

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

SUELEN OLIVEIRA DORNELES

VESTÍGIOS DA DIÁSPORA AFRICANA: A TRAJETÓRIA DE KEHINDE
EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES

Porto Alegre

2019

SUELEN OLIVEIRA DORNELES

**VESTÍGIOS DA DIÁSPORA AFRICANA: A TRAJETÓRIA DE
KEHINDE EM *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de licenciada em Letras.

Orientadora: Prof. Dr. Antonio Marcos Vieira Sanseverino

Porto Alegre
Agosto de 2019

AGRADECIMENTOS

Quando comecei a pensar sobre o que escrever nos meus agradecimentos, logo me veio à memória o seguinte provérbio africano: “Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo”. Certamente esta lembrança não me veio à tona, pois são quase seis anos de graduação e dizer que percorri este caminho sozinha seria, no mínimo, uma indelicadeza com aqueles que me acompanharam. A conclusão de uma graduação é uma conquista. Para mim, é chegar onde poucos dos meus tiveram oportunidade de estar, é ir longe, e é preciso dizer que não vim até aqui sozinha.

À minha mãe Angela e à minha irmã Evelyn, pelo apoio e incentivo aos estudos. Foi observado suas leituras que me encontrei nas veredas literárias. Juntas, foram minha bússola até que eu conseguisse dar meus primeiros passos sozinha.

À Gínia, minha orientadora querida, que me acompanha desde minha primeira aula de Literatura Brasileira na UFRGS, me mostrando diferentes leituras e formas de ler. Obrigada por me ensinar a ler romances com lápis e por me levar ao encontro de Kehinde.

À Camila, amiga que me revelou os segredos da poesia. Sem estes saberes, minha formação não seria a mesma. Agradeço também por me fazer entender que a escrita também é vivência.

Às minhas colegas de grupo de pesquisa, Júlia, Mirvana, Isadora e Lorrana, primeiras leitoras deste texto. Nossas tardes de pesquisa coletiva foram fundamentais para que este trabalho tomasse corpo.

Às amigas e aos amigos, alicerces carinhosos em meio a minha pressa de dar conta do cotidiano: Vanessa, Luiza, Amanda, Cleverton e William. À irmã que a graduação me deu, Tiele, por ajudar a manter calma nos caos da vida.

À esta universidade pública e gratuita que me proporcionou uma formação de qualidade e vivências importantes para que eu desempenhe meu trabalho de professora de linguagens. Que muitas outras pessoas possam acessá-la nas mesmas condições que eu tive o privilégio aproveitar.

À CNPq e à FAPERGS, instituições de fomento à pesquisa que me asseguraram a oportunidade de participar de grupos de estudos sem que eu precisasse me preocupar com questões financeiras. Estas instituições são pilares fundamentais da Educação em nosso país.

[...]
Lançaram a culpa na escravidão
Na ambição das próprias vítimas
E debitaram o racismo
Na nossa pobre conta.

Então,
Reservaram para nós
Os lugares mais sórdidos
As ocupações mais degradantes
Os papéis mais sujos
E nos disseram:
– Riam! Dançam! Toquem!
Cantem! Corram! Joguem!

E nós rimos, dançamos, tocamos
Cantamos, corremos, jogamos.

Agora, chega!
Nei Lopes

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar o romance *Um defeito de cor*, da escritora brasileira Ana Maria Gonçalves, sob a perspectiva da diáspora africana. Kehinde é a protagonista da narrativa e sua trajetória apresenta os percalços e as estratégias de resistência à escravização do povo negro no Brasil. Pretende-se refletir sobre os efeitos da diáspora no decorrer da vida de Kehinde, tanto no Brasil como no retorno à terra natal, mostrando que os saberes ancestrais são fundamentais para a manutenção da identidade no estrangeiro, convertendo-se em um alicerce da resistência ao regime escravista. Servirão de aporte teórico, entre outros, os estudos sobre identidade e diáspora de Stuart Hall, as reflexões sobre diáspora africana de José Rivair Macedo, e sobre cultura africana de Manuel Querino.

