehinde lhe pertencia. Quando Lourenço tenta impedir o estupro, os dois são castigados. Kehinde é estuprada na frente de seu noivo e vice-versa. Por fim, Lourenço ainda é castrado por ter se atrevido a impedir a vontade de seu dono:

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, 2015, p. 172)

O fruto do estupro de Kehinde seria Banjokô, seu primeiro filho. Apesar de todas essas agressões traumáticas, Kehinde segue firme na fé em seus orixás, mesmo sendo proibida de cultuá-los. E é justamente por causa dessa fé nos orixás e do apego que tinha em relação às suas origens africanas que Kehinde vai conquistar sua liberdade. Uma imagem de Oxum que Kehinde ganhara de Agontimé, uma antiga rainha africana que havia sido trazida como escrava para a Bahia, estava cheia de ouro, permitindo que Kehinde comprasse a carta de alforria para ela e para o filho.

Figura 3 – Mãe Oxum



Fonte: Renata Felinto, 2013.

Kehinde teria ainda um segundo filho, Omotunde, filho de um português chamado Alberto. Esse se tornará o único filho de Kehinde por muito tempo, já que seu primeiro filho acabaria morrendo em um acidente doméstico. Contudo, Kehinde aceita com certa facilidade a morte desse filho, já que ele se tratava de um *abiku*, um espírito que faz um trato de nascer e de logo voltar para o *orum*, o lugar para onde vão os espíritos após a morte, segundo a religião de Kehinde.

É por volta dessa época que, retornando para casa em um lugar ermo, Kehinde é abordada por dois homens negros que querem seu dinheiro. Como medo de perder a bolsa onde não apenas estava o dinheiro, mas sua carta de alforria, Kehinde reage, matando um dos homens. Logo após, Kehinde apresenta sinais típicos de trauma, como a sensação de sangue escorrendo pelo braço à noite, vendo-se obrigada a levantar e se lavar com grandes quantidades de água, em uma tentativa de impedir que aquele calor tomasse conta de todo seu corpo. Tais alucinações são comum em vítimas de trauma.

Essa experiência que Kehinde vivencia, está diretamente atrelada à repressão de memórias traumáticas. Para Caruth (1996), é esse tipo experiência que define a condição do trauma: uma experiência muito opressiva e repentina, na qual o indivíduo responde com sintomas incontroláveis e involuntários, como as alucinações com sangue que Kehinde sofre. Esse evento vai ter consequências diretas em seu destino. Por causa dele, ela jamais reencontraria o filho perdido, que fora vendido como escravo pelo próprio pai. Dentro de suas crenças religiosas, esse assassinato deveria ter sido purgado dentro dos rituais voduns. Dirigindo-se ao filho, a personagem explica:

Você deu alguma importância quando contei que o Maboke, aquele tata kisaba que alugava um cômodo na casa da dona Balbiana, disse que os espíritos dos mortos perseguem seus assassinos, atrapalhando a vida deles por todo o sempre ou até que seja feito um trabalho de limpeza? Se você disser que sim, reconheço que minha culpa é maior do que imaginava, pois não me importei. Não pensei que aquele homem que tinha tentado me assaltar na estrada para o sítio onde morávamos em São Salvador estivesse incluído nesse tipo de espírito. Isto é, nunca me vi como uma assassina, apenas como uma pessoa se defendendo de outra. (GONÇALVES, 2015, p. 947)

Kehinde bloqueia essa memória a ponto de não entender os sinais que recebia de entidades religiosas, tão caras para ela. Em uma cerimônia de eguns e egunguns na África, uma entidade a avisa que existe algo de muito errado com ela:

[...] ele disse que eu tinha um problema muito sério, mas que não era da competência dele, não era da competência de nenhum dos eguns cultuados ali. Eu quis saber se pelo menos ele podia dizer que problema era esse e ele respondeu que não, que um dia eu descobriria, mas não estava autorizado a falar. (GONÇALVES, 2015, p. 828)

Por reprimir a memória do trauma, a personagem se torna incapaz de compreender a gravidade do trauma pelo qual passou, não associando esse recado do egungum ao assassinato que cometera. Kehinde é assombrada. O espírito do homem que matou acompanharia Kehinde pelo resto da vida, impedindo-a de reencontrar o filho.

Ainda que apresente os acontecimentos de forma bastante linear, a narrativa de *Um defeito de cor* é, na verdade, um grande *flashback*. O atraso no entendimento do trauma também vai se dar no romance de Ana Maria Gonçalves, já que a personagem está narrando esses fatos para o leitor no final de sua vida, praticamente em seu leito de morte. Com uma idade muito avançada, Kehinde resolve voltar para o Brasil, em uma

última tentativa de reencontrar seu filho perdido, pois descobrira que pistas haviam se perdido no caminho do Brasil para a África. Nessa época, Kehinde já está bastante idosa e cega e descobrimos que a história é ditada no navio para o Brasil, direcionada para o filho. Esse atraso na compreensão do evento traumático é um dos típicos sinais do trauma:

[...] Em uma dimensão do trauma que, na história da psiquiatria e da psicanálise, acompanha a compreensão temporal do trauma como uma experiência tardia: a noção de dissociação da psique em torno do evento - a cisão de uma “memória traumática” do resto da consciência (e inconsciência, nesse caso). (CARUTH, 1996, p. 141, tradução nossa)³⁷

As consequências desse fenômeno são devastadoras. Em função dessa incompreensão, Kehinde é incapacitada de enfrentar seu passado a tempo de repará-lo (ainda que dentro do religioso-ritualístico). Para proteger aquilo que lhe era fundamental – a liberdade – Kehinde precisou ferir o homem mortalmente. Sua agressividade se explica pelo horror de voltar a ser cativa: “o mais importante, uma cópia da minha carta de alforria” (GONÇALVES, 2006, p. 446). Ainda que não se lembre claramente o que aconteceu depois do ato, a memória de Kehinde do episódio é ter agido praticamente por instinto:

O sangue esguichou da garganta do homem e escorreu pela faca, molhando a manga do vestido e esquentando meu braço. Não me lembro muito bem do que aconteceu em seguida, apenas que fiquei parada, com o braço erguido e a faca cortando o espaço onde estava o pescoço do homem caído no chão. (GONÇALVES, 2015, p. 446)

O temor de voltar a ser propriedade de outrem levou a protagonista a efetuar esse ato hediondo. Ir até as últimas consequências para permanecer livre, cometendo atos inimagináveis como um assassinato, é que torna a questão do trauma dessas personagens um problema coletivo, cultural e identitário. Ao matar seus semelhantes (ainda que desconhecido, Kehinde tira a vida de um homem negro), esse crime se torna

³⁷ “[...] on a dimension of trauma that, in the history of psychiatry and psychoanalysis, goes alongside the temporal understanding of trauma as experiencing too late: the notion of dissociation of the psyche around the event—the splitting off of a “traumatic memory” from the rest of consciousness (and unconsciousness, for that matter).”

um ato contra a propriedade de senhores. Além de traumático, tal ato expõe como o assassinato se torna um instrumento na luta para recuar as fronteiras do mundo escravo.

2.2 TRAUMA CULTURAL E A LUTA COLETIVA PELA LIBERDADE

Existe uma diferença entre o trauma na maneira em que ele afeta indivíduos e como ele se torna um processo cultural. No caso de Kehinde, contudo, o pessoal se torna coletivo na medida em que ela vê os mesmos castigos e sofrimentos sendo infligidos em seus semelhantes, como a emasculação de seu então noivo, Lourenço. A prova disso é que mesmo após ter conquistado a própria liberdade, Kehinde sente que tem um dever em relação àqueles que ainda estão lutando contra a escravidão. Ela sente que tem essa obrigação porque a escravidão é a raiz da formação de uma identidade coletiva afro-brasileira.

De acordo com Eyerman (2001), o trauma cultural se refere à perda da identidade de grupos que guardam um certo nível de coesão. A escravidão foi a causadora dessa ruptura, pois os escravos trazidos para o Brasil eram das mais diversas etnias, como podemos observar através da diversidade linguística e religiosa presente no navio que trouxe Kehinde para o Brasil:

Um dos muçurumins gritou algo e os outros repetiram, saudando Alá. A minha avó saudou primeiro a minha mãe e o Kokumo, depois os Ibêjis e Nanã, e então pegou a minha mão e a da Taiwo e as levou ao runjebe pendurado no pescoço, pedindo a proteção e a ajuda de Ayzan, Sogbô, Aguê e Loko e por último deu um *kaô kabiecile oba Sango*, ao que eu e a Taiwo respondemos “*kaô*”. Muitas pessoas também responderam, e outras saudações e pedidos de proteção foram ouvidos em várias línguas. Depois que todos acabaram, o silêncio foi ainda maior, com a presença de Iemanjá, Oxum, Exu, Odum, Ogum, Xangô e muitos eguns. A minha avó comentou que, pelas saudações, ali deviam estar jejes, fons, hauçás, igbos, fulanis, maís, popos, tapas, achantis e egbás, além de outros povos que não conhecia. A Aja disse que era uma hauçá convertida e seu marido um alufá, e nos saudou à maneira dos muçumirins, com um salamaleco. (GONÇALVES, 2015, p. 47-8)

É por causa da ruptura iniciada com a travessia do Atlântico que identidades se desfazem e novas identidades vão se formar, como afirma Jaime 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, 2000, p. 11)

Novas identidades vão se formar justamente a partir da escravidão e da resistência a ela. Os muçumirins, que eram os escravos de origem africana que seguiam os costumes do islã, articulavam uma resistência, da qual Kehinde vai tomar conhecimento desde muito cedo: “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” (GONÇALVES, 2015, p. 122). Essa articulação culminaria no Levante dos Malês, do qual Kehinde participaria, tanto na organização quanto na luta armada.

Segundo João José Reis (1986), o Levante dos Malês foi uma revolta de escravos muçulmanos que ocorreu na Bahia no ano de 1835. Escravos africanos adeptos do islã lutaram em Salvador contra tropas do governo. Seu plano era abolir a escravidão e instituir a religião de Alá. Infelizmente, foram massacrados. Essa revolta é narrada em detalhes em *Um defeito de cor* sob o ponto de vista de Kehinde.

Inicialmente, Kehinde estava reticente em participar desse levante, se questionando se a luta armada era mesmo o caminho, se não havia outras formas de conquistar a liberdade dessas pessoas:

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, 2015, p. 503)

Apesar dessa dúvida, Kehinde vai em frente e participa da luta, apesar de todos os riscos, incluindo o de ser morta ou presa. Kehinde adere à essa forma radical de luta pela liberdade porque já havia participado de muitas outras formas mais pacíficas, mas que não pareciam ser suficientes para o tamanho do problema que era a escravidão. Entre outras formas de combate à servidão forçada e cruel, estavam formas mais moderadas, como a participação em cooperativas de crédito para a compra de cartas de alforria:

O dinheiro arrecadado beneficiava todo mundo; um a um, eles tinham suas cartas de alforria compradas pela cooperativa, que os libertava em troca de continuarem contribuindo depois de livres. Fiquei maravilhada com aquela ideia e querendo saber como eu também poderia participar, para um dia obter a minha liberdade e a do Banjokô. (GONÇALVES, 2015, p. 239)

Kehinde acaba conquistando a sua carta de alforria de outra forma, mas mesmo após ter sua carta comprada, ela opta por continuar fazendo parte da cooperativa, como uma forma, inclusive, de deixar seu dinheiro oriundo da venda de *cookies* em um lugar seguro. Mesmo assim, Kehinde opta por fazer parte da luta armada, provavelmente porque sua raiva em relação à sua condição e dos seus semelhantes era grande demais:

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 maiores. (GONÇALVES, 2015, p. 148)

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. Quando um outro escravo da residência planeja matar a sinhá, roubar o dinheiro dela e voltar em um navio para a África, um terceiro personagem, Sebastião, alerta para a loucura que era aquilo, que vários outros escravos já haviam atentado contra os brancos e sofreram castigos terríveis. Além disso, seria difícil conseguirem um navio que aceitasse os levar de volta para a África. Sebastião, então, apresenta-os para um grupo que ele conhecia:

Todas as pessoas que participavam da reunião levavam a sério o problema dos escravos em geral, e pensavam não apenas em conseguir a própria liberdade, mas a de todos, sabendo que mais valia a inteligência do que a força. Mesmo porque inteligência era algo que os senhores de escravos não imaginavam que fôssemos capazes de possuir. (GONÇALVES, 2015, p. 238)

Assim como Kehinde, Sebastião compreende que a luta contra a escravidão tem que acontecer de forma coletiva e dentro do próprio Brasil. A ideia de voltar para a África, ainda que ocorra em raríssimos casos (como vai ser o caso de Kehinde no futuro), é uma ideia utópica.

Outra forma que Kehinde encontra de combater a escravidão é se associando com o padre Heinz, um missionário que ajudava escravizados a fugir, além de ajudar de todas as formas que estavam sob seu alcance. Ele agia dessa maneira porque “achava que eles tinham todo o direito de lugar pelo que nunca deveria ser negado a um ser humano, a liberdade.” (GONÇALVES, 2015, p. 289). Por exemplo, quando Kehinde vira escrava de ganho³⁸, ela vai fazer os *cookies* para vender na casa desse padre. Kehinde se torna amiga do padre, podendo fazer uso inclusive de sua biblioteca, já que sabia ler e escrever. Por essa mesma razão, Kehinde vai dar aulas na casa do padre para crianças, para que fossem alfabetizadas. Assim que chegou à Bahia, a primeira função de Kehinde foi ser uma espécie de pequena dama de companhia para filha de seu senhor. Como ela acompanhava a menina inclusive durante as aulas, acabou aprendendo a ler e escrever, o que foi fundamental para que, mais tarde, Kehinde tivesse sucesso em suas empreitadas como comerciante.

Depois de conquistar a própria liberdade por causa da Oxum cheia de ouro, Kehinde vai viver em um sítio com seu companheiro, Alberto. Apesar de a propriedade ter escravos trabalhando no local, Kehinde se nega a ter a posse de outras pessoas:

Certo dia, conversei com o Alberto e o convenci a dar alforria ao João Badu e à Zolá, que não sabiam como agradecer e não quiseram ir embora do sítio, porque não tinham para onde ir e porque gostavam de nós, não se imaginavam levando vida melhor em outro lugar. Era isso mesmo que eu esperava, mas tinha que partir deles, e disse que só poderiam ficar se aceitassem receber salário, que nem quiseram determinar, comentando que qualquer remuneração seria bem-vinda. (GONÇALVES, 2015, p. 373)

Por causa da localização privilegiada desse sítio em que Kehinde vivia, que tinha uma vista privilegiada para o mar, Kehinde passa a atuar como uma espécie de espiã, vigiando embarcações suspeitas que pudessem estar traficando pessoas:

³⁸ Escravo de ganho é um escravo que, apesar de continuar cativo, trabalha na rua para dar lucros para seu senhor.

Confesso que fiquei um pouco decepcionada, pois imaginava que em tais reuniões tratassem de ideias efetivas contra a escravidão, e comentei isso com o Fatumbi. Ele disse que tratavam sim, mas longe das vistas do inglês, dentro da mesquita, e que na hora certa me falaria de alguns planos. Por ora, eu deveria começar observando os navios que transitavam no mar de dentro e no mar de fora, ajudando a denunciar os que poderiam carregar escravos capturados ao norte da linha do Equador, em África. Já havia alguns anos que estava proibida a entrada no Brasil de escravos vindos da Costa da Mina, por exemplo, que fica acima da linha que divide o mundo em Norte e Sul. Se fossem descobertos navios carregando escravos aprisionados nas regiões proibidas, os pretos seriam enviados de volta à África, e toda a mercadoria apreendida, se houvesse, poderia ficar para quem os capturasse, trabalho no qual os ingleses estavam muito empenhados. (GONÇALVES, 2015, p. 379)

Ter passado pelo sofrimento e pelo trauma da escravidão leva Kehinde a um senso de coletividade, a buscar a liberdade do máximo de pessoas possível. Por essa razão, Kehinde ajuda outros escravos a fugirem, colocando o sítio em que vive como uma espécie de refúgio, um posto avançado para que essas pessoas tivessem sucesso em suas fugas:

e perguntou se eu não gostaria de ajudar nas fugas, pois o sítio poderia ser usado como esconderijo provisório, por ser um local afastado. 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. Tive que concordar, e pensei no casebre que havia atrás do estábulo, onde ficavam guardados alguns instrumentos de trabalho. (GONÇALVES, 2015, p. 389-90)

Apesar de todas essas iniciativas mais pacíficas, que não envolviam a luta armada, Kehinde, ainda assim, continua a participar da organização que culminaria no levante malê. E é a partir dessa resistência que realmente vai começar a se formar uma identidade afro-brasileira. A escravidão é a condição comum a todos, que vai uni-los apesar das diferenças:

Entre os pretos havia a ideia de tomar o poder e matar ou escravizar todos os que não fossem africanos, principalmente os crioulos. Mas mesmo entre os pretos havia essa desunião, quase sempre desde a África, por pertencerem a nações inimigas. Eles não entendiam que no Brasil precisavam se comportar de modo diferente, esquecendo a inimizade e ficando todos do mesmo lado. Não entendiam que provavelmente essa inimizade tinha sido culpada por se tornarem escravos, pois as nações em África brigavam entre si e os derrotados e

prisioneiros eram vendidos para os tangomaus ou para os comerciantes nos portos. Mesmo que não fossem inimigos de guerra, alguns pretos ainda eram inimigos por causa de cultos ou por ciúmes de um grupo que fosse mais valorizado, como era o caso dos muçumirins. (GONÇALVES, 2015, p. 416)

Apesar dessa aparente desunião, o levante ocorre porque todos têm uma causa em comum: a ânsia pela liberdade. O fracasso da revolta não foi causado por essas desavenças internas, mas sim pela repressão violenta das tropas do governo. É assim que, segundo Santos (2015, p. 189), o romance alcança um nível de ruptura que reelabora o espaço traumático da escravidão “*esto se hace desde la construcción literaria de la voz de una esclava liberta que pretende a cada instante desmontar las estructuras de poder del orden social en boga*”³⁹. É assim que a narrativa de Kehinde vai dar forma ao processo de criação de uma identidade híbrida, afro-brasileira, a partir do trauma provocado pela escravidão. Assim, por meio de uma recuperação da memória e da (re)escritura da história a partir de uma perspectiva negra, *Um defeito de cor* enfatiza a construção de uma identidade diaspórica, que celebra a África na identidade brasileira.

2.3 MATERNIDADE E RESILIÊNCIA

Segundo Fabiana Carneiro da Silva (2020), a figura da “mãe preta” até agora não recebeu a devida atenção da crítica literária brasileira. Essa figura invisibiliza a relação que a mulher negra tem com os próprios filhos e possui uma estreita relação com a figura da “*mammy*” estado-unidense, que é a mulher negra que cuida (e às vezes até amamenta) os filhos da casa grande. Em função disso, a “mãe preta” ou a “*mammy*” é destituída da relação com os próprios filhos. Segundo Carneiro da Silva:

No âmbito da literatura canônica brasileira, “mãe preta” é alçada, de acordo com Roncador (2008), à condição de mito, no qual aparece como símbolo da fidelidade incondicional” e “servilismo absoluto à classe senhorial”; uma mulher que “apesar de lhe ter sido retirado o filho, ama e acolhe com doçura a criança branca a que deverá amamentar.” (SILVA, 2020, p. 27)

³⁹ “Isso se faz a partir da construção literária da voz de uma escrava liberta que tenta, a todo momento, desmontar as estruturas de poder da ordem social em voga.” (Tradução nossa).

Um defeito de cor vai na contramão da literatura canônica, produzindo uma protagonista negra cuja identidade, enquanto mãe dos próprios filhos, está no centro do romance. *Um defeito de cor* desafia as formas de controle da imagem da mulher negra na literatura. Ao narrar-se e a definir a si mesma, Kehinde se coloca como a mãe de seus quatro filhos: Banjokô, Omotunde e os Ibêjis⁴⁰ João e Maria Clara. A trajetória de Kehinde recupera e desmonta a lógica do corpo da mulher como reprodutor do filho ausente que caracteriza a “mãe preta”.

Isso pode ser observado na relação que Kehinde tem com cada um dos filhos. Com Banjokô, Kehinde precisa lutar muito para ser a mãe de fato dele, já que a sinhá Ana Felipa, frustrada por causa de seus diversos abortos espontâneos e sem filhos, aproveita-se do poder de propriedade e se aproxima da criança, buscando exercer a maternidade no lugar de Kehinde. Para isso, faz de tudo para afastar a mãe verdadeira de Banjokô: primeiro, alugando Kehinde para uma família de ingleses e depois colocando-a na função de escrava de ganho, afastando-a cada vez mais do filho.

Kehinde é, assim, obrigada a ver o filho crescer nas mãos daquela que a oprime. E por mais que Kehinde deseje conquistar a liberdade dela e do filho, ela sabe que não teria as mesmas condições financeiras de proporcionar os mesmos privilégios que a sinhá Ana Felipa proporciona a ele. Inicialmente, Kehinde não consegue amamentar o filho porque não tem leite, mas mesmo assim insiste no ato de amamentar o próprio filho, como se isso lhe garantisse o papel de mãe:

À noite, sozinha com o meu filho, a Esméria me orientava a colocá-lo no peito, mesmo que não saísse nada. E foi assim que fiz, sendo que certo dia o leite brotou. Ainda me lembro daquele momento mágico, pois nada no mundo se compara a dar algo de nós para um filho. (GONÇALVES, 2015, p. 190)

Para Kehinde, amamentar o filho é uma conexão fundamental para a sedimentação de sua identidade como mãe. Ainda que Banjokô seja também amamentado por uma “mãe preta”, Kehinde não abre mão desse momento de conexão com o filho. Na briga silenciosa que Kehinde trava com a sinhá Ana Felipa, o ato da

⁴⁰ Nesse contexto, refere-se a irmãos gêmeos que trariam sorte e riqueza para as famílias em que nascem.

amamentação vai se tornar simbolicamente uma vitória de Kehinde, já que a sinhá também tenta amamentar a criança, sem sucesso:

Depois, com a justificativa de que ele poderia atrapalhar nosso serviço, começou a pedir à Antônia que o levasse para o quarto dela, onde fechava a porta e dizia que precisava descansar, que não queria ser incomodada. Esquecendo-se disso, a Antônia uma vez entrou no quarto e a viu sentada na poltrona com ele no colo. A poltrona ficava de costas para a porta, mas ela teve quase certeza que a sinhá estava tentando dar o peito a ele, que resmungava baixinho e se calava quando ela começava a cantar. (GONÇALVES, 2015, p. 191)

Mais uma vez, *Um defeito de cor* subverte a lógica da literatura canônica, pois aqui a mulher que não tem filhos (ainda que não tenham sido tirados dela) é a mulher branca que tenta amamentar o filho de uma escrava.