Palavras-chave: diáspora africana; identidade; ancestralidade; Ana Maria Gonçalves.

RESUMEN

El presente estudio tiene el objetivo de analizar la novela *Um defeito de cor* de la escritora brasileña Ana Maria Gonçalves bajo la perspectiva de la diáspora africana. Kehinde es la protagonista de la narrativa y su trayectoria presenta los problemas y las estrategias de resistencia a la esclavización del pueblo negro de Brasil. Se pretende reflexionar sobre los efectos de la diáspora en el curso de la vida de Kehinde en el extranjero y en su retorno a la terra natal. Se propone mostrar que los saberes ancestrales son fundamentales al mantenimiento de identidad en el extranjero. Además de esto, se convierte en un pilar de la resistencia al régimen esclavista. Se tomará como aporte teórico los estudios sobre identidad y diáspora de Stuart Hall; sobre diáspora africana, de José Rivair Macedo; y sobre cultura africana, de Manuel Querino.

Palabras-claves: diáspora africana; identidad; ancestralidad; Ana Maria Gonçalves.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 A MEMÓRIA DO NEGRO NA VOZ DE UMA MULHER	10
1.1 Onde estão as vozes negras da literatura?	10
1.2 Kehinde: uma voz coletiva	12
2 REPRESENTANDO A DIÁSPORA AFRICANA NA FICÇÃO	16
2.1 O povo negro sob nosso olhar	16
2.2 Travessia do Atlântico e a resistência às interdições	18
2.3 Quilombo em movimento: a luta é coletiva	25
3 RETORNO À TERRA NATAL	32
3.1 Reflexões sobre o retorno	32
3.2 Sonhos, lembranças e imaginário: motivações para o regresso	33
3.3 Kehinde africana, Luísa brasileira	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44

INTRODUÇÃO

A reconstrução da História é uma marca de muitas narrativas da Literatura Brasileira Contemporânea publicadas a partir do século XXI. É significativo o número de escritores que se reportam a um episódio histórico para situar ou, até mesmo, tematizar suas obras. Pode-se tomar os seguintes títulos como exemplo: *Rio Negro, 50* (2015), de Nei Lopes, que se remete à década de 1950 e apresenta um período em que o negro era protagonista da produção cultural brasileira; *Nihonjin* (2011), de Oscar Nakasato, que mostra o Brasil sob os olhos dos japoneses migrados durante o século XX; *Volto semana que vem* (2015), de Maria Regina Pilla, que retrata a ditadura militar instaurada em nosso país por meio da trajetória de uma militante porto-alegrense. Esses livros se diferenciam por suas temáticas, mas, de modo semelhante, lançam mão de dados ou situações reais e constroem, assim, um recorte da história do país a partir desses vestígios que tornam os romances verossímeis.

Levando em consideração a autoria, as motivações para este movimento são diversificadas e particulares, entretanto, no que concerne à Literatura Negro-brasileira (CUTI, 2010), se observa um propósito comum às produções literárias de escritores e escritoras negras. A obra desses autores é marcada pela representação do negro como protagonista, um sujeito com trajetória, identidade e memória. Essa marca não é comum por acaso, pois a atuação desses produtores de literatura revela-se atrelada ao movimento negro, portanto o fazer literário desses autores possui um objetivo especial, que Miriam Alves (2010, p. 46) explica ao refletir sobre literatura negra:

Uma boa parte dos autores arrolados no site da Literafro¹², da fase contemporânea da Literatura Afrobrasileira, principalmente após a década de 1970, tem em comum a atuação ou o contato com a efervescência das reivindicações e luta contra a discriminação racial encampada pelo que se acostumou chamar genericamente de Movimento Negro, ou MNU.