Quando nasce seu segundo filho, Omotunde, Kehinde já havia conquistado a sua liberdade e a de Banjokô. Assim, ela pode exercer sua identidade como mãe com certa tranquilidade, já que mora em um belo sítio afastado da cidade e os negócios vão bem. Contudo, essa calma não duraria muito tempo. O então companheiro de Kehinde, a quem ela se refere como Alberto, era português. Por questões burocráticas e por ser um imigrante, ele resolve se casar com uma brasileira, deixando Kehinde, com quem ele nunca havia oficializado a união. Após a separação, Kehinde vai morar em uma casa nos fundos de sua padaria. É nesse período que Kehinde vai perder seu primeiro filho, Banjokô, em um acidente doméstico, no qual ele se feriria mortalmente. Ainda que seja um episódio doloroso na vida da Kehinde, ela aceita a morte do filho com certa facilidade, pelo fato de seu espírito se tratar de um *abiku*⁴¹. Nessa mesma época se desenrolam os fatos que culminariam na perda do segundo filho de Kehinde, Omotunde, mas de uma forma completamente diferente. Ele seria vendido pelo próprio pai como escravo, mesmo nascendo livre, para sanar dívidas de jogo. A segunda metade do romance vai se tratar basicamente da busca de Kehinde por esse filho perdido.

Como já foi mostrado aqui, Kehinde luta arduamente e de diversas formas para combater a escravidão, tanto no nível individual quanto no nível coletivo. Contudo, quando a escravidão atinge o próprio filho de Kehinde, sua luta para reencontrá-lo se

⁴¹De acordo com o romance *Um defeito de cor*, é uma criança que já nasce para morrer.

torna ainda mais incisiva. Buscar o filho vendido como escravo pelo próprio pai se torna a missão da vida de Kehinde.

Após a Revolta da Cemiterada, da qual Kehinde participa de forma involuntária, Kehinde precisaria se exilar na ilha de Itaparica para não ser presa. Lá, Kehinde vai voltar a ter contato com sua religião, o que vai despertar nela o desejo e a necessidade de voltar às suas raízes e cultivar seus voduns. Para assentar seus voduns no Brasil, Kehinde precisa se tornar *vodúnsi*, uma espécie de sacerdotisa vodum. Para isso, Kehinde vai até o Maranhão. No fim, Kehinde termina seus estudos na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano. Nesse período de exílio, desde que havia chegado a Itaparica, o filho de Kehinde Omotunde teria ficado aos cuidados de seus amigos, a quem Kehinde tinha como família.

Kehinde parte então rumo a São Sebastião do Rio de Janeiro em busca do filho, percorrendo diversos locais que vendiam escravos, inclusive locais clandestinos. Para ter dados mais precisos, Kehinde pede por carta a certidão de batismo do filho, que leva tempo até ser encontrada. Com essa informação em mãos, Kehinde descobre que o filho havia sido vendido em São Paulo para onde Kehinde parte na sua busca. Chegando lá, mais um desencontro: ela descobre que o filho havia fugido de seu dono, tornando impossível rastreá-lo. Kehinde não perde a esperança de encontrar o filho, pagando por anúncios em jornais procurando por ele. É nessa época que Kehinde decide voltar para a África.

Segundo Santos (2015), o romance mostra a busca coletiva pela identidade negra com o objetivo de fazer refletir sobre os problemas que se desdobram a partir das conotações da escravidão e seus efeitos, resgatando e afirmando a identidade afro-brasileira. A obra funciona como um importante dispositivo de abordagem da história da escravidão, pois mostra uma visão negra da história. Esse aspecto é reforçado pela busca incessante feita pelo protagonista do filho vendido como escravo, uma metáfora da busca por uma identidade coletiva historicamente desarticulada em função do mercado e do tráfico de escravos.

2.4 UM DEFEITO DE COR E LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: O CONFRONTO DO DISCURSO HISTÓRICO

Internaliza-se desde muito cedo os mitos fundadores do Brasil, um “gigante pela própria natureza”, um país com um grande território e natureza exuberante. Aprende-se que o povo brasileiro é pacífico e formado pela mistura de três raças: os índios, os negros e os lusitanos. Aprende-se que, de um ponto de vista econômico, a escravidão foi benigna e que vivemos em uma democracia racial. Muitos desses mitos fundacionais foram difundidos pelo Romantismo e sedimentados por intelectuais como Sílvio Romero e Gilberto Freyre. Segundo Thomas E. Skidmore, essa negação da existência de preconceito racial no Brasil é difundida desde o final do século XIX, junto a um ideal de branqueamento:

E continuava: “Felizmente, não há preconceito racial no Brasil. Veem-se homens de cor casando com mulheres brancas e vice-versa, de maneira que a população negra tende a diminuir extraordinariamente. Dentro de cinquenta anos se terá tornado muito rara no Brasil”. (SKIDMORE, 2012, p. 191)

A literatura também é um importante instrumento de validação dessa identidade, mas existe uma movimentação no sentido contrário, principalmente dentro da literatura afro-brasileira contemporânea, que contesta esses mitos por meio de uma revisitação ao passado. Segundo Assis Duarte (2015, p. 167), o resgate do passado tem sido uma constante nas narrativas afro-brasileiras contemporâneas, “que rejeitam o tempo pretérito enquanto totalidade monológica”. Com o romance *Um defeito de cor* não é diferente. Ana Maria Gonçalves lança mão de uma metaficção historiográfica⁴² para contar a história de Kehinde. Narrada em primeira pessoa, a narrativa, ainda que ficcional, é permeada pela autoridade do testemunho. Tais recursos narrativos, associados à narração do trauma, formam uma trama comprometida em confrontar o discurso da história oficial.

Segundo Assis Duarte (2011), é historicamente intrínseco à literatura afro-brasileira diferir da literatura canônica brasileira em vários aspectos, por exemplo, na linguagem com a qual o negro é descrito na literatura canônica. Termos como *preto*, *crioulo* ou *mulata* são comuns no Brasil e são carregados de sentidos pejorativos, como é o caso de “Irene preta, Irene boa, Irene boa, Irene sempre de bom humor” de Manuel Bandeira (1970, p. 57). A literatura afro-brasileira, por sua vez, vai dismantellar essa

⁴² Linda Hutcheon (1988) define metaficção historiográfica como romances autoconscientes, que se apropriam de fatos e personagens históricos, em uma tentativa de reescrever a história.

ideia, atribuindo outros significados aos mesmos significantes, buscando uma ruptura com essa linguagem, empenhando-se em uma “reterritorialização cultural” (DUARTE, 2011), como é o caso de Carolina Maria de Jesus, quando diz que prefere seu cabelo afro ao cabelo liso:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:
 - É pena você ser preta. Esquecendo eles que eu adoro minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta. (JESUS, 2014, p. 64)

Como é possível notar no trecho acima, existe autonomia no discurso, além de orgulho e autoestima em ser negro, muito diferente do poema de Manuel Bandeira. Além da linguagem, a temática da literatura afro-brasileira também vai diferir daquela dos autores presentes em manuais de leitura, por exemplo. Para Assis Duarte (2011), ela não precisa girar apenas em torno do indivíduo afrodescendente, mas da denúncia da diáspora do povo negro por meio da escravidão em um resgate histórico, como é o caso de *Um defeito de cor*. Esses escritos, como afirma Fanon (2008), polemizam o discurso colonial, que trabalha para o apagamento de toda a história. Duarte (2011) ainda diz que a temática pode abarcar as tradições culturais e religiosas africanas que foram trazidas para o Brasil, um tema que permeia todo o tecido narrativo de Ana Maria Gonçalves. Outra temática recorrente é mostrar ao leitor os dramas vividos pela população afrodescendente na modernidade. É o caso de Conceição Evaristo, uma das escritoras “que se debruçam sobre o estigma do 14 de maio de 1888 – o longo *day after* da abolição, que se prolonga pelas décadas seguintes e chega ao século XXI” (DUARTE, 2011, p. 375).

Até mesmo obras histórico-sociológicas canônicas, quando efetivamente se debruçam sobre a história afro-brasileira – tal qual *Casa-grande e senzala* –, também tratam o negro de forma caricata, reforçando o discurso popular e dominante, no qual a “mulata” é um ser hiperssexualizado e a negra velha é uma doce contadora de histórias. O discurso desse tipo de obra acaba por fazer um elogio à servidão forçada. Gilberto Freyre fala da:

[...] escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. [...] Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. (FREYRE, 2006, p. 367)⁴³

Um defeito de cor vai colocar em cheque essa visão romântica da escravidão, mostrando o cotidiano violento da casa grande e da senzala a partir do ponto de vista de uma escravizada. A revisitação ao passado, em que a escravidão é tratada em suas raízes, é um dos recursos utilizados pela literatura afro-brasileira contemporânea, em uma tentativa de confrontar o trauma da escravidão e com o mito da democracia racial. São histórias sobre a escravidão que não foram devidamente narradas, como é o caso de *Um defeito de cor*, que narra a barbárie da escravidão e os atos de resiliência contra ela.

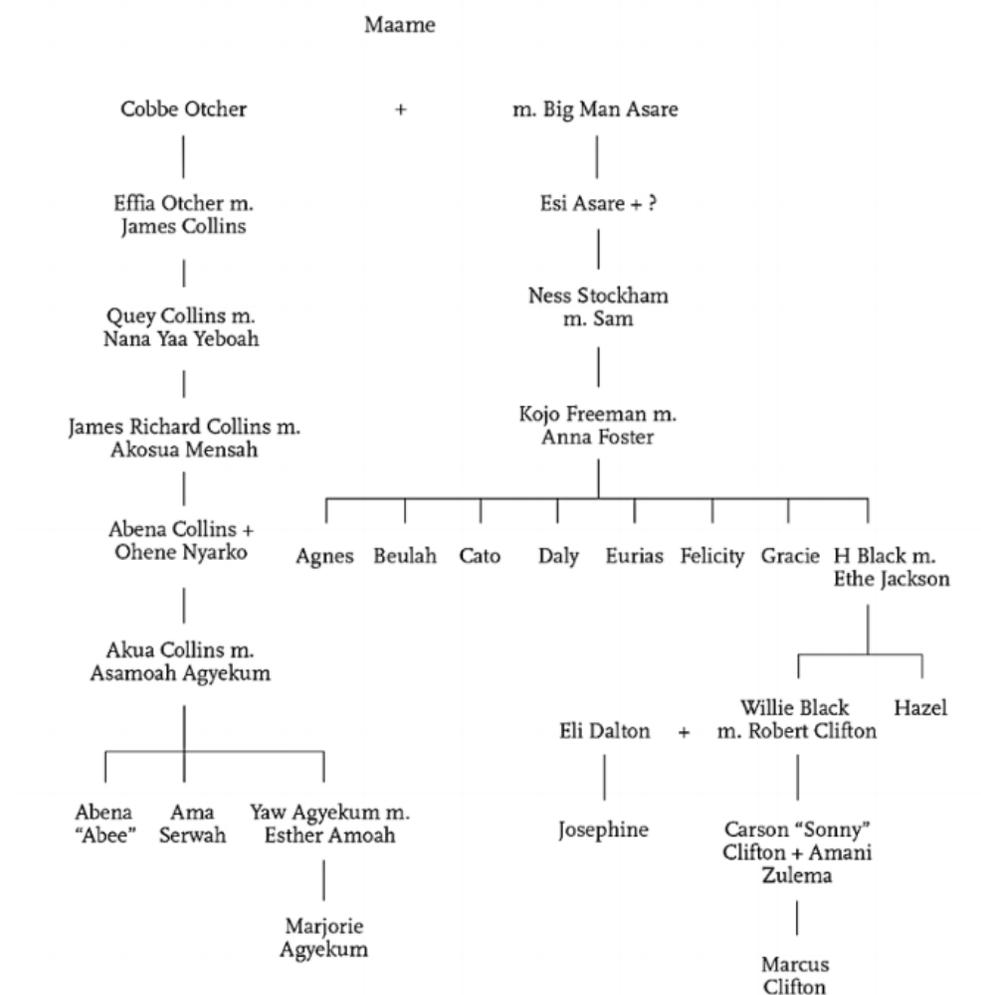
⁴³ Não estou invalidando a importância [e onde reside a importância de obra tão questionável? Para não ficar um elogio vazio, é preciso especificar.] de uma obra como *Casa-grande & senzala*, apenas questionando certos aspectos seus. Além disso, é importante ressaltar que Gilberto Freire aborda questões raciais e de gênero em sua obra, apontando, por exemplo, o problema da sífilis em negras, contaminadas por homens brancos que acreditavam que a cura para sua doença era inocular uma negra virgem.

3 *HOMEGOING*: O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO NOS ESTADOS UNIDOS E NA ÁFRICA

Yaa Gyasi nasceu em Gana e migrou para os Estados Unidos da América aos nove anos, o que permitiu que a autora compreendesse tanto a vida dos africanos quanto a dos afro-americanos. Seu romance de estreia, *Homegoing*, tem duas linhas narrativas distintas, uma que permanece na África e a outra que migra forçadamente para os EUA. Em seus catorze capítulos, o romance narra a história de sete gerações, sendo cada uma narrada através da história dos descendentes de Effia e Esi, as filhas de Maame, que nunca se conheceram. Ao longo das gerações narradas no romance, é possível observar como o tráfico de escravos, a escravidão, o imperialismo, o colonialismo o racismo e a segregação provocam um trauma cultural com consequências dos dois lados do Atlântico, o que vai moldar novas identidades. Maame – uma escravizada de origem axânti capturada por fantis⁴⁴ – foge em uma noite de incêndio após dar à luz à Effia. Retornando à sua aldeia axânti, Maame se casa com um *Big Man* (um líder político) e dá à luz a outra menina, Esi. Ambas irmãs têm seus destinos selados pelo tráfico de escravos do Atlântico, ainda que de formas completamente diferentes. Cada lado da família precisa enfrentar problemas graves: de um lado, lutar contra a falta de liberdade, de outro será necessário fazer sacrifícios para não se envolver com o comércio de escravos. Assim, o romance vai ficcionalizar diversos momentos históricos, como a guerra entre fantis e axântis assim como a *Great Migration*, entre vários outros, indo desde meados do século XVIII até a virada do milênio. Isso torna o romance um espaço para dramatizar a trajetória das identidades africanas e afro-americanas.

⁴⁴ Tanto fantis quanto axântis são povos presentes no território que hoje conhecemos como Gana. Ambos são membros do povo Akan. Os axântis predominavam no interior, enquanto que os fantis se encontravam na costa.

Figura 4 – Árvore genealógica dos descendentes de Maame



Fonte: Yaa Gyasi (2016)

Ao longo de cada uma das gerações, o trauma da escravidão acaba por criar novas identidades africanas e afro-americanas. É necessário pontuar que os descendentes de afro-americanos não o são apenas por serem descendentes de africanos nascidos nos EUA, mas sim porque suas vidas são atingidas pelo sofrimento e pelo trauma causado pelo preconceito a que estão sujeitos. Do outro lado do Atlântico, a identidade também passará por mudanças em função da interferência europeia, sendo também marcada pelo tráfico de escravos.

3.1 EFFIA E ESI, AS IRMÃS SEPARADAS PELO TRÁFICO DE ESCRAVOS

O capítulo dedicado a Effia se passa por volta do ano de 1750, precisamente quando o tráfico de escravos e a interferência inglesa na África se acentua. A influência dos ingleses se estendia desde o Senegal até o Camarões, incluindo a Costa do Ouro, que hoje é conhecida como Gana. Nesse período, o tráfico de africanos vai se tornar maciço, sendo necessário negociar com os soberanos de povos poderosos, como os axântis. Para isso, os ingleses faziam de tudo para conquistar a amizade desses soberanos, incluindo o fornecimento de mercadorias (SILVÉRIO, 2013, p. 23-4). É por volta dessa época que a história dos fantis e dos axântis vai ser interrompida pelo tráfico de escravos, dando lugar a uma história de conflitos entre os dois povos, causados justamente pela negociação com europeus, principalmente os ingleses. Isso mudaria para sempre a identidade cultural de Gana:

The rapid and continuous growth of the transatlantic trade in slaves on Ghana's coast created a set of conditions within which the people of southern Ghana completely transformed their political structure and created the groundwork for a new cultural identity. (SHUMWAY, 2011, p. 2)⁴⁵

É em função desse estreitamento das relações entre os fantis e os ingleses que Effia se casa com James Collins, o governador inglês designado para o castelo de *Cape Coast*, onde ele e Effia vão morar. Effia foi comprada por James Collins; originalmente, Effia deveria ter se casado com Abeeku, o herdeiro do posto de *Big Man* de sua aldeia fanti. No entanto, Baaba – a mulher que Effia acreditava ser sua mãe, já que ela não tinha conhecimento de Maame – trama uma forma de impedir que Effia se case com Abeeku. Casando com um inglês, Effia não só iria morar longe, como também sua família teria uma recompensa financeira muito maior.

Effia não foi a primeira jovem a ser comprada. Enquanto muitos desses colonizadores possuíam esposas na Inglaterra, o propósito desses casamentos era justamente aproxima-los dos locais, a fim de facilitar a negociação de pessoas para o mercado de escravos. Quando Effia finalmente parte, Baaba lhe presenteia com um colar

⁴⁵ “O crescimento rápido e contínuo do comércio transatlântico de escravos na costa de Gana criou um conjunto de condições nas quais o povo do sul de Gana transformou completamente sua estrutura política e criou as bases para uma nova identidade cultural.” (Tradução nossa).

com um pingente de pedra, cujo significado Effia só vai compreender quando seu pai morre: era um presente que havia sido deixado por sua verdadeira mãe, Maame.

No momento em que Effia deixa seu vilarejo e vai morar no castelo de Cape Coast, ela acaba por criar uma nova identidade oriunda justamente da ruptura que tinha com sua vida até então. Ela passa a ser a esposa negra de James, uma *wench*:

She'd heard the Englishmen call them "wenches," not wives. "Wife" was a word reserved for the white woman across the Atlantic. "Wench" was something else entirely, a word the soldiers used to keep their hands clean so that they would not get in trouble with their god, a being who himself was made up of three but who allowed men to marry only one. (GYASI, 2016, p. 19)⁴⁶

Frequentemente, essas *wenches* tinham outros nomes atribuídos a elas, como é o caso de Eccoah, cujo marido passa a chamá-la de Emily:

"My husband cannot pronounce my name well. He wants to call me Emily," Eccoah said. "If he wants to call you Emily, let him call you Emily," Adwoa said. Out of the four of them, she had been a wench the longest, and she always spoke her opinions loudly and freely. Everyone knew that her husband practically worshipped at her feet. "Better that than to listen to him butcher your mother tongue over and over." (GYASI, 2016, p. 24)⁴⁷

Ao não consentir que os maridos “assassinem” a língua materna, elas permitem que suas identidades, simbolicamente representadas pelo nome, sejam “assassinadas”. Eccoah não é única que vai sofrer com isso. Millicent, outra menina da mesma aldeia de Effia, também vai receber um outro nome atribuído a ela por seu marido inglês. A iniciativa de renomear essas mulheres africanas é um modo simbólico de mostrar o processo de apagamento da identidade africana originária que existia até então. A importância do nome vai se mostrar diversas vezes ao longo do romance. Como diz o abolicionista

⁴⁶ “Ela ouvira os ingleses chamá-las de “raparigas”, não de esposas. “Esposa” era uma palavra reservada às mulheres brancas que moravam no ultramar. “Rapariga” era uma coisa totalmente diferente, uma palavra que os soldados usavam para manter as mãos limpas e não se encrencar com seu deus, um ser que ele próprio era feito de três, mas que permitia que os homens desposassem somente uma.” (GYASI, 2017, p. 36, tradução de Waldéa Barcellos).

⁴⁷ “— 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. 43, tradução de Waldéa Barcellos).

Mathison em outro momento da narrativa, “*Taking away your name is the first step*” (GYASI, 2016, p. 118)⁴⁸.

Até o momento em que chega ao castelo de *Cape Coast*, Effia não tem a mínima ideia do tipo de mercadoria negociada com os ingleses. Certa vez, ela questiona o pai sobre o assunto, que lhe omite a verdade (GYASI, 2016, p. 7). Effia só vai descobrir a verdade quando chega ao castelo e ouve gemidos vindos do porão:

“What’s below”, she asked James, and the mangled Fante word that came back to her was “cargo.” Then, carried up with the breeze, came a faint crying sound. So faint, Effia thought she was imagining it until she lowered herself down, rested her ear against the grate. “James, are there people down there?” she asked. Quickly, James came to her. He snatched her up from the ground and grabbed her shoulders, looking straight into her eyes. “Yes,” he said evenly. It was one Fante word he had mastered. Effia pulled away from him. She stared back into his piercing eyes. “But how can you keep them down there crying, eh?” she said. “You white people. My father warned me about your ways. Take me home. Take me home right now!” (GYASI, 2016, p. 17)⁴⁹

Apenas no momento em que descobre a verdade e percebe a barbárie que está em curso é que Effia vai se dar conta de sua identidade como africana. Quando descobre que as pessoas no porão são mercadorias, há uma ruptura. Sua reação imediata é pedir para voltar para casa, em uma tentativa de reverter a situação: ela quer voltar a ser a Effia que se casaria com um *Big Man*, dentro das tradições africanas. Contudo, é tarde demais para ela voltar atrás e ela sucumbe e assume sua nova identidade enquanto uma *wench*.

Esi, a outra filha de Maame com um *Big Man* axânti, é capturada em um ataque a sua aldeia e também vai parar no castelo de *Cape Coast*, mas em uma situação completamente diferente: como cativa. Em uma batalha entre axântis e fantis, ela foi capturada e ficou presa no calabouço do castelo até ser embarcada no porão de um navio

⁴⁸ “Privar alguém do seu nome é o primeiro passo” (GYASI, 2017, p. 180, tradução de Waldéa Barcellos).

⁴⁹ “— O que fica aí embaixo? — perguntou ela a James, e a palavra mal pronunciada em fanti que voltou para ela foi “carga”. Então, subindo com a brisa, veio o som fraco de um choro. Tão fraco que Effia achou que era sua imaginação, até ela se abaixar e encostar o ouvido na grade. — James, tem gente aí embaixo? — perguntou ela. James veio depressa até ela. Ele a arrancou do chão e agarrou seus ombros, olhando diretamente nos seus olhos. — Sim — disse ele, sem esforço. Era uma palavra em fanti que ele tinha aprendido direito. Effia afastou-se dele. Ela encarava os olhos penetrantes do marido. — Mas como você deixa essa gente aí chorando, hem? — disse ela. — Vocês, brancos. Meu pai me avisou dos costumes de vocês. Me leva para casa. Me leva para casa agora!” (GYASI, 2017, p. 33, tradução de Waldéa Barcellos).

que a levaria como escravizada para os territórios da América do Norte, que logo viria a ser o que hoje chamamos de Estados Unidos. Esi também recebe um colar com pingente de pedra, mas apesar de todo esforço, ela não consegue manter sua pedra consigo, cortando o elo que teria com essa irmã para sempre. A pedra acabou ficando na África, pois sua partida seria brusca.

No momento em que Esi é arrancada de sua terra, é também arrancada de sua família. Quando parte, deixa para trás os laços – ainda que simbólicos – que tinha com a família, representados por esse pingente, símbolo de sua identidade africana. O fato que dá origem à captura de Maame é uma das tantas batalhas entre fantis e axântis, o mesmo ocorrendo com a captura de Esi. Batalhas essas provocadas pela influência europeia, que lucrava com a venda de escravos capturados durante essas conflitos. Para fugir da condição de escravizada, Maame precisa deixar sua filha para trás. As rupturas causadas por essas batalhas são o principal indício do trauma cultural, pois desintegra os laços existentes em uma comunidade.

Esi é a personagem cuja identidade se dá no entre-lugar entre África e Estados Unidos da América. Para Esi e outros africanos que passaram pela travessia do Atlântico, a identidade está conectada a dois lugares diferentes, sendo submetidos a um sentimento de não-pertencimento, de vulnerabilidade a que são expostos pelo fato de serem escravizados. Novos lugares demandam certas adaptações que envolvem mudanças no senso de pertencimento do sujeito, moldando novas identidades. Os donos de *plantations* que escravizavam pessoas se esforçavam para apagar os traços de identidade africana de seus cativos. No caso de Esi, não era só o nome que lhe foi negado, mas o direito ao uso de sua língua nativa, como acontece com o Twi falado por ela. Outro método usado por donos de *plantations* para assegurar sua superioridade, eram os castigos físicos:

Public whipping, for example, was an indispensable component of chattel slavery and long seemed necessary for the discipline of even white people, from sailors on the decks of ships to children in public schools. While whipping and flogging are now condemned in most of the world, we have a wealth of evidence to show that humans are no less eager than in the past to dominate, degrade, humiliate, and control—often in order to confirm their own sense of pride and superiority.

(Adam Smith wrote in 1776 that this was the main motive for slavery.). (DAVIS, 2006, p. 329)⁵⁰

Esi sofre castigos físicos por falar Twi com a filha, Ness. A motivação dessa violência vai muito além da proibição de falar sua língua originária, é uma maneira do senhor branco impor sua superioridade em relação aos negros. Esi vai sofrer esses dois tipos de opressão quando apanha por falar em Twi, sendo chicoteada até pronunciar uma palavra em inglês:

Ness was not certain she would ever get used to hearing English spill out of the lips of black people. In Mississippi, Esi had spoken to her in Twi until their master caught her. He'd given Esi five lashes for every Twi word Ness spoke, and when Ness, seeing her battered mother, had become too scared to speak, he gave Esi five lashes for each minute of Ness's silence. Before the lashes, her mother had called her Maame, after her own mother, but the master had whipped Esi for that too, whipped her until she cried out "My goodness!"—the words escaping her without thought, no doubt picked up from the cook, who used to say it to punctuate every sentence. And because those had been the only English words to escape Esi's mouth without her struggling to find them, she believed that what she was saying must have been something divine, like the gift of her daughter, and so that goodness had turned into, simply, Ness.(GYASI, 2016, p. 71)⁵¹

Com a língua sendo-lhe arrancada violentamente, uma parte essencial da identidade de Esi é obliterada. Ela é impedida de passar essa herança linguística para sua filha, cujo Twi nunca vai ser exatamente fluente.

⁵⁰ “Chicotadas públicas, por exemplo, eram um componente indispensável da escravidão e, por muito tempo, pareciam necessárias para a disciplina até mesmo de pessoas brancas, desde marinheiros no convés de navios a crianças em escolas públicas. Embora chicotadas e açoites sejam, hoje, condenados na maior parte do mundo, temos inúmeras evidências para mostrar que os humanos ainda seguem ansiosos como no passado para dominar, degradar, humilhar e controlar – muitas vezes para confirmar seu próprio senso de orgulho e superioridade. (Adam Smith escreveu, em 1776, que este era o principal motivo para a escravidão.)” (Tradução nossa).

⁵¹ “Ness não tinha certeza se um dia ia se acostumar a ouvir o inglês se derramando da boca de negros. No Mississippi, Esi falava com ela em Twi, até seu senhor a apanhar fazendo isso. 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. 112, tradução de Waldéa Barcellos).

3.2 QUEY: ENTRE A INGLATERRA E A *FANTELAND*

Os casamentos entre homens britânicos e mulheres africanas vai gerar crianças mestiças que não pertencem nem à Inglaterra e nem à Costa do Ouro, como é o caso de Quey, o filho de Effia com o inglês James Collins, que cresce se sentindo deslocado, entre dois mundos, o africano e o inglês. Quando é enviado para negociar com o povo fanti, já que ele teria uma relação mais próxima com o povo por ser filho de uma mulher fanti, ele sente que não pertence àquele lugar. Afinal, a única vez que havia visitado a aldeia de sua mãe ainda estava no ventre dela. Mesmo assim, Quey tenta negociar com seu tio, mas sem sucesso. Com seu lado inglês não é diferente: mesmo tendo vivido e estudado na Inglaterra, Quey sabe que a natureza da união de seus pais o impede de conhecer o restante de sua família (seu pai já tinha uma esposa na Inglaterra quando se casou com Effia): *“He wished that he could meet his father’s other children, those white Collinses who lived across the Atlantic, but he knew that it would never be. Quey had only himself, his books, the beach, the Castle, his mother”* (GYASI, 2016, p. 54)⁵².

Quey vai vivenciar esse entre-lugar desde a infância até a vida adulta. Em uma conversa com seu amigo David, Quey reafirma sua identidade africana ao renegar a religião que aprendera na Inglaterra:

“That is what happens when you marry for power instead of marrying for love. The Bible says –“I don’t need to know what the Bible says. I studied the Bible too, remember? In fact I recall going to religion class more often than you did,” Quey said with a short laugh. “I have no use for that religion. I chose this land, these people, these customs over those of the British. “You chose it, or it was chosen for you?” [...]. (GYASI, 2016, p. 91-2)⁵³

O questionamento de David é legítimo, já que a ascendência africana de Quey sempre fora usada politicamente. Quey estava completamente envolvido com o mercado

⁵² “Ele desejava poder conhecer os outros filhos do pai, aqueles Collins brancos que moravam no alémmar, mas sabia que isso nunca aconteceria. Quey só tinha a si mesmo, seus livros, a praia, o castelo e sua mãe.” (GYASI, 2017, p. 87, tradução de Waldéa Barcellos)

⁵³ “— É o que acontece quando você se casa pelo poder em vez de por amor. A Bíblia diz... — Não preciso saber o que a Bíblia diz. Eu também estudei a Bíblia, está lembrado? Na realidade, eu me lembro de comparecer à aula de religião com mais frequência do que você — disse Quey, com um risinho. — Não tenho utilidade para aquela religião. Escolhi esta terra, esta gente, estes costumes, em vez da terra, da gente e dos costumes britânicos. — Você escolheu, ou escolheram para você?” (GYASI, 2017, p. 142-3, tradução de Waldéa Barcellos).

de escravos, trabalhando para os ingleses e articulando com os fantis. Quando os ingleses precisavam negociar com líderes locais, Quey era sempre o escolhido para a missão. O problema é que Quey não aprovava essas atitudes, aceitava apenas porque eram ordens, já que ele não se identificava com os fantis. Esse sentimento de não-pertencimento está, entre outros fatores, na cor de sua pele. Por onde quer que vá, a cor da pele de Quey sempre chama a atenção:

The further into the country they moved, the more James noticed how his father's skin attracted attention among the bush people. "Are you a white man?" one little girl asked, reaching out with her index finger and swiping Quey's light brown skin as though she could capture a little bit of the color on it. "What do you think?" Quey had asked, his Twi rusty but passable. The little girl giggled, then shook her head slowly before running away to report back to the other children who were gathered around the fire starting, too intimidated to ask him themselves. (GYASI, 2016, p. 94)⁵⁴

Quey passa a vida querendo pertencer à África, mesmo trabalhando para a Inglaterra. Viver entre os dois mundos e em meio às negociações lhe permitiu ter uma compreensão de como a escravidão caminhava e aproximava o colonialismo ao imperialismo:

There's more at stake here than just slavery, my brother. It's a question of who will own the land, the people, the power. You cannot stick a knife in a goat and then say, Now I will remove my knife slowly, so let things be easy and clean, let there be no mess. There will always be blood. (GYASI, 2016, p. 93)⁵⁵

Esse legado do trabalho como mercador de escravos passa para a geração seguinte, da mesma forma que as memórias traumáticas da escravidão são passadas adiante pelos descendentes de Esi, no outro lado do Atlântico.

⁵⁴ "Quanto mais eles se embrenhavam naquela terra, mais James percebia como a pele do seu pai atraía a atenção entre os habitantes da mata. — Você é um homem branco? — uma menina tinha perguntado, estendendo o dedo indicador para passar na pele parda de Quey, como se fosse conseguir colher com ele um pouquinho da cor. — O que você acha? — Quey tinha perguntado, com seu Twi enferrujado, mas aceitável. A menina deu um risinho e fez que não, devagar, antes de voltar correndo para passar a informação para as outras crianças que estavam reunidas em torno da fogueira, olhando com assombro, sem coragem para elas mesmas lhe fazerem a pergunta." (GYASI, 2017, p. 146, tradução de Waldéa Barcellos).

⁵⁵ "Aqui há algo mais em jogo do que a simples escravidão, meu irmão. A questão é quem será o dono da terra, da gente, quem deterá o poder. Não se pode enfiar uma faca num cabrito e depois dizer: agora vou retirar minha faca bem devagar, para que as coisas sejam fáceis e limpas, para que não haja sujeira. Sempre haverá sangue." (GYASI, 2017, p. 145, tradução de Waldéa Barcellos).

3.3 NESS: A OBLITERAÇÃO DA IDENTIDADE AFRICANA

Ness é a filha de Esi que passa por diversas *plantations* no Sul dos EUA. A memória afetiva de Ness é, desde cedo, associada ao sofrimento. Ela vai perceber a severidade e a seriedade de sua mãe como afeto. Até mesmo as histórias que Esi contava para Ness dormir eram histórias de sofrimento:

Even Ness's bedtime stories had been ones about what Esi used to call "the Big Boat". Ness would fall asleep to the images of men being thrown into the Atlantic Ocean like anchors attached to nothing: no land, no people, no worth. In the Big Boat, Esi said, they were stacked ten high, and when a man died on top of you, his weight would press the pile down like cooks pressing garlic. (GYASI, 2016, p. 70)⁵⁶

Em outras palavras, Esi cresce aprendendo sobre o processo de perda da identidade africana de sua mãe. Isso vai ficar ainda mais visível com o tratamento dado às línguas originárias, como já foi mencionado aqui. Esi falava com a filha na língua Twi até o momento em que o capataz a flagra e usa da violência para suprimir o uso da língua. Primeiro, Esi leva cinco chibatadas por cada palavra em Twi de sua filha. Ness, traumatizada pelo sofrimento da mãe, para de falar. Depois, Esi apanha por causa do silêncio da filha. O silêncio e a mudez como um sintoma do trauma são um tema já explorado pela literatura afro-americana, como a mudez da personagem Denver em *Beloved* e Florence em *A Mercy*, ambos de Toni Morrison. A perda da fala é um problema não só para Ness, mas aparenta ser um problema endêmico entre escravizados, evidenciando o caráter coletivo do trauma. Pinky, a filha de um outro casal escravizado da *plantation* em que Ness se encontrava, também apresenta o problema. Ness parece ser a única a entender a menina, criando laços afetivos com ela.

A língua nativa é uma forma de manter viva a memória africana. O sistema colonialista usou a imposição da língua inglesa para submeter os escravizados de mais

⁵⁶ “Mesmo as histórias que contava para Ness na hora de dormir eram sobre o que Esi chamava de “Barco Grande”. 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.” (GYASI, 2017, p. 110, tradução de Waldéa Barcellos).

de uma maneira. Apesar de ter sido obrigada a falar inglês desde cedo, Ness, mesmo assim, mantém uma memória rudimentar da língua, o que vai se tornar fundamental para encaminhar seu filho pela *underground railroad*⁵⁷.

Ness had learned how to tune the voices out. She tried to remember the Twi that Esi used to speak to her. Tried to still her mind until all that was left was the thin, stern line of her mother's lips that used to usher out words of love in a tongue that Ness could no longer quite grasp. Phrases and words would come to her, mismatched or lopsided, wrong. (GYASI, 2016, p. 75)⁵⁸

O nome de Ness também foi uma imposição, a segunda opção de sua mãe que fora obrigada a lhe dar um nome que fosse apropriado para a língua inglesa. Originalmente, Esi havia nomeado a filha Maame, assim como sua própria mãe. Contudo, Esi sofreria castigos físicos por isso também, apanhando até que a expressão “*my goodness*” saísse de seus lábios. Mesmo sem saber com clareza o que a expressão significava, ela pensou que deveria ser algo divino, já que proferiu sem nenhum esforço, apesar de sua dificuldade com a língua inglesa. Assim, Ness teve negado o nome de sua avó. Impedi-la de usar o nome da avó africana é mais uma maneira pela qual o sistema colonial se impôs e apagou a identidade africana de Ness.

3.4 JAMES: “*I WANT TO BE MY OWN NATION*”

James é o filho de Quey que herda em seu sangue as culturas axânti, fanti e inglesa. Desde muito cedo, James se dá conta das estratégias utilizadas pelos ingleses para interferir na Costa do Ouro: “*James knew the British had been inciting tribal wars for years, knowing that whatever captives were taken from these wars would be sold to them for trade.*” (GYASI, 2016, p. 89)⁵⁹.

⁵⁷ A *underground railroad* não foi uma ferrovia no sentido literal do termo, mas uma rota de fuga que protegia escravizados fugitivos que estivesse em busca da liberdade.

⁵⁸ “Ness tinha aprendido a desligar as vozes. Ela tentava se lembrar do Twi em que Esi costumava falar com ela. Tentava acalmar a mente até que tudo o que restasse fosse a linha fina e severa dos lábios da mãe, lábios que antes diziam palavras de amor numa língua que Ness já não conseguia captar. Ocorriam-lhe frases e palavras, descombinadas ou desequilibradas, erradas.” (GYASI, 2017, p. 117, tradução de Waldéa Barcellos).

⁵⁹ “James sabia que os ingleses vinham instigando guerras tribais havia anos, sabendo que quaisquer cativos que fossem capturados nessas guerras lhes seriam vendidos para o tráfico.” (GYASI, 2017, p. 138, tradução de Waldéa Barcellos).

Mesmo com o fim do comércio de escravos e o início do tráfico, James sabe que os interesses dos ingleses vão além do tráfico de pessoas: “*The British had no intention of leaving Africa, even once the slave trade ended. They owned the Castle, and, though they had yet to speak it aloud, they intended to own the land as well*” (GYASI, 2016, p. 93)⁶⁰. Conhecendo as estratégias dos ingleses e vendo seu pai, Quey, negociando com os dois lados, James não quer ter o mesmo destino.

James vai ao funeral de seu avô e, enquanto está na fila recebendo as condolências, uma menina lhe cumprimenta e, respeitosamente, recusa-se a apertar a mão de alguém que negocia pessoas para a escravidão. James fica ofendido com o atrevimento da menina, mas ao mesmo tempo não consegue esquecê-la. Então resolve ir atrás da garota e questiona o próprio papel dela no mercado de escravizados. A resposta dela desperta a ideia de um outro futuro para James. Tendo crescido vendo a infelicidade de seus pais que casaram por interesses políticos, James vê em Akosua Mensah a possibilidade de uma outra vida:

“I know what you are thinking,” she finally said. “Everyone is part of this. Asante, Fante, Ga. British, Dutch, and American. And you are not wrong to think like this. It is how we are all taught to think. But I do not want to think this way. When my brothers and the other people were taken, my village mourned them as we redoubled our military efforts. And what does that say? We avenge lost lives by taking more? It doesn’t make sense to me.” [...] “I love my people, James,” she said, and his name on her tongue was indescribably sweet. “I am proud to be Asante, as I am sure you are proud to be Fante, but after I lost my brothers, I decided that as for me, Akosua, I will be my own nation.” As James listened to her speak, he felt something well up inside him as it had never done before. If he could, he would listen to her speak forever. If he could, he would join the nation she spoke of. (GYASI, 2016, p. 98-99)⁶¹

Quando Akosua Mensah diz que vai ser a sua própria nação, ela quer dizer que pretende construir uma outra identidade, para além das disputas entre fantis e axântis, para além do mercado de escravos. E quando afirma que vai ser própria nação, Akosua

⁶⁰ “Os ingleses não tinham a menor intenção de sair da África, nem mesmo quando terminasse o tráfico de escravos. Eles eram donos do castelo e, embora ainda não tivessem dito isso com clareza, pretendiam ser donos da terra também.” (GYASI, 2017, p. 145, tradução de Waldéa Barcellos).

⁶¹ “— Sei o que você está pensando — disse ela, por fim. — Todo mundo participa disso. Axânti, fanti, ga, inglês, holandês e americano. E você não está errado por pensar assim. É como nos ensinam a pensar. Mas eu não acredito nisso. Quando meus irmãos e as outras pessoas foram levados, minha aldeia chorou por eles, enquanto redobrávamos nossos esforços militares. E o que isso quer dizer? Nos vingamos de vidas perdidas tomando outras? Não faz sentido para mim.” (GYASI, 2017, p. 152-153, tradução de Waldéa Barcellos).

recusa a sua identidade enquanto axânti para criar uma nova identidade, longe da barbárie. James se apaixona por essa ideia e articula uma forma de deixar sua vida para trás para casar com Akosua e ter uma vida mais simples, longe das negociações políticas. Ele sabia que não seria feliz em um casamento por interesses como o de seu pai e de sua mãe, pois ele conhecera de perto a realidade de um casamento sem amor.

Por isso James se aproxima do seu lado axânti, a ponto de estar disposto a abrir mão de seus privilégios como filho de um *Big Man* fanti: “*He had not forgotten how much he had loved being in his grandfather’s town, among the Asantes, the warmth he’d felt from his mother’s people. The longer he stayed in Fanteland, the sooner he wished to get away*” (GYASI, 2016, p. 102)⁶². Ainda assim, James casa com a esposa que lhe foi arranjada pelos seus pais, mas não consegue consumir o casamento, pois seu pensamento estava em Akosua. Fugindo em meio a uma batalha, James é dado como morto: finalmente estaria livre para ser uma outra pessoa. Ao fugir do legado como mercador de escravos, James precisa forjar uma identidade completamente nova, por isso afirma que vai ser sua própria nação.

3.5 KOJO: “TAKING AWAY YOUR NAME IS THE FIRST STEP”

Kojo Freeman é o filho que Ness entregou para Ma Aku para que ela o levasse para o norte, para a liberdade. Mesmo que ela e seu marido Sam não conseguissem fugir, ao menos ela enviaria o filho para ser livre. Ainda que tivesse pai e mãe, Kojo acaba sendo criado por Ma Aku. Esse tipo de estrutura familiar se tornou comum entre escravos, como afirma Angela Davis: “uma família que envolvia esposa, marido, crianças e, frequentemente, outros familiares, além de parentescos por adoção.” (DAVIS, 2016, p. 27). Contudo, ainda segundo a autora, a fragmentação familiar infelizmente também vai ser comum entre escravizados, seja em função de venda de alguns membros ou mesmo em função de fugas, como é o caso de Kojo.

Kojo vai tentar forjar sua própria identidade, diferente da identidade africana de Ma Aku: Kojo se afirma como homem livre e com seu sobrenome enfatiza essa condição. No

⁶² “Ele não se esquecia de como tinha gostado de estar na cidade do avô, em meio aos axântis, o calor humano que tinha sentido do povo da sua mãe. Quanto mais ele ficava na terra dos fantis, mais sentia vontade de ir embora.” (GYASI, 2017, p. 157-158, tradução de Waldéa Barcellos).

entanto, ao se afirmar como homem livre com seu nome africano, sua identidade continua precária. Como um escravizado fugido, ele e sua família enfrentam um medo constante de serem capturados por causa do *Fugitive Slave Act of 1850*⁶³, principalmente Kojo e Ma Aku. Assim como seu filho H, Kojo vai ter negado o direito de conhecer e de ser criado pela mãe, e uma parte da sua identidade vai ser obliterada justamente por isso. Porém, Ma Aku é uma figura materna para ele, com quem aprende um pouco da língua Twi. Kojo vive em Baltimore e trabalha nas docas construindo barcos, ainda que contra os desejos de Ma Aku:

He loved the look of those boats, loved that this hands helped build and maintain them, but Ma Aku always said it was bad juju, him and all the other freed Negroes working on ships. She said there was something evil about them building up the things that had brought them to America in the first place, the very things that had tried to drag them under. (GYASI, 2016, p, 111)⁶⁴

Kojo é casado com Anna, com quem tem sete filhos. Ainda que fosse apenas um bebê quando fugiu da escravidão por meio da *Underground Railroad*, ainda guarda memórias de seu período como escravizado:

Jo had been a slave once. He was only a baby then, and yet every time he saw a slave in Baltimore, he felt like he remembered. Every time Jo saw a slave in Baltimore, he saw himself, saw what his life would have been like had Ma Aku not taken him to freedom. His free papers named him Kojo Freeman. Free man. Half the ex-slaves in Baltimore had the name. Tell a lie long enough and it will turn to truth. (GYASI, 2016, p. 112)⁶⁵

Ma Aku é a mulher que carregou Kojo para a liberdade e a quem ele tratava como mãe. Ela havia feito a travessia do Atlântico, assim como Ness, a verdadeira mãe de

⁶³ "Foi uma lei que passou no Congresso americano em 1850. Todos escravos fugitivos que fossem capturados (ainda que no Norte do país, deveriam ser devolvidos a seus senhores.

⁶⁴ "Ele adorava a aparência daquelas embarcações, gostava de saber que suas mãos ajudavam a construí-las e a fazer sua manutenção. Mas Ma Aku sempre dizia que aquilo dava azar, ele e todos os outros negros libertos trabalharem em navios. Ela dizia que havia algo de maligno nessa história de eles construírem as coisas que tinham trazido todos para a América, justamente aquelas coisas que tinham tentado acabar com eles." (GYASI, 2017, p. 171, tradução de Waldéa Barcellos).

⁶⁵ "No passado, Jo tinha sido escravo. Ele era só um bebê, na época. No entanto, cada vez que via um escravo em Baltimore, ele achava que se lembrava. 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." (GYASI, 2017, p. 172, tradução de Waldéa Barcellos).

Kojo. Às vezes Ma Aku “*could often be found looking out at the water, looking as if she would jump in, try to find her way home*” (GYASI, 2016, p. 113)⁶⁶. A esposa de Kojo, Anna, trabalhava para a família Mathison, abolicionista, e cuja casa fora uma das paradas da *Underground Railroad*. Kojo, tratado por seu nome próprio em lugar de seu apelido Ko pelo senhor da casa, ouvia as intermináveis discussões políticas sobre a possibilidade de guerra.

Às vésperas da aprovação do *Fugitive Slave Act of 1850*, Mathison tem uma conversa com Kojo, demonstrando preocupação com ele e com Ma Aku: “*As runaways, you might have more trouble than Anna and the children, who are free in their own right*” (GYASI, 2016, p. 119)⁶⁷. Mathison aconselha Kojo a deixar Baltimore e se mudar para o norte, para Nova Iorque ou mesmo para o Canadá. No entanto, a gestação de Anna estava muito avançada para qualquer tipo de viagem e eles decidiram por permanecer. Além disso, Ma Aku provavelmente se recusaria a deixar a cidade. Os filhos de Kojo, ainda que tenham nascido livres, também tinham pesadelos associados ao cativo e à escravidão:

In the other room, Beulah started whimpering in her sleep. The child had night terrors. They came at unpredictable intervals: one month here, two days there. Some days they were so bad she would wake herself up to the sound of her own screams or she'd have scratches along her arms from where she'd fought invisible battles. [...] Beulah was running. Maybe this was where it started, Jo thought. Maybe Beulah was seeing something more clearly on the nights she had these dreams, a little child fighting in her sleep against an opponent just looked like the world around her. Intangible evil. Unspeakable unfairness. Beulah ran in her sleep, ran like she'd stolen something, when really she had done nothing other than expect the peace, the clarity, that came with dreaming. Yes, Jo thought, this was where it started, but when, where, did it end? (GYASI, 2016, p. 120)⁶⁸

Esses pesadelos de Beulah são sintomas do trauma da escravidão; mesmo que ela não a tenha vivenciado pois ela experencia a escravidão por meio da memória

⁶⁶ “Era frequente encontrá-la olhando mar afora, dando a impressão de que gostaria de pular na água, tentar descobrir o caminho para casa.” (GYASI, 2017, p. 173, tradução de Waldéa Barcellos).

⁶⁷ “— Como fugidos, vocês dois podem ter mais problemas do que Anna e as crianças, que são livres por si mesmas.” (GYASI, 2017, p. 181, tradução de Waldéa Barcellos).

⁶⁸ “No outro cômodo, Beulah começou a gemer dormindo. A criança tinha terrores noturnos. Eles ocorriam a intervalos imprevisíveis: um mês aqui, dois dias ali. Algumas vezes, eles eram tão ruins que ela acordava com o barulho dos próprios gritos ou tinha arranhões pelos braços por travar batalhas invisíveis [...] Beulah corria durante o sono, corria como se tivesse roubado alguma coisa, quando, na realidade, não tinha feito nada a não ser esperar a paz, a clareza, que o sonho trazia. É, pensou Jo, era ali que tudo começava, mas quando, onde, tudo terminava?” (GYASI, 2017, p. 183 - 184, tradução de Waldéa Barcellos).

coletiva. Hirsch (2012) explica esse processo de transferência do trauma através das gerações:

Descendants of victim survivors as well as of perpetrators and of bystanders who witnessed massive traumatic events connect so deeply to the previous generation's remembrances of the past that they identify that connection as a form of memory, and that in certain extreme circumstances, memory can be transferred to those who were not actually there to live an event. At the same time, these members of what Eva Hoffman calls a "postgeneration" also acknowledge that their received memory is distinct from the recall of contemporary witnesses and participants. (HIRSCH, 2012, p. 3)⁶⁹

Em função do medo de retornar a viver como cativo, Kojo vai testar seus filhos diariamente para checar se eles sabem representar seus papéis. Para isso, faz uma simulação toda manhã com as crianças:

Jo made the children practice showing their papers. He would play the federal marshal, hands on his hips, walking up to each of them, even little Gracie, and saying, in a voice as stern as he could muster, "Where you goin'?" And they would reach into the pockets Anna had sewn onto their dresses and pants, and without any backtalk, always silently, thrust those papers into Jo's hands. When he'd first started doing this, the children would burst into laughter, thinking it was a game. They didn't know about Jo's fear of people in uniform, didn't know what it was like to lie silent and barely breathing under the floorboards of a Quaker house, listening to the sound of a catcher's boot heel stomp above you. Jo had worked hard so that his children wouldn't have to inherit his fear, but now he wished they had just the tiniest morsel of it. (GYASI, 2016, p. 125)⁷⁰

⁶⁹ Descendentes de vítimas sobreviventes, bem como de perpetradores e de espectadores que testemunharam eventos traumáticos massivos se conectam tão profundamente com as lembranças do passado da geração anterior que identificam essa conexão como uma forma de *memória* e que, em certas circunstâncias extremas, a memória pode ser transferida para aqueles que não estavam realmente presentes para viver um evento. Ao mesmo tempo, esses membros do que Eva Hoffman chama de "pós-geração" também reconhecem que sua memória recebida é diferente da lembrança de testemunhas e participantes contemporâneos. (Tradução nossa).

⁷⁰ "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 estão 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. Quando ele começou a fazer isso, as crianças estouravam de rir, achando que era uma brincadeira. Elas não sabiam do medo que Jo tinha de pessoas uniformizadas; não sabiam como era 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 de você. Jo tinha se esforçado tanto para que seus filhos não herdassem esse medo, mas agora desejava que eles pelo menos sentissem um pouquinho de medo." (GYASI, 2017, p. 190-191, tradução de Waldéa Barcellos).

É durante o casamento da primogênita de Kojo e Anna que a notícia de que a lei *Fugitive Slave Act* havia sido aprovada e tornaria legal a captura de escravos fugidos que estivessem no Norte do país. Apesar de Anna ter documentos que lhe assegurassem a liberdade (diferente de Kojo e Ma Aku), ela é capturada e desaparece. Kojo procura desesperadamente por ela, mas em vão. Tudo o que restaria a Kojo seriam seus filhos e Ma Aku. E Kojo acaba indo para Nova Iorque, já que nada mais o prendia em Baltimore.

3.6 ABENA: A RECUSA DO BATISMO

Depois que James casou com Akosua, ele ficou conhecido como “*unlucky*” porque a colheita de suas lavouras nunca vingava. Sua filha, Abena, nunca conseguiria casar com seu amigo de infância, Ohene Nyarko. Ele prometera fazer dela sua segunda esposa, depois que tivesse uma colheita farta. No entanto, ele quebraria essa promessa. Por muitos anos, Abena insistiria em conhecer Kumasa, contrariamente aos desejos de seu pai, que nunca explicou porque não queria que ela fosse até a cidade, o que gerava discussões. Até que a mãe lhe conta a verdade, que seu pai era filho de um *Big Man* Fanti.

Abena parece carregar em si a suposta falta de sorte do pai, pois jamais conseguiria se casar. Em vez disso, deixa sua aldeia para ir para a cidade de Kumasa, onde vai morar com um missionário. Sabemos o destino com Abena somente quando o missionário conta o que aconteceu para a filha dela, Akua:

He looked down. “Your mother, Abena, she wouldn’t repent,” the Missionary said. “She came to us pregnant—you, her sin—but still she wouldn’t repent. She spit at the British. She was argumentative and angry. I believe she was glad of her sins. I believe she did not regret you or your father, even though he did not care for her as a man should.” The Missionary was speaking softly, so softly that Akua couldn’t be certain that she was hearing him at all. “After you were born, I took her to the water to be baptized. She didn’t want to go, but I—I forced her. She thrashed as I carried her through the forest, to the river. She thrashed as I lowered her down into the water. She thrashed and thrashed and thrashed, and then she was still.” The Missionary lifted his head and looked at her finally. “I only wanted her to repent. I—I only wanted her to repent...” The Missionary started crying. It was not the sight of tears that caught Akua’s attention so much as the sound. The terrible sound, the heaving sound, like something wrenched from the throat. “Where is her body?” Akua asked. “What did you do with her body?” The sound stopped. The Missionary spoke. “I burned it in the forest. I burned it with all of her things. God forgive me! God forgive me!” The sound returned. This time, shuddering

came with it, a shaking so violent that soon the Missionary fell down to the ground. Akua had to walk over his body to leave. (GYASI, 2016, p. 189)⁷¹

O missionário impõe a sua religião de tal maneira que Abena acaba sendo morta por não admitir seus “pecados”. Em um ato de resiliência, Abena prefere a morte do que admitir que sua filha seria fruto do pecado, um conceito que o colonizador tenta impor por meio da religião.

3.7 H: EMANCIPAÇÃO E RECONSTRUÇÃO

H vivencia a escravidão, um breve período de liberdade e por fim vai ser condenado a trabalhos forçados por, supostamente, ter olhado para uma mulher branca. Depois de quase dez anos de trabalho extenuante em minas de carvão, H se torna um trabalhador livre nas minas de Pratt City e reencontra sua esposa Ethel.

A história de H narrada em *Homegoing* vai se confundir com a própria história da Emancipação e da Reconstrução nos EUA. Para compreender o que acontece com H, é necessário primeiro entender o contexto da Guerra Civil Americana. O Sul, rural, tinha sua economia baseada na produção de algodão, para o qual o cultivo dependia quase que exclusivamente de trabalho escravizado, apesar dos sentimentos antiescravagistas que permeavam o norte. Apesar de a guerra ser travada principalmente por causa da escravidão, foram colocados entraves para que os principais interessados tomassem parte no conflito. Somente em 1864 que essa incongruência seria corrigida. Como é

⁷¹ “Ele baixou os olhos. Sua mãe, Abena, não quis se arrepender – disse o missionário. – Ela veio nos procurar, grávida de você, seu pecado, mas mesmo assim se recusava a se arrepender. Ela desprezava os ingleses. Era brigona e colérica. Acredito que estava satisfeita com seus pecados. Não se lamentava de nada em relação a você ou ao seu pai, muito embora ele não se importasse com ela como um homem deveria. O missionário falava baixinho, tão baixo que Akua não sabia ao certo se o estava escutando ou não. – Depois que você nasceu, eu a levei até as águas para ser batizada. Ela não queria ir, mas eu... eu a forcei. Ela se debatia sem parar e, então, ficou imóvel. – O missionário ergueu a cabeça e, por fim, olhou para Akua. – Eu só queria que ela se arrependesse. Eu... eu só queria que ela se arrependesse... O missionário começou a chorar. Não foi a visão das lágrimas que chamou a atenção de Akua, mas, sim, o som. O ruído terrível, arquejante, como se alguma coisa estivesse sendo arrancada de sua garganta. – Onde está o corpo dela? – perguntou Akua. – O que o senhor fez com o corpo dela? O som parou. O missionário falou: – Eu o queimei na floresta. Eu o queimei junto com todos os seus pertences. Que Deus me perdoe! Que Deus me perdoe! O som voltou. Dessa vez, vieram junto tremores, um sacolejar tão violento que logo o missionário desabou no chão. Akua precisou passar por cima do corpo para sair.” (GYASI, 2017, p. 280 - 281, tradução de Waldéa Barcellos).

possível observar, o racismo e discriminação persistiam mesmo entre aqueles que tinham por objetivo acabar com a escravidão.

Como durante a guerra a escravidão ainda era benéfica para os estados do Sul, Lincoln aboliu a escravidão, que beneficiava os Estados Confederados. O Congresso autorizou a União a confiscar as propriedades (incluindo escravizados) dos rebeldes. Finalmente, em 22 de setembro de 1862, foi publicada uma proclamação preliminar da emancipação, que se tornou efetiva a partir de 1º de janeiro de 1863. Após a Emancipação assinada por Lincoln, tentou-se colocar em prática o programa que ficaria conhecido como Reconstrução:

Reconstruction was a program to rebuild the physical properties of the South; to restore whatever good relations might have existed between White southerners and northerners before the Civil War; and to resolve the two-centuries-old issues of slavery and human inequality. Eventually, it succeeded in rebuilding the Union victors and the former Confederacy. Nonetheless, Reconstruction never succeeded in reforming the collective hearts, minds, and attitudes of White southerners toward Africans. (ANDERSON e STEWART, 2015, p. 76)⁷²

O fato é que nem a proclamação da Emancipação, nem a Guerra Civil resolveram a questão da liberdade e da igualdade para os afro-americanos. O congresso decretou, então, três emendas para a Reconstrução. A Décima Terceira Emenda de 1865 aboliu a escravidão, a Décima Quarta garantia o status de cidadãos e a Décima Quinta garantia o direito de voto aos ex-escravizados. Em oposição, surgiam os *Black Codes*, que impediam a liberdade e a igualdade entre brancos e negros. Esses códigos impuseram diversas restrições aos negros, como a limitação dos lugares em que podiam morar e onde podiam trabalhar. Isso impedia que ex-escravos trabalhassem em outras áreas que não a agricultura:

Newly freed Blacks were coerced into providing agricultural labor through formalized labor contracts. Additionally, food, clothing, housing, medical care, and access to garden plots, hunting grounds, and fishing waters that previously had been provided by plantation owners now had to be purchased in cash. Given that

⁷² “A Reconstrução era um programa para reconstruir as propriedades físicas do Sul; para restaurar quaisquer boas relações que possam ter existido entre sulistas e nortistas brancos antes da Guerra Civil; e para resolver as questões de dois séculos de escravidão e desigualdade humana. Eventualmente, ele conseguiu reconstruir os vencedores da União e a antiga Confederação. No entanto, a Reconstrução nunca conseguiu reformar os corações, mentes e atitudes coletivas dos sulistas brancos em relação aos africanos.” (Tradução nossa).

most Blacks did not have cash, they were forced into sharecropping and tenancy arrangements that kept them in perpetual debt. (ANDERSON e STEWART, 2015, p. 76)⁷³

No período posterior à Guerra Civil, os estados do Sul estavam devastados. Ainda assim, os brancos sulistas não demonstraram arrependimento pela forma com que lidaram com a escravidão. Pelo contrário, em sua maioria foram contrários às leis que tentavam proporcionar certa igualdade entre brancos e negros. É nesse contexto (o de uma reconstrução que fracassava) que o personagem H surge no romance *Homegoing*. Após a abolição, ele experimentou um breve período de liberdade, mas foi preso sem motivo real. Até então, H trabalhava como meeiro. Por não ter dinheiro para pagar a fiança, ele é condenado a trabalhar em minas de carvão. A sociedade em que H vivia criou mecanismos para continuar com a barbárie da escravidão dentro da lei, como o *Convict Lease System*. Segundo DeGruy (2017), muitas pessoas acreditam que a escravidão havia acabado com a Décima Terceira Emenda. Contudo, encontrou-se uma brecha na lei para que a escravidão continuasse no Sul dos EUA – como forma de punição para um crime.

Donos de *plantations*, de estradas de ferro e de minas ficaram sem mão-de-obra barata após a abolição e a revogação dos *Black Codes*. Outro problema que surgiu na época foi a questão do alto custo de manter prisões para negros livres que cometessem crimes. O trabalho forçado, via o *Convict Lease System*, foi a solução para ambos problemas: senhores de *plantations* e outros empresários conseguiram sua força de trabalho a um baixo custo e o Estado, em vez de gastar recursos com prisões, lucrava ao cobrar para alocar esses prisioneiros em campos de trabalhos forçados. Segundo Davis:

Como observou W. E. B. Du Bois, o potencial lucrativo do sistema de contratação de pessoas encarceradas persuadiu muitos proprietários de terras do Sul a investir exclusivamente na mão de obra carcerária – alguns deles empregando a força de trabalho de centenas de pessoas negras prisioneiras. Em consequência, tanto empregadores como autoridades estatais adquiriram um forte interesse econômico em ampliar a população carcerária. “Desde 1876”, mostra Du Bois,

⁷³ “Negros recém-libertados foram coagidos a fornecer trabalho agrícola por meio de contratos de trabalho formalizados. Além disso, alimentos, roupas, habitação, cuidados médicos e acesso a hortas, áreas de caça e águas de pesca, que antes eram fornecidas pelos proprietários das *plantations*, agora tinham que ser adquiridos em dinheiro. Dado que a maioria dos Negros não tinha dinheiro, eles foram forçados a acordos de parceria e arrendamento que os mantinham em dívidas perpétuas.” (Tradução nossa).

“pessoas negras têm sido detidas em resposta à menor provocação e sentenciadas a longas penas ou multas, sendo obrigadas a trabalhar para pagá-las”. (DAVIS, 2016, p. 97)

Os únicos que não saíram vencendo nesse negócio foram os prisioneiros forçados a trabalhos desumanos. E é aqui que o registro histórico talvez não dê conta de articular o sofrimento humano por trás desse acordo. Em *Homegoing*, o personagem H vai viver na pele todas as nuances desse acordo cruel. Quando a mão-de-obra de prisioneiros se torna um negócio lucrativo, homens livres são presos sem o devido processo legal. H é preso por supostamente ter olhado para uma mulher branca. No entanto, é o personagem que divide a cela com H que vai desnudar o real motivo da prisão de H:

“I wasn’t studyin’ no Hobbs girl,” H said, his rage lit anew. If there were rumors about him and a white woman, he would have hoped it would be someone prettier than his old sharecropping boss’s daughter. “Boy, look atcha,” his cellmate said, his gaze so spiteful now that H grew suddenly, inexplicably afraid of the smaller, older man. “Don’t matter if you was or wasn’t. All they gotta do is say you was. That’s all they gotta do. You think cuz you all big and muscled up, you safe? Naw, dem white folks can’t stand the sight of you.” He rested his head against the cell wall and closed his eyes for a second. “How old you was when the war ended?” H tried to count back, but he’d never been very good at numbers, and the Civil War was so long ago that the numbers climbed higher than H could reach. “Not sure. ‘Bout thirteen, I reckon,” he said. “Mm-hmm. See, that’s what I thought. You was young. Slavery ain’t nothin’ but a dot in your eye, huh? If nobody tell you, I’m a tell you. War may be over but it ain’t ended.” (GYASI, 2016, p. 158)⁷⁴

Como podemos observar nesse trecho, o texto literário tem o poder de explorar o sofrimento humano por trás de um acordo político e econômico tal como foi o *Convict Lease System*. Apesar dos fatores econômicos e políticos serem fundamentais para a

⁷⁴ “— Eu não tava olhando pra Hobbs nenhuma — disse H, voltando a se inflamar de raiva. Se houvesse qualquer boato sobre ele e uma mulher branca, ele teria esperado que fosse com alguma mais bonita do que a filha do antigo dono das terras que ele cultivava como meeiro.

— Cara, olha só pra tu — disse o companheiro de cela, com o olhar tão desdenhoso que H, de repente e sem explicação, sentiu medo do homem menor e mais velho. — Não importa se tu tava ou não tava. Eles só precisam dizer que tu tava. É só isso que eles precisam dizer. Tu acha que não corre perigo só porque é grande e cheio de músculo? Não, os brancos não suportam te ver. Andando por aí livre, livre. Ninguém tá querendo ver um negro como tu andando arrogante como um pavão. Como se tu não tivesse nem um pingo de medo. — Ele encostou a cabeça na parede da cela e fechou os olhos por um segundo. — Quantos anos tu tinha quando a guerra acabou? [...]

— Hum. Viu? Foi o que eu pensei. Tu era novo. A escravidão não é nada de importante pra tu, né? Se ninguém te contou, eu vou contar. A guerra pode ter terminado, mas não acabou de verdade.” (GYASI, 2017, p. 236-7, tradução de Waldéa Barcellos).

compreensão do processo de trauma coletivo e histórico, aqui é a literatura que nos permite enxergar e problematizar a raiva, o ressentimento por parte da população branca.

Segundo Eyerman (2001), a formação da identidade afro-americana se deu por meio do trauma cultural da escravidão. Como já foi apontado no capítulo teórico dessa tese, existem diferenças entre trauma individual e o trauma enquanto processo cultural. O trauma da escravidão não é uma experiência, mas uma memória coletiva, baseada na formação da identidade. Yaa Gyasi vai explorar esse processo de trauma coletivo em seu romance por meio dos personagens Willie, Carson “Sonny” e Marcus, que são descendentes de Esi e não vivenciaram a escravidão em primeira mão, mas a experienciaram por meio de memórias familiares e coletivas e também pelo legado deixado pela escravidão. Willie, a personagem que migra para o Norte, o que ficaria conhecido como *Great Migration*, não vivenciou a escravidão em si, mas seu pai, H, sim. No entanto, a memória do pai como escravo é bastante viva para ela. O que consola a personagem após a morte do pai é o fato de ele ter podido morrer como um homem livre: “*Soon they passed the old potter’s field where hundreds of nameless, faceless men and boys were buried, and Willie was glad that, at least, her father had died free. At least that*” (GYASI, 2016 p. 203-204)⁷⁵.

Segundo Eyerman, não são as pessoas que vivenciaram a escravidão que vão articulá-la como uma memória coletiva traumática, como uma memória que definiu a identidade desse grupo como povo. Nesse sentido, a noção de uma identidade afro-americana foi articulada nas últimas décadas do século XIX por uma geração para a qual a escravidão já havia ficado no passado. Foi a memória da escravidão que fundamentou a identidade afro-americana e que, mais tarde, permitiu a criação de instituições como a NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*) em 1909.

Ainda que, para o personagem H, a escravidão (seja na forma de servidão forçada ou de trabalhos forçados como prisioneiro) tenha sido uma experiência real, que ele próprio sofreu na pele, mais tarde ele vai participar de um sindicato de trabalhadores de minas de carvão (já como homem livre), contribuindo para esse processo teorizado por Eyerman.

⁷⁵ “Logo, eles passaram pela antiga vala comum, onde estavam enterrados centenas de homens e meninos sem nome, sem rosto. E Willie ficou feliz porque, pelo menos, seu pai tinha morrido livre. Pelo menos, isso.” (GYASI, 2017, p. 302, tradução de Waldéa Barcellos).

Para o teórico, a definição de trauma é um processo de mediação que envolve diferentes vozes e estratégias:

Like physical or psychic trauma, the articulating discourse surrounding cultural trauma is a process of mediation involving alternative strategies and alternative voices. It is a process that aims to reconstitute or reconfigure a collective identity through collective representation, as a way of repairing the tear in the social fabric. (EYERMAN, 2001, p. 4)⁷⁶

Para H, a estratégia de, mesmo relutantemente, juntar-se ao sindicato é uma forma de articular essa identidade. Tanto nas minas de Pratt City quanto nos sindicatos, homens das duas cores lutavam pelas mesmas melhorias. Mesmo assim, H sabe que essa suposta igualdade é precária. Em uma reunião do sindicato na qual se discutia a possibilidade de greve, H fez questão de ressaltar a diferença entre homens brancos e negros. H era contra a greve, pois segundo ele, “*When a white man ever listened to a black man?*” (GYASI, 2016, p. 172)⁷⁷. Diante da resposta de seu interlocutor branco, H aponta as diferenças:

“You a con.”

“You’re a con, too.”

H looked around the room. There were about fifty men there, over half of them black.

“Watchu done wrong?” H asked, returning his gaze to the white man.

At first, the man wouldn’t speak. He kept his head lowered, and cleared his throat so many times, H wondered if there was anything left in his mouth at all. Finally the words came out. “I killed a man.”

“Killed a man, huh? You know what they got my friend Joecy over there for? He ain’t cross the street when a white woman walk by. For that they gave him nine years. For killin’ a man they give you the same. We ain’t cons like you.” (GYASI, 2016, p. 172)⁷⁸

⁷⁶ “Como o trauma físico ou psíquico, o discurso articulador em torno do trauma cultural é um processo de mediação que envolve estratégias alternativas e vozes alternativas. É um processo que visa reconstituir ou reconfigurar uma identidade coletiva por meio da representação coletiva, como forma de reparar o rasgo no tecido social.” (Tradução nossa).

⁷⁷ “– Quando foi que um homem branco escutou um negro?” (GYASI, 2017, p. 257, tradução de Waldéa Barcellos).

⁷⁸ “– Você é ex-presidiário.

– E você também é.

H olhou em volta da sala. Havia ali cerca de cinquenta homens, mais da metade era de de negros.

– O que você fez de errado? – perguntou ele, encarando o homem branco.

De início, o branco não quis falar. Ele manteve a cabeça baixa e pigarreou tantas vezes que H se perguntou alguma coisa na sua boca. Por fim, vieram as palavras.

– Eu matei um homem.

Aqui, H está afirmando uma identidade baseada não apenas na raça, mas também a partir de um passado comum. H aponta o “crime” cometido por Joecy, quando poderia mencionar sua própria experiência de prisão injusta. Ao apontar o caso do amigo, H está mostrando que os negros presentes naquela reunião sindical compartilham um passado, passado esse que é diferente dos brancos ali presentes. Segundo Eyerman (2001), é a partir de mecanismos desse gênero – de apontar a origem de um passado comum – que vai sedimentar uma comunidade negra nos EUA. A noção de “afro-americano” não é uma categoria natural, mas foi articulada historicamente por meio de uma identidade coletiva. A atitude de H mostra esse esforço, esse impulso embrionário de criar uma identidade que mais tarde culminará na ideia de “afro-americano”.

Enquanto os colegas brancos de H podem ver os colegas negros como aliados e reconhecer a escravidão como uma instituição cruel, H, Joecy e os demais colegas negros têm na escravidão uma experiência vivida e uma condição social, o que, de acordo com Eyerman (2001), produz um estilo de vida, uma comunidade, uma cultura – uma identidade. Esse processo tem impactos não só no presente e no passado, mas também nas futuras possibilidades. Segundo Eyerman (2001), é possível identificar aspectos geracionais nas reações ao trauma da escravidão e do fracasso da abolição, no sentido de dar autonomia para os escravizados recém-libertados. H faz parte daquilo que Eyerman chama de “primeira geração”, formada na virada do século XIX para o XX e moldada pelo fracasso da Reconstrução. É a geração de H que vai articular o trauma cultural e passar a reagir a esse trauma, incluindo a lembrança de uma memória coletiva. A segunda geração seria aquela que iniciou a grande migração. Ainda no capítulo sobre H, temos um pequeno vislumbre sobre essa segunda geração. H, ao olhar para o filho de seu colega Joecy, que sabe ler e escrever, cogita um futuro diferente para a próxima geração:

– Matou um homem, hem? Sabe por que prenderam meu amigo Jocy aqui? Ele não atravessou a rua quando tava vindo uma mulher branca. Por isso, sua pena foi de nove anos. Por matar um homem, lhe deram a mesma pena. Nós não somos como vocês.” (GYASI, 2017, p. 257, tradução de Waldéa Barcellos).

H looked him over. He couldn't have been more than eleven years old. He was knobby-kneed and clear-eyed. He looked just like his father, but he was different too. Maybe he wouldn't end up the kind of man who needed to use his body for work. Maybe he'd be a new kind of black man altogether, one who got to use his mind. (GYASI, 2016, p. 168)⁷⁹

Esse menino virá a se tornar um personagem secundário no capítulo dedicado à filha de H, Willie. É Joecy que, tendo migrado para o Harlem na cidade de Nova Iorque, vai acolher Willie, seu marido e seu filho quando eles migram para o Norte.

3.8 AKUA E O FOGO

Akua é a filha de Abena que cresce em uma escola missionária. A mãe de Akua havia sido acolhida pelo mesmo missionário que dava aulas para Akua, mas o que fazia na prática era uma lavagem cerebral para que ela incorporasse os valores cristãos – principalmente a culpa cristã. Em outro movimento cíclico da narrativa, Akua também vai sofrer com a perda da identidade por meio do nome pois o missionário a destitui de seu nome e a rebatiza como Deborah. Ela só descobre a verdade sobre o que aconteceu com sua mãe, Abena, depois que decidiu se casar com Asamoah, união à qual o missionário se opunha porque Asamoah não era um “homem de deus”. Em um ato de resistência, Akua questiona o deus do missionário:

Big questions like, if God was so big, so powerful, why did he need the white man to bring him to them? Why could he not tell them himself, make his presence known as he had in the days written about in the Book, with bush fires and dead men walking? Why had her mother run to these missionaries, these white people, out of all people? Why did she have no family? No friends? Whenever she asked the Missionary these questions, he refused to answer her. (GYASI, 2016, p. 186)⁸⁰

⁷⁹ “H olhou para o menino. Ele não podia ter mais de onze anos de idade. Tinha os joelhos protuberantes e os olhos límpidos. Era muito parecido com o pai, mas era diferente também. Podia ser que ele não acabasse sendo o tipo de homem que fosse precisar usar o corpo para trabalhar. Talvez ele viesse a ser um novo tipo de homem negro, um tipo diferente, que viesse a usar a cabeça.” (GYASI, 2017, p. 251, tradução de Waldéa Barcellos).

⁸⁰ “Perguntas importantes, como por exemplo, se Deus era tão importante, tão poderoso, por que ele precisava que o homem branco o trouxesse a eles? Por que ele não se anunciava sozinho? Por que não dava a conhecer sua presença como tinha feito nos tempos dos quais o Livro tratava, com sarças ardentes e mortos que andam por que sua mãe tinha procurado esses missionários, essas pessoas brancas, com tantos outros a escolher? Por que ela não tinha família? Nem amigos? Sempre que fazia essas perguntas ao missionário, ele se recusava a responder.” (GYASI, 2017, p. 276, tradução de Waldéa Barcellos).

Após ver um homem branco ser queimado vivo, Akua passa a ter pesadelos com fogo. Ainda que a morte do homem branco no fogo tenha sido o gatilho, a causa desses pesadelos parece ser uma memória ancestral que Akua tem:

In her dreams the fire was shaped like a woman holding two babies to her heart. The firewoman would carry these two little girls with her all the way to the woods of the Inland and then the babies would vanish, and the firewoman's sadness would send orange and red and hints of blue swarming every tree and every bush in sight. (GYASI, 2016, p. 177)⁸¹

Essa mulher carregando dois bebês é uma alusão a Maame que acaba perdendo as filhas. O fogo é uma referência ao dia do nascimento de Effia, em que Maame havia fugido:

The night Effia Otcher was born into the musky heat of Fanteland, a fire raged through the woods just outside her father's compound. It moved quickly, tearing a path for days. It lived off the air; it slept in caves and hid in trees; it burned, up and through, unconcerned with what wreckage it left behind, until it reached an Asante village. There, it disappeared, becoming one with the night. Effia's father, Cobbe Otcher, left his first wife, Baaba, with the new baby so that he might survey the damage to his yams, that most precious crop known far and wide to sustain families. Cobbe had lost seven yams, and he felt each loss as a blow to his own family. He knew then that the memory of the fire that burned, then fled, would haunt him, his children, and his children's children for as long as the line continued. When he came back into Baaba's hut to find Effia, the child of the night's fire, shrieking into the air, he looked at his wife and said, "We will never again speak of what happened today." (GYASI, 2016, p. 3)⁸²

Homegoing é uma narrativa cíclica sobre a volta para casa, ou seja, a África. Entre os elementos cíclicos está justamente o fogo, que tem um papel importante ao longo do

⁸¹ “Nos seus sonhos, o fogo tinha a forma de uma mulher segurando dois bebês junto ao peito. A mulher-fogo levava consigo essas duas meninhas até o interior da floresta, e depois os bebês desapareciam. E a tristeza da mulher-fogo lançava uma invasão de vermelhos, laranja e toques de azul para cercar todas as árvores e todos os arbustos à vista.” (GYASI, 2017, p. 263-264, tradução de Waldéa Barcellos).

⁸² “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. O pai de Effia, Cobbe Otcher, deixou o bebê recém-nascido com sua primeira esposa, Baaba, para poder ir examinar as perdas nos seus inhames, uma planta das mais preciosas, conhecida por sustentar famílias por toda parte. Cobbe tinha perdido sete lavouras de inhame e sentiu cada perda como um golpe contra sua própria família. Naquele momento, ele soube que a lembrança do fogo que queimou e depois fugiu atormentaria a ele, aos seus filhos e aos filhos dos seus filhos por todo o tempo que sua linhagem perdurasse. Quando voltou para a cabana de Baaba e encontrou Effia, a filha do fogo da noite, aos berros, ele olhou para a mulher e disse: ‘Nunca mais vamos falar sobre o que aconteceu hoje’.” (GYASI, 2017, p. 13-14, tradução de Waldéa Barcellos).

romance. O romance abre com a citação acima, sobre a noite em que Effia teria nascido do próprio fogo. Gerações mais tarde, no lado genealógico de Effia, o fogo vai aparecer novamente em Akua. Mais tarde, ela mataria os próprios filhos no fogo, além de marcar o rosto do filho Yaw para sempre.

Akua age com essa violência justamente em função do trauma que herda de seus antepassados, além dos traumas que ela mesma sofrera ao descobrir a verdade sobre sua mãe Abena e ao ver o homem branco morrer queimado. Já foi apontado aqui por meio dos teóricos Eyerman e DeGruy que o trauma pode ser passado para as gerações seguintes. O motivo de Akua matar os próprios filhos está intrinsecamente ligado aos traumas que sofrera. Ao discorrer sobre os escritos de Freud, Caruth nos explica:

Freud wonders at the peculiar and sometimes uncanny way in which catastrophic events seem to repeat themselves for those who have passed through them. In some cases Freud points out these repetitions are particularly striking because they seem not to be initiated by the individual's own acts but rather appear as the possession of some people by a sort of fate, a series of painful events to which they are subjected, and which seem to be entirely outside their wish or control. (CARUTH, 1996, p. 1)⁸³

Assim sendo, é possível afirmar que as atrocidades cometidas por Akua foram causadas por uma força maior, uma espécie de possessão desencadeada pelos traumas que sua bisavó sofrera:

Akua shivered, suddenly cold. "It was the dream," she said. She didn't realize she was crying until Asamoah pulled her into his arms. "You and the rest of the leaders should not have burned that white man," she said into her husband's chest, and he pushed her away. "You speak for the white man?" he asked. She shook her head quickly. She'd known since she picked him for marriage that her husband feared her time among the white missionaries had made her weaker, less of an Asante somehow. "It's not that," she said. "It's the fire. I keep dreaming about fire." (GYASI, 2016, p. 18)⁸⁴

⁸³ "Freud questiona a maneira peculiar e às vezes estranha em que os eventos catastróficos parecem se repetir para aqueles que os superaram. Em alguns casos, Freud aponta que essas repetições são particularmente impressionantes porque parecem não ser iniciadas pelos próprios atos do indivíduo, mas parecem a possessão de algumas pessoas por uma espécie de destino, uma série de eventos dolorosos aos quais estão sujeitas e que parecem estar inteiramente fora de seu desejo ou controle." (Tradução nossa).

⁸⁴ "Akua estremeceu, de repente sentindo frio. – Foi o sonho – disse ela. Só percebeu que estava chorando quando Asamoah a puxou para abraçá-la. Você e os outros líderes não deviam ter queimado aquele homem branco – disse ela, falando para o peito dele. E ele a afastou de si. – Você defende o homem branco? – perguntou ele. Ela negou de imediato. Desde que o tinha escolhido para se casar, ela sabia que o marido temia que o tempo passado entre os missionários brancos a tivesse enfraquecido, de algum modo

Akua era casada com Asamoah e tinha uma relação complicada com sua sogra Nana Serwah. No período em que os pesadelos se intensificam e ela mata os filhos, Asamoah estava na guerra. Foi por isso que Nana Serwah tomou a decisão de exilar Akua (que estava grávida) dentro da própria aldeia, impedindo-a de ver as duas filhas, Ama Serwah e Abee. Contudo, isso apenas piorou o estado de Akua, intensificando seus pesadelos e provocando transe, até mesmo enquanto ela estava acordada (GYASI, 2016, p. 187). Apesar de gritar para ver as filhas, ela era impedida de vê-las. Quando Asamoah volta da guerra, ela tinha ganho a fama de “*Crazy Woman*”, alcunha que a acompanharia pelo resto do tempo que viveria em Edweso.

3.9 WILLIE: A GRANDE MIGRAÇÃO E A RENASCENÇA DO HARLEM

Willie pertence à primeira geração no pós-abolição que nunca experienciou a escravidão. Ele se muda para o Harlem no início do século XX, um período de progresso nos EUA, com um grande contingente de imigrantes europeus que migraram para os EUA em busca do *American Dream*. No entanto, por causa da cor de sua pele, Willie vai ficar confinado ao Harlem, não podendo tomar proveito do progresso no restante do país. Ainda que o Norte dos Estados Unidos não tenha regulamentado a segregação por meio de leis, como o *Jim Crow* no Sul, a segregação racial ocorre na prática. Como afirma Davis (2016), os empregados brancos do Norte não eram assim tão diferentes dos ex-proprietários de escravos no tratamento da mão de obra liberta.

Segundo Anderson & Stewart (2015), com o fim da Reconstrução, afro-americanos passaram a sofrer com novas formas de discriminação. Com a Décima Quarta Emenda, teoricamente eles seriam livres e iguais a qualquer outro cidadão. Na contramão do *Civil Rights Act* de 1875, os estados do Sul aprovariam várias leis que segregavam negros em diversas áreas: no transporte, na educação e até mesmo em eleições. Esse conjunto de leis daria origem àquilo que ficaria conhecido como *Jim Crow Laws*. A Suprema Corte americana acabou por legitimar esse conjunto de leis por meio do processo judicial *Plessy*

a tivesse tornado menos axânti. – Não é isso – disse ela. – É o fogo. Não paro de sonhar com fogo.” (GYASI, 2017, p. 264-265, tradução de Waldéa Barcellos),

v. *Ferguson*, tornando a segregação racial constitucional no Sul dos Estados Unidos. A interpretação da Corte era a de que brancos e negros deveriam viver separados, ainda que de forma igualitária. Nessa decisão, a legalização da segregação não violaria a Décima Quarta Emenda. Isso seria minimamente razoável se ela fosse efetiva na prática, mas não foi o que ocorreu.

Escolas, hospitais e qualquer tipo de instalações destinadas a negros eram inferiores a dos brancos. Essa segregação, no entanto, permitiu a criação de comunidades negras vibrantes e prolíficas cultural e economicamente, como Durham, na Carolina do Norte que, segundo Anderson & Stewart (2015), foi um modelo de comunidade louvado por W. E. B. Du Bois. Na área educacional, essas discrepâncias tinham consequências graves, que acentuavam o abismo social entre brancos e negros. Escolas com instalações precárias e professores mal preparados proporcionavam uma educação inferior. Sem acesso a uma educação de qualidade, os afro-americanos eram relegados a trabalhos braçais e mal pagos. Dessa maneira, a legalização do *Jim Crow* acabou acelerando e acentuando a migração de negros do Sul para o Norte dos Estados Unidos. Apesar de o Norte não oferecer grandes oportunidades, a segregação racial ao menos não era ditada por leis, como no Sul. Contudo, a discriminação na hora de conseguir um emprego, alugar uma casa ou mesmo de ter acesso a serviços sociais não diferia muito da segregação sulista.

É nesse contexto que Willie, a filha de H, muda-se de Pratt City para o Harlem em Nova Iorque com o sonho de se tornar cantora de jazz. Ainda que o Sul fosse seu chão (GYASI, 2016, p. 296), após a morte do pai, ela decide deixar aquele lugar, já que muitos outros conhecidos estavam migrando para o Norte. Assim que chegaram ao Harlem, Willie e seu marido Robert saíram em busca de trabalho. Ao entrarem em um estabelecimento comercial, perceberam que as coisas não eram assim tão distintas em relação ao Sul:

Once they rounded the block past an ice cream parlor, they noticed a hiring sign on a store door, and decided to go in so that Robert could talk someone. As they walked in, Willie tripped on the lip of the door stoop, and Robert caught her in his arms. He helped her get steady, and smiled at her once she was on her feet, kissing her cheek quickly. Once they were inside, Willie's eyes met those of the store clerk, and she felt a cold wind travel that sight line, from his eyes to hers, then all the way down to the coal pit of her stomach. "Excuse me, sir," Robert said.

"I saw the sign outside there." "You married to a black woman?" the store clerk said, his eyes never leaving Willie's. Robert looked at Willie. Robert spoke softly. "I worked in a store before. Down south." "No job here," the man said. "I'm saying I have experience with —" "No job here," the man repeated, more gruffly this time. "Let's go, Robert," Willie said." (GYASI, 2016, p. 206-207)⁸⁵

Nessa situação, Robert é confundido com um homem branco e ele decide usar dos privilégios que o colorismo lhe oferece. Willie, por sua vez, tem dificuldades em conseguir emprego em função da mesma dinâmica racial. No entanto, ela está no outro oposto do colorismo. Segundo Davis, "Quando foram para o Norte, tentando fugir da antiga condição de escravidão, descobriram que simplesmente não havia outras ocupações disponíveis para elas" (DAVIS, 2016, p. 101). Essa diferença acaba separando o casal: Robert segue sua vida usufruindo dos privilégios que a cor da pele clara lhe dá enquanto Willie segue a vida trabalhando em clubes noturnos. Porém, ela não se torna cantora como sonhara, mas sim faxineira. Certo dia, os dois se encontram em um clube no qual Willie trabalhava. Esse encontro é tumultuado e termina com Carson dizendo: *"I'll leave tonight," he said. He was crying again, his brown, green, gold eyes shimmering behind the wet. He Left the room before Willie could tell him he was already gone.*" (GYASI, 2016, p. 215)⁸⁶. A diferença de cor, evidentemente, separou o casal. O racismo arrebatou o laço dessa relação: *"They thought he was white, Joe," Willie said. She could feel him watching her as she watched Carson.*" (GYASI, 2016, p. 207)⁸⁷. Como a situação no Harlem era economicamente complicada, Robert aproveita dos privilégios que a branquitude lhe dá, mas isso também leva ao distanciamento do casal:

⁸⁵ "Quando deram a volta no quarteirão depois de uma sorveteria, eles viram um cartaz de oferta de emprego na porta de uma loja e resolveram entrar para Robert poder falar com alguém. Quando iam entrando, Willie tropeçou na beira do degrau da entrada e Robert a segurou antes que caísse. Ele a ajudou a se equilibrar e sorriu para ela quando ela voltou a ficar em pé, dando um beijo rápido no rosto de Willie. Quando os dois estavam lá dentro, os olhos de Willie encontraram os do balconista da loja, e ela sentiu um vento gelado percorrer aquela linha de visão, dos olhos dele para os dela, descendo então até a boca da mina do seu estômago. — Com licença, senhor — disse Robert. — Vi o cartaz ali fora. — Você é casado com uma negra? — perguntou o balconista, sem tirar os olhos dos de Willie. Robert olhou para Willie e falou calmamente. — Já trabalhei numa loja. Lá no sul. — Não tem trabalho aqui — disse o homem. — Estou dizendo que tenho experiência com... — Não tem trabalho aqui — repetiu o homem, dessa vez com mais grosseria. — Vamos embora, Robert — disse Willie." (GYASI, 2017, p. 306-308, tradução de Waldéa Barcellos).

⁸⁶ "— Vou embora nesta noite mesmo — disse ele. Estava chorando de novo, com seus olhos castanhos, verdes, dourados, tremeluzindo por trás das lágrimas. Ele saiu dali antes que Willie pudesse lhe dizer que ele já tinha ido embora." (GYASI, 2017, p. 319-320, tradução de Waldéa Barcellos).

⁸⁷ "— Acharam que ele era branco, Joe — disse Willie. Ela podia sentir que ele a observava enquanto ela observava Carson." (GYASI, 2017, p. 308, tradução de Waldéa Barcellos).

Being here meant they no longer walked together on the sidewalk. Robert always walked a little ahead of her, and they never touched. She never called his name anymore. Even if she was falling into the street or a man was robbing her or a car was coming at her, she knew not to call his name. She'd done it once, and Robert had turned, and everyone had stared. (GYASI, 2016, p. 208)⁸⁸

A cor da pele vai ser um fator de discriminação até mesmo dentro do Harlem. Por diversas vezes, Willie fez testes para ser cantora em clubes de jazz, mas sempre era tida como “escura demais”. Willie não desistiu dos testes, até mesmo quando perdeu a voz. Mais uma vez, a dificuldade com a própria voz se mostra um fator recorrente entre os descendentes de Esi. A sua cor e as dificuldades com a voz a impedem de cantar, fazendo com que Willie trabalhe como faxineira nesses clubes, o que permite que ela observe os espetáculos, um misto de teatro com circo:

Once, Willie saw a show through the shield of her work that was meant to be a portrayal of the South. The three male actors, the darkest Willie had ever seen in the club, picked cotton onstage. Then one of the actors started complaining. He said that the sun was too hot, the cotton too white. He sat on the edge of the stage, lazily swinging his legs back and forth, back and forth. The other two went forward and stood with their hands on his shoulders. They started singing a song that Willie had never heard before, one about how grateful they should all be to have such kind masters to take care of them. By the time they finished their singing, they were all standing up again, back to picking cotton. This wasn't the South that Willie knew. It wasn't the South her parents had known either, but she could tell from the voices of the men in the audience that none of them had ever stepped foot in that South. All they wanted was to laugh and drink and whistle at the girls. It made Willie almost glad she was the one cleaning the stage instead of singing on it. (GYASI, 2016, p. 212-213)⁸⁹

⁸⁸ 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, tradução de Waldéa Barcellos).

⁸⁹ “Uma vez, por trás do disfarce do seu trabalho, Willie assistiu a um número que supostamente deveria retratar o sul. Os três atores, os homens mais escuros que Willie já tinha visto na boate, colhiam algodão no palco. Então, um deles começou a se queixar. Disse que o sol estava quente demais, que o algodão era branco demais. Ele se sentou na beira do palco, indolente, balançando as pernas para a frente e para trás, para a frente e para trás. Os outros dois foram até onde ele estava e se postaram ali com as mãos nos ombros dele. Começaram a cantar uma música que Willie nunca tinha ouvido antes, uma que falava sobre como eles todos deviam ser gratos por terem senhores tão bondosos para cuidar deles. Quando terminaram a música, os três já estavam em pé novamente, de volta à colheita do algodão. Esse não era o Sul que Willie conhecia. Também não era o Sul que seus pais tinham conhecido, mas ela podia ver, pela voz dos homens na plateia, que nenhum deles jamais tinha pisado naquele sul. Tudo o que eles queriam era rir, beber e assoviar para as moças. Willie quase ficou feliz por ser a que fazia a limpeza em vez de ser a que cantava naquele palco.” (GYASI, 2017, p. 314-315, tradução de Waldéa Barcellos).

É justamente nessa época que, segundo Eyerman (2001, p. 60), os shows com *blackface* são substituídos por atores negros, para que o Sul fosse representado de forma “autêntica”. Tal “autenticidade”, contudo, apresentava apenas estereótipos que reforçavam a ideia da escravidão como um período benigno, praticamente pastoral. É nesse contexto que intelectuais negros se esforçavam para criar uma arte própria – que articulasse uma memória própria. O movimento que ficou conhecido como *Harlem Renaissance* e que foi também chamado de “*New Negro Movement*”, surgiu, segundo Eyerman (2001), a partir do trauma cultural motivado pelo fim da Reconstrução. Seu ápice seria justamente os anos 1920, ainda na primeira década da *Great Migration* que partiu do Sul em direção ao Norte e ao Oeste dos Estados Unidos. Segundo Eyerman (2001, p. 58), foi a partir desse movimento que surgiu a ideia de “afro-americano”, noção essa que “*reinterpreted the meaning of slavery as it renegotiated the borders of the collective and its memory*”⁹⁰. Foram os intelectuais desse período que solidificaram uma identidade coletiva para os negros americanos.

No entanto, a consolidação de uma identidade coletiva como essa não foi uma tarefa fácil por causa do racismo. Os afro-americanos se reuniam em comunidades, principalmente ao redor de igrejas – como podemos observar no caso de Willie. É somente no ambiente da igreja que Willie vai se sentir parte de uma comunidade. É onde ela consegue soltar a voz e é onde ela conhece seu outro parceiro, Eli. A igreja vai se tornar um ponto de referência na sua vida, uma vez que ela se torna bastante religiosa. Na narrativa, é possível observar também o quanto o trabalho de artistas e intelectuais também não é simples, como vemos nos altos e baixos da produção poética de Eli.

O termo “*New Negro*” surgiu pela primeira vez em 1895 no editorial de um jornal. O termo se refere a uma nova classe de negros que têm dinheiro e acesso à educação. Ainda que não fosse a maioria, o termo marca o início da formação de uma classe média formada por negros. Willie vai trabalhar na casa de uma família pertencente a essa classe emergente. É nesse contexto que intelectuais, como Du Bois (2007), vão associar a

⁹⁰ “[...] que reinterpretou o significado da escravidão ao renegociar as fronteiras do coletivo e sua memória.” (Tradução nossa).

identidade afro-americana ao legado da escravidão, em lugar de uma “diferença” supostamente biológica:

*More importantly, the memory of slavery is central to challenging the revisionist counter-revolution which included, as already discussed, a nostalgic view of life during slavery as well as an attack on reconstruction. Making this memory collective is central to the process of cultural trauma, a process in which collective memory will be formative of collective identity, as recognizable victims and perpetrators are named and acknowledged, marking a membership group off against those outside. This will be done as a defensive strategy, a counter-offensive, in a context of political and cultural conflict, where history is being rewritten and slavery portrayed as either a victimless misfortune or a mutually beneficial social system. From Du Bois' perspective, Washington was partly responsible, part of the problem, rather than the solution. In *Up From Slavery* (1986: 37), Washington had written, "Notwithstanding the cruel wrongs inflicted upon us, the black man got nearly as much out of slavery as the white man did." From Du Bois' point of view, the collective memory and representation of slavery was essential for the coordinated, collective action necessary to counter similar attempts in the dominant culture. (EYERMAN, 2001, p. 70)⁹¹*

Essa memória coletiva é importante para combater a visão nostálgica da escravidão que vigorava na época, como aquela dos teatros a que Willie assistia nos clubes de jazz.

3.10 YAW: ÁFRICA PARA AFRICANOS

Yaw é professor de história no interior de Gana, na cidade de Takoradi e trabalha em um livro chamado *Let the Africans own Africa*, livro esse que, pelo título, está afiliado às ideias da quarta geração do pan-africanismo⁹². Não há uma referência clara ao ano

⁹¹ “Mais importante ainda, a memória da escravidão é central para desafiar a contrarrevolução revisionista que incluiu, como já discutido, uma visão nostálgica da vida durante a escravidão, bem como um ataque à reconstrução. Tornar essa memória coletiva é central para o processo de trauma cultural, um processo no qual a memória coletiva será formadora da identidade coletiva, à medida que vítimas e perpetradores reconhecíveis são nomeados e reconhecidos, marcando um grupo de adesão contra aqueles de fora. Isso será feito como uma estratégia defensiva, uma contraofensiva, em um contexto de conflito político e cultural, onde a história está sendo reescrita e a escravidão retratada como um infortúnio sem vítimas ou um sistema social mutuamente benéfico. Da perspectiva de Du Bois, Washington foi parcialmente responsável, parte do problema, ao invés da solução. Em *Up From Slavery* (1986: 37), Washington escreveu: “Apesar dos erros cruéis infligidos a nós, o homem negro conseguiu quase tanto da escravidão quanto o homem branco”. Do ponto de vista de Du Bois, a memória coletiva e a representação da escravidão foram essenciais para a ação coletiva coordenada necessária para combater tentativas semelhantes na cultura dominante.” (Tradução nossa).

⁹² De acordo com Scherer (2016, p. 146), o pan-africanismo apresenta cinco gerações, cada uma com seus propósitos: “De modo geral, pode-se delimitar a primeira geração de pan-africanistas por volta de 1900, quando Henry Sylvester Williams propunha a defesa dos negros de todo o mundo sujeitos às diferentes

em que o capítulo se inicia, mas é possível saber que a história se passa em um período brevemente anterior à independência de Gana, que se daria em 6 de março de 1957: “*Independence is coming*” (GYASI, 2016, p. 223)⁹³. O amigo de Yaw o incita a uma possível revolução, mas além de se sentir muito velho para uma revolução e para ir estudar fora do país, Yaw não vê sentido nisso. Assim também para o intelectual e político ganês Kwame Nkrumah, para quem o ideal de revolução marxista também não era o caminho. Para ele a lógica da tradição africana do comunalismo já dava conta dos problemas que uma revolução marxista pretendia resolver (SCHERER, 2016):

I'm too old go to America now. Too old for revolution, too. Besides, if we go to the white man for school, we will just learn the way the white man want us to learn. We will come back and build the country the white man wants us to learn. We will come back and build the country the white man want us to build. One that continues to serve them. We will never be free. (GYASI, 2016, p. 223)⁹⁴

Dentro dessa mesma filosofia, Yaw não queria ensinar seus alunos na língua inglesa, mas em suas línguas locais. No entanto, isso se mostra uma tarefa quase impossível dada a grande diversidade linguística de Gana, o que demonstra que a intervenção colonial da Inglaterra foi definitiva e que uma volta à África pré-colonial se tornara uma utopia:

When Yaw had first gotten the post, he had argued with the headmaster that he should be able to teach in the boy's regional tongues, but the headmaster had laughed at him. Yaw knew it was a foolish hope. There were too many languages to even try. (GYASI, 2016, p. 225)⁹⁵

formas de exploração. O segundo momento, em 1920, quando W. E. B. Du Bois procurou articular os negros com o objetivo de obter igualdade de direitos. A terceira geração dos anos 1940, no bojo do Quinto Congresso Pan-Africano, tem como tese central a independência dos povos africanos, destacam-se George Padmore e Nkrumah, sendo que este último iria dar ares a uma nova variante nos anos 1960. E a quarta geração, ‘que apostaria na unidade dos Estados do continente africano para lutar contra o neocolonialismo e construir o socialismo africano’ (Devés-Valdés”, 2008, p. 111).”

⁹³ “— A independência está chegando” (GYASI, 2017, p. 331, tradução de Waldéa Barcellos).

⁹⁴ “— Estou velho demais para ir aos Estados Unidos. Velho demais para uma revolução, também. Além do mais, se procurarmos o homem branco para obter mais instrução, aprenderemos somente o que o homem branco quiser que aprendamos. Voltaremos para cá e construiremos o país que o homem branco quer que construamos. Um país que continue a servir aos interesses deles. Um país que continue a servir aos interesses deles. Nunca nos tornaremos livres.” (GYASI, 2017, p. 332, tradução de Waldéa Barcellos).

⁹⁵ “Quando Yaw conseguiu o posto, ele tinha levado ao diretor a ideia de que deveria poder ensinar os meninos nas línguas locais, mas o diretor riu dele. Yaw sabia que era uma esperança tola. Havia línguas demais para sequer tentar.” (GYASI, 2017, p. 334, tradução de Waldéa Barcellos).

A geração de Yaw e as seguintes vão precisar articular uma nova identidade ganesa que incorpore à história as marcas deixadas pelo colonialismo. Para Yaw, a história é uma contação de histórias em que muitas versões são possíveis:

This is the problem of history. We cannot know that which we were not there to see and hear and experience for ourselves. We must rely upon the words of others. [...] We believe the one who has the power. He is the one who gets to write the story. So when you study history, you must always ask yourself, Whose story am I missing? Whose voice was suppressed so that this voice could come forth? Once you have figured that out, you must find that story too. From there, you begin to get a clearer, yet still imperfect, picture. (GYASI, 2016, p. 227)⁹⁶

Por isso, Yaw escreve a própria história em seu livro *Let the Africans Own Africa*. Ainda que o leitor não tenha acesso ao conteúdo que está nele, nas entrelinhas é possível ler que é uma versão da história de Gana por um africano. Yaw vivia solitário, sua vida social se reduzia às aulas que lecionava e às visitas a seu amigo, até que Yaw contrata uma empregada doméstica. No início, a relação é típica de patrão-empregado, mas com o tempo, transforma-se em uma amizade que evolui para um casamento. A frieza inicial da relação parece ter sido quebrada quando Yaw estimulou o uso do Twi em detrimento do Inglês: *“You understand Twi?” Yaw said this in his mother tongue, and Esther nodded. ‘Then speak freely. We hear enough English as it is.’ It was like he had opened a gate.*” (GYASI, 2016, p. 230)⁹⁷.

Yaw carrega em seu rosto uma cicatriz cuja origem ele não tem pleno conhecimento. Sabe apenas que foi provocada por sua mãe e que por isso havia sido separado dela. A identidade de Yaw está fundida com a de seu país e de sua família. E

⁹⁶ “— É esse o problema da História. Não temos como saber com certeza aquilo que aconteceu quando não estávamos lá para ver, ouvir e vivenciar por nós mesmos. Precisamos confiar nas palavras dos outros. (...) — 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? Quando vocês tiverem descoberto essas respostas, precisarão encontrar aquela história também. A partir daí, começarão a formar um quadro mais nítido, apesar de ainda imperfeito.” (GYASI, 2017, p. 336-7, tradução de Waldéa Barcellos).

⁹⁷ “— Você entende Twi? — disse Yaw em sua língua materna, e Esther fez que sim. — Então fale à vontade. Já ouvimos inglês o suficiente, de qualquer maneira. Foi como se ele tivesse aberto uma comporta.” (GYASI, 2017, p. 342, tradução de Waldéa Barcellos).

para se conciliar com o passado, Yaw precisa reencontrar a mãe e entender realmente o que aconteceu:

“Yes,” he said. It was something he rarely admitted to himself, let alone to anyone else. The longer he looked at himself in a mirror, the longer he lived alone, the longer the country he loved stayed under colonial rule, the angrier he became. And the nebulous, mysterious object of his anger was his mother, a woman whose face he could barely remember, but a face reflected in his own scar. (GYASI, 2016, p. 232)⁹⁸

Apesar de receber cartas da mãe, Yaw nunca havia a reencontrado depois de adulto, até que um dia Yaw finalmente resolve procurá-la, em uma espécie de acerto de contas. Pela primeira vez, ele tem a oportunidade de ouvir a versão da mãe do que acontecera:

“The dreams didn’t stop. Not after the fire, not even to this day. I started to get to know the firewoman. Sometimes, as on the night of the fire, she would take me to the ocean in Cape Coast. Sometimes she would take me to a cocoa farm. Sometimes to Kumasi. I didn’t know why. I wanted answers, so I went back to the missionary school to ask about my mother’s family. The Missionary told me that he had burned all of my mother’s belongings, but he lied. He had kept one thing for himself.” (GYASI, 2016, p. 241)⁹⁹.

Simbolicamente, Yaw vai descobrir sobre o colar de pedra, como se apropriasse de seu passado e de sua ancestralidade:

His mother pulled Effia’s necklace from her neck then and held it out to Yaw. It glowed black in her hand. He touched it, felt the smoothness of it. “I took the necklace to the fetish man’s son so that I could make offerings to our ancestors so that they might stop punishing me. Kukua was maybe fourteen at this time. When we did the ritual, the fetish man’s son stopped. He dropped the necklace very suddenly and said ‘Do you know there is evil in your lineage?’ I thought he was talking about me, the things I had done, and so I nodded. But then he said,

⁹⁸ “— Tenho — disse ele. Era algo que raramente admitia para si mesmo, muito menos para qualquer outra pessoa. Quanto mais ele se olhava num espelho, quanto mais vivia sozinho, quanto mais o tempo o país que ele amava permanecia sob o jugo colonial, mais raiva ele sentia. E o objeto nebuloso e misterioso dessa sua raiva era sua mãe, uma mulher de cujo rosto ele mal se lembrava, mas um rosto refletido na sua própria cicatriz.” (GYASI, 2017, p. 345, tradução de Waldéa Barcellos).

⁹⁹ “— Os sonhos não pararam. Não depois do incêndio, nem mesmo até hoje. Comecei a conhecer melhor a mulher-fogo. Às vezes, como na noite do incêndio, ela me levava ao oceano em Cape Coast. Às vezes, me levava a uma plantação de cacau. Às vezes a Kumasi. Eu não sabia por quê. Eu queria respostas, por isso voltei à escola missionária para fazer perguntas sobre a família da minha mãe. O missionário me disse que tinha queimado todos os pertences da minha mãe, mas ele estava mentindo. Tinha guardado uma coisa só para si.” (GYASI, 2017, p. 358, tradução de Waldéa Barcellos).

'This thing you are carrying, it does not belong to you.' When I told him about my dreams, he said that the firewoman was an ancestor come back to visit me. He said that the black stone had belonged to her and that was why it grew hot in his hand. He said that if I listened to her, she would tell me where I came from. He said I should be glad that I was chosen.'(GYASI, 2016, p. 241)¹⁰⁰

Depois que Yaw se reconcilia com a mãe, parece que sua vida finalmente se resolve. Ele se casa e tem uma filha, Marjorie. E além de terminar o seu livro. Yaw acaba migrando para os EUA, onde sua filha vai ser criada.

3.11 SONNY: A ERA DOS MOVIMENTOS PELOS DIREITOS CIVIS

Sonny é o personagem que vai se envolver com movimentos relacionados à luta pelos *Civil Rights*. Infelizmente, também é o personagem que vai viver o problema da heroína no Harlem, entre as décadas de 1950 e 1960. Quando foi preso durante protestos, Sonny aproveitou o tempo na cadeia para ler o livro de W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (2007). Ler o livro lembrava a causa que o levava à prisão, desviava sua atenção da futilidade que era trabalhar para a NAACP¹⁰¹. Ler o livro de Du Bois ajudava a aplacar suas dúvidas.

*Sonny took up *The Souls of Black Folk* while the officer opened the door. He nodded at the other men who'd been arrested during the march and brushed past his mother. [...] How many times could he pick himself up off the dirty floor of a jail cell? How many hours could he spend marching? How many bruises could he collect from the police? How many letters to the mayor, governor, president could he send? How many more days would it take to get something to change? And when it changed, would it change? Would America be any different, or would it be mostly the same?* (GYASI, 2016, p. 244)¹⁰²

¹⁰⁰ A mãe tirou do pescoço o colar de Effia e o mostrou para Yaw. Ele rebrilhava negro na sua mão. Yaw tocou a pedra, sentiu como era lisa. — Levei o colar para o filho do feiticeiro para eu poder fazer oferenda aos nossos ancestrais, a fim de que eles pudessem parar de me castigar. Naquela época, Kukua devia estar com uns catorze anos. Quando estávamos cumprindo o ritual, o filho do feiticeiro parou. Ele largou o colar muito de repente e me perguntou se eu sabia que o mal fazia parte da nossa linhagem. Achei que ele estava falando de mim, das coisas que eu tinha feito, e fiz que sim. Mas então ele falou: “Essa coisa que você está carregando... ela não lhe pertence.” Quando lhe contei dos meus sonhos, ele disse que a mulher-fogo era uma antepassada que tinha voltado para me visitar. Disse que a padra negra tinha pertencido a ela e que era por isso que ficava quente na mão dele. Disse que, se eu prestasse atenção a ela, ela me contaria de onde eu vinha. Disse que eu deveria me alegrar por ser a escolhida. (GYASI, 2017, p. 358-359, tradução de Waldéa Barcellos)

¹⁰¹ NAACP é uma abreviação para *The National Association for the Advancement of Colored People*, instituição criada em 1909 por um grupo de pessoas, incluindo W. E. B. Du Bois.

¹⁰² “Sonny pegou *As almas da gente negra* enquanto o policial abria a porta. Ele cumprimentou em silêncio os outros homens que tinham sido presos durante a marcha e passou raspando pela mãe. — Quantas

O trabalho de Sonny na NAACP era acompanhar a situação de habitação dos moradores do Harlem. Certo dia, diante do relato de inúmeros problemas, Sonny ouviu palavras da boca de um menino que ressoariam em sua mente por muito tempo: “*You can’t do a single thing, can you?*” (GYASI, 2016, p. 246)¹⁰³. Essa frase escancarou sua impotência diante de tantos problemas:

Sonny was arrested at another march. And then another. And then another. After the third arrest, when Sonny was already handcuffed, one of the police officers punched him in the face. As his eye started to swell shut, Sonny puckered his lips as if to spit, but the officer just looked him in his one good eye, shook his head, and said, “Do that and you’ll die today.” His mother saw his face and started to weep. “I didn’t leave Alabama for this!” she said. Sonny was supposed to go to her house for Sunday dinner, but he skipped it. He skipped work that week too. “You can’t do a single thing, can you?” Reverend George Lee of Mississippi was fatally shot while trying to register to vote. Rosa Jordan was shot while riding a newly desegregated bus in Montgomery, Alabama. She was pregnant. (GYASI, 2016, p. 246)¹⁰⁴

Esse sentimento de impotência acaba empurrando-o para o lado mais obscuro do Harlem, o vício em heroína. Além do problema com as drogas, a geração de Sonny é a primeira a articular o famoso conceito da *double-consciousness* de Du Bois, que posto de forma simples, nada mais é que uma articulação das identidades africana e americana:

vezes eles vão precisar te prender, hem? — perguntou Willie às suas costas, mas Sonny não parou de andar. Não era como se ele não tivesse feito a mesma pergunta centenas de vezes ou mais. Quantas vezes ele poderia se levantar do chão imundo de uma cela de cadeia? Quantas horas ele poderia passar marchando? Quantos ferimentos ele poderia aguentar da polícia? Quantas cartas ao prefeito, ao governador, ao presidente ele poderia enviar? Quantos dias a mais seriam necessários para que alguma coisa mudasse. E quando mudasse, haveria mudança? Os Estados Unidos seriam diferentes? Ou, na maior parte, tudo continuaria na mesma?” (GYASI, 2017, p. 362, tradução de Waldéa Barcellos).

¹⁰³ “— O senhor não tem como fazer nada, não é mesmo?” (GYASI, 2017, p. 365, tradução de Waldéa Barcellos).

¹⁰⁴ “Sonny foi detido em outra marcha. Depois em outra. E, depois, em outra. Após a terceira detenção, quando Sonny já estava algemado, um dos policiais lhe deu um soco na cara. Enquanto seu olho começava a se fechar, inchado, Sonny franziu os lábios como que para cuspir, mas o policial só olhou bem no seu olho não atingido, fez que não e avisou: — Faça isso e você morre hoje mesmo. Sua mãe viu o estado do rosto do filho e começou a chorar. — Não saí do Alabama pra isso! — disse ela. Sonny deveria ir à casa dela para o jantar de domingo, mas não foi. Também faltou ao trabalho naquela semana. ‘O senhor não tem como fazer nada, não é mesmo?’ O reverendo George Lee, do Mississippi, foi morto a tiros enquanto lutava pelo direito de se registrar como eleitor. Rosa Jordan foi morta a tiros enquanto viajava num ônibus recém-dessegregado em Montgomery, no Alabama. Ela estava grávida.” (GYASI, 2017, p. 366, tradução de Waldéa Barcellos).

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.

The history of the American Negro is the history of this strife, - this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro soul in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American, without being cursed and spit upon by his fellows, without having the doors of Opportunity closed roughly in his face. (DU BOIS, 2007, p. 9)¹⁰⁵

Sonny é influenciado a tentar recuperar sua identidade africana ao ler o romance *Nation of Islam* e pelo pan-africanismo (assim como o personagem Yaw), mas as tentativas se mostram uma utopia, como provam as palavras de Amani:

And I ain't into all that Nation of Islam and Back to Africa business, but I saw Amani and I felt like it was mine. So I took it." "You ain't into the 'Back to Africa business,' but you using an African name?" Sonny had put his politics behind him but could feel them creeping up. Amani was nearly half his age. The America she was born into was different from the one he had been born into. He resisted the urge to wag his finger at her. "We can't go back, can we?" She stopped walking and touched his arm. She looked more serious than she had all night, like she was only just considering that he was a real person and not someone she had dreamed up when he found her asleep. "We can't go back to something we ain't never been to in the first place. It ain't ours anymore. This is." She swept her hand in front of her, as though she were trying to catch all of Harlem in it, all of New York, all of America.(GYASI, 2016, p. 255)¹⁰⁶

¹⁰⁵ “É uma sensação peculiar, essa dupla-consciência, essa noção de sempre olhar a si próprio através dos olhos dos outros, de medir a própria alma através da medida de um mundo que o contempla com divertido desprezo e pena. É sentir sempre a duplicidade – um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis, dois ideais em conflito num corpo negro, cuja força obstinada é o que o impede de ser despedaçado.

A história do negro americano é a história desse conflito – o desejo de alcançar uma virilidade autoconsciente, de fundir sua dualidade em eu melhor e mais verdadeiro. Nessa junção, ele não deseja que nenhum dos seus eu anteriores desapareçam. Ele não africanizará a América, pois a América tem muito a ensinar para o mundo e para a África. Não branqueará sua alma negra numa onda de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele deseja, simplesmente, que seja possível para o indivíduo ser tanto negro quanto americano, sem ser amaldiçoado ou cuspidor por seus companheiros, sem ter as portas da Oportunidade fechadas com violência à sua cara.” (Tradução nossa).

¹⁰⁶ “Eu não estou nessa de Nação do Islã e de Back to Africa, mas vi Amani e tive a sensação de que era meu. Por isso o adotei. — Você não está nessa de Back to Africa, mas usa um nome africano? — Sonny tinha deixado a política para trás, mas podia sentir que ela voltava a se aproximar. Amani tinha quase a metade da idade dele. Os Estados Unidos onde ela nasceu era diferente do país em que ele tinha nascido. Ele resistiu ao impulso de repreendê-la. — Nós não podemos retornar para a África, podemos? — Ela parou de andar e tocou no braço dele. Parecia mais séria do que tinha parecido a noite inteira, como se só agora estivesse considerando que ele era uma pessoa de verdade, não alguém que ela tinha criado em

Sonny se dá conta de que os EUA e o Harlem são sua terra, sua gente, não mais a África. No entanto, assim como qualquer afro-americano, ele vai ter dificuldades de exercer essa identidade sem sofrer micro agressões, o que o leva mais uma vez a um sentimento de querer voltar para a África, onde ele tem a ilusão de poder viver sem ser discriminado:

For Sonny, the problem with America wasn't segregation but the fact that you could not, in fact, segregate. Sonny had been trying to get away from white people for as long as he could remember, but, bug as this country was, there was nowhere to go. Not even Harlem, where white folks owned just about everything an eye could see or a hand could touch. What Sonny wanted was Africa. Marcus Garvey had been onto something. Liberia and Sierra Leone, those two efforts had been a good thing, in theory at least. The problem was that in practice things didn't work the way they did in theory. The practice of segregation still meant that Sonny had to see white people sitting at the front of every bus he took, that he got called "boy" by every other snot-nosed white kid in sight. The practice of segregation meant that he had to feel his separateness as inequality, and that was what he could not take. (GYASI, 2016, p. 244)¹⁰⁷

Dessa forma ele vai sofrer com o mesmo dilema de seus antepassados que permaneceram na África, pois não sabem como se autodefinir. Não se sente americano, mas o movimento *back to Africa* também não lhe dá um sentimento de pertencimento. Assim, Sonny vai passar pela contingência de forjar uma identidade híbrida (MCLEOD, 2000, p. 148), afro-americana.

3.12 MARJORIE E MARCUS: DE VOLTA PARA CASA

sonhos quando ele a encontrou dormindo. — Não temos como voltar a um lugar onde nunca estivemos, pra começo de conversa. Aquilo lá já não é nosso. Isso aqui é. — Ela fez um gesto largo à sua frente, como se estivesse tentando incluir nele o Harlem inteiro, Nova York inteira, o país inteiro.” (GYASI, 2017, p. 378, tradução de Waldéa Barcellos).

¹⁰⁷ “Para Sonny, o problema dos Estados Unidos não era a segregação, mas o fato de que, no fundo, era impossível segregar. Ao que se lembrasse, Sonny tinha passado a vida inteira tentando se manter longe dos brancos, mas, por maior que o país fosse, não havia para onde ir. Nem mesmo o Harlem, onde os brancos eram proprietários de praticamente tudo que se podia ver ou tocar. O que Sonny queria era a África. Marcus Garvey sabia das coisas. A Libéria e Serra Leoa, aquelas duas iniciativas, tinham sido positivas, pelo menos em tese. O problema era que na prática, nem tudo funcionava do jeito que parecia funcionar na teoria. A prática da segregação ainda significava que Sonny precisava ver brancos sentados nos bancos da frente de todos os ônibus que pegava, que ele era chamado de “crioulo” por qualquer menino branco mal saído das fraldas. A prática da segregação significava que ele precisava sentir seu isolamento como desigualdade, e era isso que ele não conseguia tolerar.” (GYASI, 2017, p. 362-3, tradução de Waldéa Barcellos).

Marjorie é a filha de Yaw que cresce em Huntsville, no estado americano do Alabama. Ainda que seja filha de africanos, Marjorie se sente uma estrangeira quando visita Gana. Nos EUA, ela não é exatamente afro-americana. Ainda que seja um fator determinante, a cor da pele não é a única definidora dessa identidade. Mesmo que tenha se criado nos EUA, Marjorie não é considerada verdadeiramente negra pelas colegas, que a acusam de falar como uma garota branca. Mesmo assim, ela vai sofrer com o racismo por causa da cor da sua pele, como quando não é escolhida para o baile da escola. Ainda no ambiente escolar, uma professora pede que Marjorie escreva um poema para recitar na escola, cujo tema é justamente sobre ser afro-americana.

“All you have to do is tell your story,” Mrs. Pinkston said. “Talk about what being African American means to you.” “But I’m not African American,” Marjorie said. Though she couldn’t exactly read the look on Mrs. Pinkston’s face, Marjorie knew instantly that she had said the wrong thing. She wanted to explain it to Mrs. Pinkston, but she didn’t know how. She wanted to tell Mrs. Pinkston that at home, they had a different word for African Americans. Akata. That akata people were different from Ghanaians, too long gone from the mother continent to continue calling it the mother continent. She wanted to tell Mrs. Pinkston that she could feel herself being pulled away too, almost Akata, too long gone from Ghana to be Ghanaian. But the look on Mrs. Pinkston’s face stopped her from explaining herself at all. “Listen, Marjorie, I’m going to tell you something that maybe nobody’s told you yet. Here, in this country, it doesn’t matter where you came from first to the white people running things. You’re here now, and here black is black is black.” (GYASI, 2016, p. 273)¹⁰⁸

Como é possível observar, ainda que Marjorie não se sinta exatamente afro-americana, ela passa a compreender a sua identidade híbrida (MCLEOD, 2000, p. 148) e o peso que a cor da pele exerce na forma com que ela é vista pelos outros. Seu poema vai refletir essa tensão:

¹⁰⁸ “— Basta você contar sua história — disse a sra. Pinkston. — Fale sobre o que ser afro-americana significa para você. — Mas eu não sou afro-americana — disse Marjorie. Embora não conseguisse interpretar com clareza a expressão no rosto da sra. Pinkston, Marjorie soube de imediato que tinha dito algo de errado. Teve vontade de explicar para a sra. Pinkston, mas não sabia como. Queria dizer a ela que, na sua terra natal, eles tinham uma palavra diferente para os afro-americanos. *Akata*. Que as pessoas *akata* eram diferentes dos ganenses, afastadas por muito tempo do continente-mãe para continuar a chamá-lo de continente-mãe. Ela queria dizer à sra. Pinkston que ela mesma podia se sentir sendo puxada para longe, quase *akata*, afastada demais de Gana para ser ganense. Mas o ar no rosto da sra. Pinkston a impediu de tentar qualquer explicação. — Escute, Marjorie, vou lhe dizer uma coisa que pode ser que ninguém tenha lhe dito. Aqui, neste país, para os brancos que mandam nas coisas, não importa de onde você tenha vindo originalmente. Você está aqui agora, e aqui negro é negro e ponto final.”(GYASI, 2017, p. 404, tradução de Waldéa Barcellos).

*Split the Castle open,
find me, find you.
We, two, felt sand,
wind, air. One felt whip. Whipped,
once shipped.*

*We, two, black.
Me, you.
One grew from cocoa's soil, birthed from nut,
skin uncut, still bleeding.
We, two, wade.
The waters seem different but are same.
Our same. Sister skin.
Who knew? Not me. Not you. (GYASI, 2016, p. 282)¹⁰⁹*

A avó de Marjorie, Abena, fora morar na costa, onde passaria a ser conhecida como *Old Lady*. Abena se torna uma espécie de guardiã da memória da história da família, a qual está entrelaçada com a história de Gana:

Marjorie was in Ghana visiting her grandmother, as she did every summer. Some time ago, the woman had moved to Cape Coast to be near the water. In Edweso, where she had lived before, everyone called her Crazy Woman, but in Cape Coast they knew her only as Old Lady. So old, they said, she could recite the entire history of Ghana from memory alone. (GYASI, 2016, p. 264-265)¹¹⁰

Do lado da família de Esi, Marcus vai desempenhar o papel de ser o guardião da história da família, ainda que ele só tenha acesso à memória a partir de seu bisavô H. Mas a maneira com que Marcus lida com essas memórias é muito diferente, já que cursa um Ph.D. em sociologia na universidade de Stanford na Califórnia:

Originally, he'd wanted to focus his work on the convict leasing system that had stolen years off of his great-grandpa H's life, but the deeper into the research he got, the bigger the project got. How could he talk about Great-Grandpa H's story without also talking about his grandma Willie and the millions of other black people

¹⁰⁹ “Aberto o Castelo ao meio, encontram a mim, encontram você. Nós, duas, sentimos a areia, o vento, o ar. Uma sentiu o açoite. Açoitada, e embarcada. Nós, duas, negras. Eu, você. Uma brotou do solo do cacau, nascida da semente, pele intacta, ainda sangrando. Nós, duas, atravessamos o mar. As águas parecem diferentes, mas são iguais. Nossas iguais. Pele irmã. Quem sabia? Eu não. Nem você.” (GYASI, 2017, p. 416-7, tradução de Waldéa Barcellos).

¹¹⁰ “Marjorie estava em Gana visitando a avó, como fazia todos os verões. Algum tempo atrás, a avó tinha se mudado para Cape Coast para estar perto da água. Em Edweso, onde tinha morado antes, todos a chamavam de Mulher Maluca, mas, em Cape Coast, eles a conheciam apenas como a Velha. Tão velha, diziam, que conseguia recitar toda a história de Gana de memória.” (GYASI, 2017, p. 392, tradução de Waldéa Barcellos).

who had migrated north, fleeing Jim Crow? And if he mentioned the Great Migration, he'd have to talk about the cities that took that flock in. He'd have to talk about Harlem. And how could he talk about Harlem without mentioning his father's heroin addiction—the stints in prison, the criminal record? And if he was going to talk about heroin in Harlem in the '60s, wouldn't he also have to talk about crack everywhere in the '80s? And if he wrote about crack, he'd inevitably be writing, too, about the "war on drugs." And if he started talking about the war on drugs, he'd be talking about how nearly half of the black men he grew up with were on their way either into or out of what had become the harshest prison system in the world. And if he talked about why friends from his hood were doing five-year bids for possession of marijuana when nearly all the white people he'd gone to college with smoked it openly every day, he'd get so angry that he'd slam the research book on the table of the beautiful but deadly silent Lane Reading Room of Green Library of Stanford University. And if he slammed the book down, then everyone in the room would stare and all they would see would be his skin and his anger, and they'd think they knew something about him, and it would be the same something that had justified putting his great-grandpa H in prison, only it would be different too, less obvious than it once was. (GYASI, 2016, p. 289-290)¹¹¹

Marcus tem dificuldade de dar andamento à sua pesquisa. Essa dificuldade vai muito além de questões acadêmicas: ele está em busca entender quem é. Está à procura de uma identidade. No entanto, pesquisar a escravidão nos EUA é uma tarefa impossível de ser realizada sem que Marcus revire o próprio passado. Essa se mostra uma tarefa dolorosa e revoltante. Ele retorna para a África a fim de tentar preencher um vazio em sua identidade afro-americana. O resgate de seu lado africano é uma tentativa de curar

¹¹¹ “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? E se mencionasse a Grande Migração, ele precisaria falar das cidades que receberam aquela multidão. 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 se começasse a falar sobre a guerra contra as drogas, 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. E se ele batesse o livro com violência, todos no salão olhariam espantados e tudo o que veriam seria sua pele e sua raiva, e achariam que sabiam alguma coisa a seu respeito. E essa seria a mesma coisa que tinha justificado pôr na cadeia seu bisavô H, só que seria também diferente, menos óbvia do que tinha sido um dia. Quando Marcus começava a pensar desse jeito, ele não conseguia se forçar a abrir um livro que fosse.” (GYASI, 2017, p. 426-427, tradução de Waldéa Barcellos).

os traumas e cicatrizes que permeiam sua família há gerações. Para Marcus, o trauma da escravidão não ocupa somente o passado, mas é uma memória constantemente lembrada por traços simbólicos, como a própria cor da pele, um lembrete não apenas de sua identidade afro-americana, mas sua conexão com a África.

Figura 5 – *Door of no return* no Castelo de Cape Coast, Gana.



Fonte: Pius Utomi Ekpei/AFP, 2010.

Quando Marcus e Marjorie finalmente visitam o castelo de Cape Coast, Marcus se sente mal, saindo correndo pela porta que um dia Esi atravessara em direção ao navio que a levaria forçadamente para os EUA. Marcus e Marjorie correm em direção à praia, em direção ao mar que Marcus tanto temia:

“Here,” Marjorie said. “Have it.” She lifted the stone from her neck, and placed it around Marcus’s. “Welcome home.” He felt the stone hit his chest, hard and hot, before finding its way up to the surface again. He touched it, surprised by its weight. Marjorie splashed him suddenly, laughing loudly before swimming away, toward the shore. (GYASI, 2016, p. 300)¹¹²

¹¹² “— Pronto — disse Marjorie. — Fica com ele. — Ela o tirou do pescoço e o pendurou no de Marcus. — Bem-vindo ao lar. Ele sentiu a pedra bater no peito, dura e quente, antes que ela encontrasse seu caminho de volta à superfície. Ele a tocou, surpreso com o peso. De repente, Marjorie fez espirrar água em cima

Com esses dois personagens, diversos ciclos se encerram no retorno para casa, no caso, Gana. O colar de pedra usado por Marjorie é uma herança passada de geração a geração na linhagem de Effia. Os descendentes de Esi tiveram essa herança negada em função da barbárie do mercado de escravos. Assim, o colar funciona como um símbolo dessa tragédia e suas consequências. Simbolicamente, Marjorie dá o colar para Marcus no mesmo local em que Esi havia perdido o dela, uma metáfora para o elo que fora perdido e que de alguma forma é restaurado.

dele, rindo alto, antes de se afastar, nadando rumo à praia.”(GYASI, 2017, p. 443, tradução de Waldéa Barcellos).

4 BRASIL, EUA E ÁFRICA, NUANCES DO MESMO TRAUMA

4.1 CENAS DE CATIVEIRO

Após serem capturadas na África, Esi e Kehinde têm um destino semelhante: esperar em uma masmorra pelo momento da partida, à beira da *door of no return*. Nessa cela, elas experienciam a angústia de não saber o que vai acontecer e ainda enfrentam a hostilidade do ambiente lotado, abafado e sem as mínimas condições sanitárias:

Now the waste on the dungeon floor was up to Esi's ankles. There had never been so many women in the dungeon before. Esi could hardly breathe, but she moved her shoulders this way and that, until she had created some space. The woman beside her had not stopped leaking waste since the last time the soldiers fed them. Esi remembered her first day in the dungeon, when the same thing had been true of her. That day, she had found her mother's stone in the river of shit. She had buried it, marking the spot on the wall so that she would remember when the time came. (GYASI, 2016, p. 46)¹¹³

Kehinde vai experienciar uma situação muito semelhante:

A Tanisha disse que, desde a briga, três deles haviam morrido e ainda não tinham sido retirados, estavam em um canto, cobertos com uma antiga vela de navio, e que logo o cheiro começaria a incomodar ainda mais. Como se já não incomodasse, como se fosse possível respirar bem em um ambiente onde, sabe-se lá há quanto tempo, acumulavam-se os cheiros de sangue, de urina e de merda, que venciam facilmente a terra jogada por cima do buraco cavado no chão quando precisávamos fazer as necessidades. (GONÇALVES, 2015, p. 40-41)

Esse tratamento desumano que recebem ao serem capturadas é apenas o início do suplício a que estarão sujeitas a partir dali. É aqui a origem da ruptura com a vida como conheciam até então, e o pavor de viver sob o jugo colonial. A expectativa delas em relação ao lugar para o qual serão transportadas é a de um lugar de morte e sofrimento:

¹¹³ Agora a sujeira no chão do calabouço chegava à altura dos tornozelos de Esi. Nunca tinha havido tantas mulheres ali. Esi mal conseguia respirar, mas movimentava os ombros para a frente e para trás até criar algum espaço. A diarreia da mulher ao seu lado não tinha parado desde a última vez que os soldados as alimentaram. Esi lembrava seu primeiro dia no calabouço, quando o mesmo tinha acontecido com ela. Naquele dia, ela encontrara a pedra da sua mãe no rio de merda. Ela então a enterrara, marcando o local na parede para poder se lembrar quando chegasse a hora. (GYASI, 2017, p. 75-76, tradução de Waldéa Barcellos).

A Tanisha, a mulher com quem eu tinha conversado primeiro, disse que não, que havia um grande engano, que tinha sido aprisionada junto com o marido e o filho, e estávamos todos sendo levados para o estrangeiro, que até poderia ser Meca, pois não sabia onde ficava, mas era para virarmos carneiros dos brancos, pois eles gostavam da nossa carne e iam nos sacrificar. (GONÇALVES, 2015, p. 39)

Em *Homegoing*, o medo é praticamente o mesmo:

“Why should we thank him? They are going to eat us all,” the woman behind Esi said. Esi had to strain to hear through the haze of tears and buzz of insects that surrounded them. “Who will eat us?” Esi asked. “The white man. That is what my sister says. She says the white men buy us from these soldiers and then they cook us up like goats in soup.”(GYASI, 2016, p. 43-44)¹¹⁴.

Essas cenas de cativo nos dois romances expõem em detalhes a tragédia da escravidão de uma forma que outros discursos – como o sociológico e histórico – são incapazes de mostrar. Nessas narrativas, o processo de desumanização a que estão sujeitas essas escravizadas é desnudado. E é nesse processo de desumanização que esses personagens vão ser destituídos de sua identidade, para mais tarde negociá-las de novas maneiras. Muitas dessas negociações já foram exploradas ao longo desse estudo. Contudo, há um aspecto que é comum às duas narrativas: a negociação identitária por meio da religiosidade.

4.2 RELIGIÃO E IDENTIDADE

Nas duas narrativas analisadas nesse estudo, a religião tem um papel fundamental na formação das identidades de alguns personagens, mais especificamente, Kehinde e Willie. Kehinde cultua seus voduns e orixás enquanto que Willie frequenta uma igreja cristã. Apesar da diferença entre as religiões em si, em função dos traumas a que são submetidas, ambas buscam força e amparo na religião de forma muito semelhante. Segundo Santos (2015), em *Um defeito de cor* o espaço religioso é concebido como um

¹¹⁴ – Por que agradecer? Eles vão comer todos nós – disse uma mulher atrás de Esi. Esi precisou se esforçar para ouvir, em meio à névoa de lágrimas e ao zumbido de insetos que os cercavam.

– Quem vai nos comer? – perguntou Esi.

– Os brancos. É o que minha irmã diz. Ela diz que os homens brancos nos compram desses soldados e depois nos cozinham como cabritos na sopa. (GYASI, 2017, p. 72, tradução de Waldéa Barcellos).

lugar de suma importância para questões políticas, de recuperação da memória e de sua perpetuação para as futuras gerações:

Partiendo de presupuesto de la imagen del África como espacio mítico, se puede observar que en los primeros capítulos Kehinde mantiene una relación de añoranza, de recuerdo y de pertenencia ancestral que son muy potentes, ya que conserva una relación muy fuerte con sus deidades. A lo largo de la novela, sin embargo, en la medida que se retrata literariamente la actuación política del personaje, así como la búsqueda de su hijo, ya las relaciones que va construyendo a lo largo de esta trayectoria, emerge su vínculo con Brasil y su pertenencia a este país. (SANTOS, 2015, p. 195)¹¹⁵.

A religiosidade é passada para Kehinde por meio de sua avó, recebendo suas primeiras lições sobre voduns e orixás ainda na África. Após o assassinato da mãe e do irmão de Kehinde, a avó recolhe alguns poucos pertences para partir para Uidá. Entre esses pertences, estão as imagens de Xangô, Nanã e dos Ibêjis, mostrando que Kehinde, ainda na infância, já era familiarizada com essas entidades.

A primeira vez que Kehinde tem uma experiência religiosa é quando sente a presença dos orixás, quando já havia sido capturada para ser vendida como escrava:

A Tanisha chorava e, encostada no peito dela, que era magro igual ao da minha avó, eu pensei em Xangô, em Nanã, em Iemanjá e nos Ibêjis, pedindo que estivessem sempre conosco, e mesmo quando fôssemos embora dali, que fossem junto. Acho que foi a primeira vez que os senti. Abracei a Taiwo e coloquei a cabeça dela sobre os peitos de Nanã, e fiquei com os de Iemanjá. (GONÇALVES, 2015, p. 41)

Assim, Kehinde vai se sentir mais próxima de entidades religiosas justamente quando passa pela ruptura do trauma. Essa experiência se dá logo após a captura, enquanto ela se encontra em um barracão à espera do navio que a levaria para o Brasil, mas sem saber exatamente o que iria acontecer com ela. Essa experiência vai ser fundamental na vida de Kehinde, pois é por meio dessa conexão com a religião que ela vai se voltar aos orixás e voduns em todos os momentos difíceis de sua vida. Desde o

¹¹⁵ “Partindo do pressuposto da imagem da África como espaço mítico, pode-se observar que nos primeiros capítulos Kehinde mantém uma relação de saudade, memória e pertencimento ancestral muito poderosa, pois mantém uma relação muito forte com suas divindades. Ao longo do romance, porém, na medida em que a atuação política do personagem é retratada de forma literária, bem como a busca pelo filho e as relações que ela constrói ao longo dessa trajetória, emerge seu vínculo com o Brasil e seu pertencimento a este país.” (Tradução nossa).

momento em que pula no oceano para evitar o batismo cristão até o momento que entrega o filho morto para a realização de um ritual, Kehinde sempre vai se dirigir aos voduns e orixás nos momentos mais traumáticos de sua vida.

Por sua vez, Willie cantava, desde os dez anos, nas reuniões de sindicato que o pai liderava. Quando migra para o Harlem, em Nova York, Willie faz testes para ser cantora em boates de jazz. A primeira coisa que tenta fazer quando chega no Harlem, é buscar um bar para cantar, mas ela se frustraria:

She was too dark to sing at the Jazzing. That's what they told her the night she'd come in ready to audition. A very slender and tall man held a paper bag up to her cheek. "Too dark," he said. Willie shook her head. "But I can sing, see." She opened her mouth and took a deep breath, filling up the balloon of her belly, but then the man put two fingers to her, pushed the air out. "Too dark," he repeated. "Jazzing's only for the light girls." "I saw a man dark as midnight walk in with a trombone." "I said girls, honey. If you were a man, maybe." (GYASI, 2016, p. 209)¹¹⁶

Por ter a pele muito escura e por ser mulher, Willie não poderia trabalhar como cantora no clube *Jazzing*. Infelizmente, não é só no clube de jazz que Willie sofreria discriminação por causa da cor da sua pele. Como já mencionado no capítulo de análise sobre essa personagem o colorismo afasta e termina por separar Willie de seu marido Robert. Não por acaso, a ruptura final com o marido ocorre na *Jazzing*, o mesmo clube de jazz onde Willie foi rejeitada por causa de sua pele escura. Tais eventos discriminatórios vão provocar um trauma em Willie a ponto de ela não conseguir mais soltar a voz para cantar. O único trabalho que consegue por causa de sua cor seria como empregada doméstica e faxineira, mas mesmo assim ela continua a fazer testes em clubes de jazz:

¹¹⁶ Ela era escura demais para cantar na Jazzing. Foi o que lhe disseram na noite em que chegou lá, pronta para o teste. Um homem alto e muito esguio segurou um saco de papel junto do rosto dela.

– Escura demais – disse ele.

Willie fez que não.

– Mas eu sei cantar, sabe? – Ela abriu a boca e respirou fundo, enchendo o balão do seu ventre, mas então o homem empurrou dois dedos contra ela, expulsando o ar.

– Escura demais – repetiu ele. – A Jazzing é só para as garotas claras. – Eu vi um homem escuro como a meia-noite entrando aqui com um trombone.

– Eu disse garotas, queridas. Se você fosse um homem, quem sabe? (GYASI, 2017, p. 311, tradução de Waldéa Barcellos).

She worked odd jobs, mostly cleaning, though every once in a while she would still go out for an audition. The auditions would all end the same way. She would get onstage, feeling confident. Her mouth would open, but no sound would come from it, and soon she would be crying and begging the person in front of her for forgiveness. One auditioner told her she had better make her way to a church if forgiveness was what she wanted. (GYASI, 2016, p. 216)¹¹⁷

É aqui que a religião vai se tornar fundamental na vida de Willie, uma forma de lidar com o trauma da discriminação, assim como aconteceu na vida de milhares de outros afro-americanos. A própria religião afro-americana surgiu em função do trauma da escravidão: *“Therefore, African American religion was born out of the contradictions of slavery, and it developed as a spiritual means to protest racism and to achieve independence from White authority”* (ANDERSON e STEWART, 2015, p. 130)¹¹⁸.

O trauma não apresenta necessariamente uma cura, mas é na religião que Willie vai buscar forças para lidar com ele. É justamente na saída da igreja que Willie reencontra seu ex-marido com uma mulher branca e uma criança. Eles se veem e sorriem um para o outro, mesmo sem trocarem uma palavra sequer. Willie se dá conta então de que ela o perdoara. Esse perdão só é possível por causa dos valores cristãos que Willie incorpora ao frequentar a igreja batista. No domingo seguinte ao encontro com Robert, Willie finalmente consegue soltar a voz.

Willie looked into the pews. Eli was bouncing Josephine on his knees and the little girl was smiling her gummy smile. Willie’s hands trembled still, and in a moment of complete quiet, she dropped the songbook down on the stage with a great thud. And everyone in the sanctuary, the congregants and pastor, Sisters Dora and Bertha and the whole choir, turned to look at her. She stepped forward, trembling still, and she sang. (GYASI, 2016, p. 221)¹¹⁹

¹¹⁷ Ela fazia biscates, principalmente de limpeza, embora de vez em quando ainda saísse para algum teste. Os testes todos terminavam do mesmo jeito. Ela subia ao palco, sentindo-se confiante. Sua boca se abria, mas nenhum som saía dali. E logo ela estava chorando, pedindo perdão à pessoa diante dela. Uma dessas pessoas disse-lhe que seria melhor ela procurar uma igreja, se perdão era o que queria. (GYASI, 2017, p. 320-321, tradução de Waldéa Barcellos).

¹¹⁸ “Portanto, a religião afro-americana nasceu das contradições da escravidão e se desenvolveu como um meio espiritual para protestar contra o racismo e alcançar a independência da autoridade Branca.” (Tradução nossa).

¹¹⁹ Willie olhou para os bancos. Eli estava sacudindo Josephine nos joelhos e a menininha estava dando aquele seu sorriso que expunha muita gengiva. As mãos de Willie ainda tremiam e, num instante de silêncio total, ela deixou o hinário cair no tablado com um forte baque. E todos no templo, a congregação e o pastor, as irmãs Dora e Bertha, e o coro inteiro, se voltaram para olhar para ela. Ela avançou, ainda trêmula, e cantou. (GYASI, 2017, p. 328-329, tradução de Waldéa Barcellos).

É importante realçar o papel que a religião tem na recuperação de Willie. É em uma igreja que ela vai voltar a ter a capacidade de cantar, não em um bar de jazz, como sempre sonhara. Enquanto a geração de seu filho vai viver a luta pelos direitos civis para se engajar, Willie se apega à religião. Portanto, é na religião que Kehinde e Willie encontram conforto para situações difíceis, buscam forças para lidar com os traumas que sofrem. Isso vai muito além do conforto proporcionado pela simples crença em uma entidade superior. No caso de Kehinde, a religião é a conexão que a mantém ligada à memória da avó e da irmã, mortas na travessia do Atlântico. No caso de Willie, a religião lhe proporciona um senso de pertencimento e de comunidade semelhante ao que ela tinha quando ainda vivia no Sul, em Pratt City. Nessas narrativas, a religião vai ser o espaço de negociação dos traumas, oferecendo um meio de escape para o indivíduo traumatizado, onde não somente exerce sua fé, mas também onde pode reconstruir sua identidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso histórico é muito mais próximo do discurso literário do que se possa pensar. Segundo Hayden White (1999), essa semelhança se dá em função do fato de a linguagem constituir o elemento básico da historiografia, assim como o da literatura. Para dar conta de episódios traumáticos, essa imbricação entre literatura e história se torna fundamental. Eventos históricos como a escravidão foram assimilados como “conquistas”. Obras literárias como *Um defeito de cor* e *Homegoing* rearticulam o discurso histórico, inserindo nele experiências traumáticas. É essa inserção do trauma na história que vai articular uma identidade afro-americana e afro-brasileira.

A escravidão e o colonialismo destituem Kehinde de *Um defeito de cor* de tudo aquilo que a faz africana: sua língua, seu nome, sua família, sua terra. Contudo, por meio de um resgate de suas raízes africanas através do culto dos orixás e dos voduns, Kehinde forja uma nova identidade. Essa nova identidade se sedimenta de tal forma que, ao retornar para a África, Kehinde assume seu nome de brasileira e passa a se identificar como tal. Contudo, a própria urgência no desejo de voltar a viver na África mostra o quanto essas novas identidades são híbridas.

O trauma é uma experiência extremamente intensa, em que a vítima não compreende o que aconteceu, passando a reviver a experiência traumática por meio de pesadelos e *flashbacks*. Em *Um defeito de cor*, a protagonista Kehinde vai passar por esse processo mais de uma vez. Primeiro, após presenciar a morte da mãe e do irmão, ela vai sofrer com os flashbacks do “riozinho de sangue” que se formara quando a mãe e o irmão foram assassinados. Como ocorre com diversas vítimas de trauma, eventos catastróficos são repetitivos na vida de Kehinde. Ela passa por esse processo novamente quando mata um homem, ainda que em legítima defesa. Após o ocorrido, ela passa a ter pesadelos com o incidente. E, como é possível observar na narrativa, o espírito desse homem impediu que ela reencontrasse o filho.

Logo que chega ao Brasil, Kehinde observa a crueldade com que são tratadas as pessoas escravizadas, o que gera um sentimento de revolta, mas, ao mesmo tempo, de pertencimento. Kehinde passa a perceber sua própria identidade como africana em função do trauma causado pela escravidão e pelo colonialismo e essa noção de

identidade e pertencimento vai ganhar força em seu âmago. Importante pontuar que a questão dos traumas que a personagem sofre deixa de ser individual para se tornar coletiva na medida em que outros escravizados passam por situações semelhantes. Mesmo após conquistar sua carta de alforria, Kehinde continua a atuar para recuar as fronteiras do mundo escravo, ajudando escravos a fugir, comprando cartas de alforria para outros e apelando até para a luta armada.

Em *Homegoing*, o processo vai ser bastante semelhante. Assim como Kehinde, Esi vai ser destituída na travessia do Atlântico e na vida na *plantation* de tudo que a constitui enquanto africana. As gerações seguintes vão forjar novas identidades também híbridas, como o próprio termo afro-americano sugere. Como não poderia deixar de ser, os traumas sofridos por Effia e Esi vão produzir efeitos que perpassam diversas gerações. Esi e seus respectivos descendentes passam a sofrer com o chamado PTSS – *Post Traumatic Slave Syndrome* – que resulta dos séculos de escravidão e de discriminação. Ao narrar tantos episódios traumáticos, o romance retoma um passado histórico, colocando em evidência a problemática das questões identitárias de povos subjugados.

Ao longo das gerações presentes no enredo do romance, é possível observar que a escravidão e o colonialismo provocaram um trauma coletivo e que a partir dele, novas identidades foram forjadas com muita luta. A interferência britânica na Costa do Ouro faz com que Effia se torne a esposa de um homem branco, alterando para sempre a visão que ela tinha de si mesma e do mundo, pois toma conhecimento da existência do comércio de escravos. Do outro lado do Atlântico, Esi também vai passar por um grande abalo em termos de sua identidade africana pois vai sofrer castigos físicos bárbaros pelo simples fato de falar sua língua nativa, o Twi. Assim, ao longo de todo o romance, os personagens vão precisar negociar suas identidades em função do trauma provocado pelo colonialismo, pela escravidão e pela discriminação.

Retomando a questão proposta na introdução da presente tese, “como são concebidas as identidades em narrativas afrodiaspóricas contemporâneas?”, penso que minha hipótese de que essas identidades são desenhadas por meio da narrativização de traumas se confirma. Ambos os romances apresentam, primeiramente, o processo de fragmentação das identidades originárias africanas para mais adiante renegociá-las de acordo com as circunstâncias. Portanto, o movimento que ambos os romances fazem

para tornar questões pessoais em problemas políticos é a chave para compreender as identidades na diáspora. O caleidoscópio das memórias das personagens analisadas são um lembrete de que nem todos sobrevivem e que cada geração vai trabalhar e pensar o trauma da escravidão à sua maneira. Com o poder da subjetividade que a literatura permite explorar, as narradoras atribuem sentimentos e nuances para figuras históricas marcadas por tragédias, como é o caso de Luísa Mahin ou mesmo Sonny.

Essa habilidade de explorar a identidade de personagens que até então não tinham o poder de comunicar a sua história é o que faz com que essas narrativas negociem e projetem uma identidade cultural afrodiaspórica na contemporaneidade. Ao sobreviverem para narrar seus traumas, as personagens se tornam guardiãs de memórias não apenas delas próprias, mas também daqueles que sucumbem sem a possibilidade de contar suas histórias. Suas trajetórias são um lembrete de que nem todos sobrevivem para fazer parte da história, muito menos para construir uma nova narrativa. Por outro lado, o doloroso processo de revisitar memórias tão trágicas proporciona uma certa reconciliação com o passado, não apenas para as personagens enquanto indivíduos mas para grupos deslocados à força e que buscam reconstruir e manter uma memória coletiva.

REFERÊNCIAS

- ABDUL-HAMID, Walid Khalid; HUGHES, Jamie Hacker. Nothing new under the Sun: post-traumatic stress disorders in the ancient world. **Early Science and Medicine**, [s.l.], v. 19, n. 6, p. 549-557, dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1163/15733823-00196p02>. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/270911020_Nothing_New_under_the_Sun_Post-Traumatic_Stress_Disorders_in_the_Ancient_World. Acesso em: 17/02/2021.
- ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura**. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. (2013). **Americanah**. New York: Anchor Books, Penguin Random House, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Purple Hibiscus**. (2004) Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill, Workman Publishing, 2012.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ALCOFF, Linda. **Visible identities**. Oxford University Press: New York, 2006.
- ALEXANDER, Jeffrey C.; EYERMAN, Ron; GIESEN, Bernhard; SMELSER, Neil J.; SXTOMPKA, Piotr. **Cultural Trauma and Collective Identity**. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ANDERSON, Talmadge; STEWART, James. **Introduction to African American Studies: Transdisciplinary Approaches and Implications**. Baltimore: Imprint Editions. 2015.
- ART AFRICAIN TRADITIONNEL. **Gêmeos Ibêjis Ioruba**. Circa 1970. Fotografia. Disponível em <<https://art-africain-traditionnel.com/en/pieces/65-pair-of-ibeji-twins-yoruba-nigeria.html>> Acesso em 25 de maio de 2021.
- BAL, Mieke. **Narratology: introduction to the theory of narrative**. Fourth edition. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- BANDEIRA, Manuel. **Meus poemas preferidos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1970.

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

BULAWAYO, NoViolet. **We need new names**. London: Vintage Books, 2014.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.

CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience: trauma, narrative, and history**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 79-106

CROCQ, Louis; CROCQ, Marc-Antoine. From shell shock and war neurosis to posttraumatic stress disorder: a history of psychotraumatology. **Dialogues in clinical neuroscience**, França, 2(1), p. 47–55, mar. 2000. DOI: 10.31887/DCNS.2000.2.1/macrocq. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3181586/>. Acesso em: 17/02/2021

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, D. B. **Inhuman Bondage: the Rise and Fall of Slavery in the New World**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DEGRUY, Joy. **Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury & Healing**. Foreword by Randall Robinson. [s.l.] Joy DeGruy Publications Inc, 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. 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. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/442-na-cartografia-do-romance-afro-brasileiro-um-defeito-de-cor-de-ana-maria-goncalves>> Acesso em: 12 jun. 2020.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira *In*: DUARTE, E. A. e FONSECA, M. N. S. (Org.) **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, vol. 4. História, teoria, polêmica. p. 375-403

DUARTE, Eduardo de Assis. Margens da história: A revisitação do passado na ficção afro-brasileira. *In*: SISCAR, Marcos; NATALI, Marcos (Org.). **Margens da democracia:**

a literatura e a questão da diferença. Campinas, SP / São Paulo, SP: Editora da Unicamp / Editora da USP, 2015, p. 167-189.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. Edited with an Introduction and Notes by Brent Hayes Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EKPEI, Pius Utomi/AFP. **Door of No Return**. 2010. Fotografia. Disponível em <<https://abcnews.go.com/International/black-americans-reconnect-roots-emotional-trips-ghanas-door/story?id=76122759>> Acesso em 25 de maio de 2021.

ERIKSON, Kai. Notes on Trauma and Community. **American Imago**, 48, nº 4, 1991: pp. 455–472. Disponível em <www.jstor.org/stable/26303923>. Acesso em 10 de jun. 2020.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EYERMAN, Ron. **Cultural Trauma: slavery and the formation of African American identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

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

FELINTO, Renata. **Mãe Nanã**. 2013. Técnica mista sobre cartão. Disponível em <<https://renatafelinto.com/afro-retratos/#jp-carousel-579>> Acesso em 25 de maio de 2021.

FELINTO, Renata. **Mãe Oxum**. 2013. Acrílica, guache, pastel seco, adesivos e apliques sobre cartão. Disponível em <<https://renatafelinto.com/afro-retratos/#jp-carousel-311>> Acesso em 25 de maio de 2021.

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

FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. **Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history**. New York and London: Routledge, 1992.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREUD, Sigmund. **Introductory Lectures on Psychoanalysis**. Ed. and transl. J. Strachey. London: Liveright Book/W.W. Norton & Co., 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Global, 2006.

GOBINEAU, Arthur de. **The inequality of Human Races**. Translated by Adrian Collins, M.A. London: William Weinmann, 1915.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GONÇALVES, Ana Maria. **Ao lado e à margem do que sentes por mim**. Salvador: Borboletas, 2002. Disponível em: <http://anamariagoncalves.blogspot.com/>. Acesso em: 8 mar. 2021

GYASI, Yaa. **O caminho de casa**. Tradução de Waldéa Barcellos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

GYASI, Yaa. **Homegoing**. New York City: Viking/ Penguin Random House UK, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2ª ed. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HIRSCH, Marianne. **The generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust**. New York: Columbia University Press, 2012.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HUTCHEON, L. **Poética do Pós-Modernismo – História, Teoria, Ficção**. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

INNES, Catherine Lynette. **The Cambridge introduction to postcolonial literatures in English**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

JESUS, Carolina de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2014.

JONES, Gayl. **Corregidora**. Boston: Beacon Press, 1975.

JOSEPH, Stephen; REGEL, Stephen. **Post-Traumatic Stress**. New York: Oxford University Press, 2010.

LAUB, Dori. Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening. *In*: FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. **Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history**. New York and London: Routledge, 1992.

LUCKHURST, Roger. **The Trauma Question**. New York: Routledge, 2008.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Dom Casmurro**. São Paulo: Ática, 1976.

- MCLEOD, John. **Beginning Postcolonialism**. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000.
- MORRISON, Toni. (1987). **Beloved**. New York: First Vintage International Edition, 2004.
- MORRISON, Toni. **God Help the Child**. London: Chatto&Windus/Vintage, Penguin Random House UL. 2015.
- MORRISON, Toni. **A Mercy**. New York: Alfred A. Knopf, 2008.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. **Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- POLESSO, Natalia Borges. **Amora**. Porto Alegre: Não Editora, 2015.
- REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês 1835**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa: escravos e tripulantes no tráfico negreiro (Angola – Rio de Janeiro, 1780-1860)**. 2000. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2000.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Daiana Nascimento dos. **El océano de fronteras invisibles: relecturas históricas sobre (¿el fin? de) la esclavitud en la novela contemporánea**. Madrid: Editora Verbum, 2015.
- SELASI, Taiye. **Ghana Must Go**. London: Penguin Books, 2013.
- SHAKESPEARE, William. **Cliffs complete Shakespeare's King Henry IV, Part 1**. Edited by Sidney Lamb. Commentary by Michael McMahon. Foster City, CA: IDG Books Worldwide, 2000)
- SCHERER, Mathias Inacio. Kwame Nkrumah, o neocolonialismo e o pan-africanismo. *In*: MACEDO, José Rivair de. **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.
- SHUMWAY, Rebecca. **The Fante and the transatlantic slave trade**. Rochester: University of Rochester Press, 2011.

SILVA, Fabiana Carneiro da. (Re)Tecendo a palavra mãe: maternidade negra em Um defeito de cor como disrupção do nacionalismo brasileiro. *In*: MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; OLIVEIRA, Maria Aparecida Cruz de Oliveira. **Ana Maria Gonçalves: Cartografia crítica**. Brasília: Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea da Universidade de Brasília, 2020.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. Tradução Donaldson M. Garschagen. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

THE EPIC OF GILGAMESH. **The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian**. Translated and with an introduction by Andrew George. London: Penguin Books, 2000.

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

WHITE, Hayden. **Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.

WHITEHEAD, Anne. **Trauma Fiction**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

#BLACKLIVESMATTER (org.). **Black Lives Matter**. Disponível em: <<https://blacklivesmatter.com>>. Acesso em: 9 jun. 2020.