Nota-se, então, que a literatura funciona como uma ferramenta política para esses autores que visam a estabelecer um debate sobre as pautas étnico-raciais ao exibir o negro como o protagonista de suas obras. Nesse sentido, a reconstrução da História deixa de ser apenas uma forma de tematizar um dado período, pois se torna um suporte para uma produção literária que se propõe a dar visibilidade às questões referentes ao negro. Revisitar um período histórico é, deste modo, um alicerce desses escritores, que encontram na literatura um espaço

de manifestação política, como Ana Maria Gonçalves demonstra em *Um defeito de cor* (2006) ao reportar-se à escravização do povo negro sob a perspectiva do sujeito objetificado, abrindo espaço para quem foi impedido de falar.

Um defeito de cor é o segundo livro publicado por Ana Maria Gonçalves. Vencedor do Prêmio Casa de Las Américas, o romance se destaca pelo detalhamento da temática abordada. Ao reportar-se à História do povo negro no Brasil durante o século XIX, constrói uma narrativa que funciona como um registro desse período. A escritora explora a vida de uma figura histórica, Luísa Mahin, e, por seu intermédio, apresenta ao leitor aspectos da diáspora negra, como a recomposição da identidade, da religiosidade e da cultura africanas na terra do colonizador.

A leitura desse romance nos remete a um período da história em que o Brasil não era mais colônia de Portugal, no entanto apresentava colonialista no regime escravista. Apesar disso, este trabalho não se detém apenas ao recorte que reduz o negro a escravo. Na narrativa de Gonçalves, o negro é sujeito, o oposto de objeto em uma perspectiva maniqueísta. Um sujeito que faz história, que tem história, mesmo vivenciando a condição de cativo a que os negros foram submetidos. *Um defeito de cor* tem a África como ponto de partida. Abomé, Savalu e Uidá são territórios por onde Kehinde, a protagonista, se desloca com sua família, dessa forma o continente não é mais tratado como um espaço único. Nesse livro, a personagem principal é uma mulher com terra natal e identidade definidas, ou seja, apresenta-se a identidade do sujeito negro, interditada pela escravização de seus corpos durante o colonialismo.

Este estudo visa a refletir sobre os efeitos da diáspora no percurso de Kehinde, desde o afastamento da terra natal até seu retorno. Pretende-se realizar uma leitura de *Um defeito de cor* que apresente a memória, a identidade e a ancestralidade do povo negro, negadas pelo colonialismo, porém resistentes a ele. O estudo dessa narrativa é um abrir de portas. Abrir as portas da senzala e escutar o sujeito negro escravizado. É perceber que nosso pensamento, nossa subjetividade e nossos saberes não foram submissos à força da casa-grande.

O primeiro capítulo propõe um debate sobre a representatividade da mulher negra na literatura. Destaca-se *Um defeito de cor* como um objeto de estudo de relevância, uma vez que carrega a voz de duas mulheres negras, a autora e a protagonista. Neste capítulo, portanto, será realizada uma breve análise sobre a representação do povo negro por meio da figura de

uma mulher. A trajetória de Kehinde revela-se importante por muitos aspectos, e alguns serão apontados nessa parte com o propósito de reconhecer a ilustração da mulher negra, que resistiu e segue resistindo às opressões ilustradas pela narrativa. Esta sessão tomará como base teórica os estudos de Conceição Evaristo, sobre gênero, etnia e literatura negra; de Giovana Xavier, sobre a ausência de autoras negras em eventos literários; e de Grada Kilomba, sobre ferramentas da escravização e a produção de racismo.

O segundo capítulo funciona como um espaço de questionamento da narrativa histórica que trata o negro como escravo. Apresenta-se outra perspectiva que não considera a violência do cativo como submissão, mas sim como uma condição a qual os cativos resistiram. Esse é o caso de Kehinde, desta forma pretende-se observar como a experiência da diáspora interfere em sua vida. Esse momento tem como objetivo apontar as estratégias de resistência realizadas pela protagonista antes e depois do cativo. Servirão de base para este estudo, as teorias de Kabengele Munanga, sobre o legado africano do Brasil; de Stuart Hall, sobre a experiência diaspórica; de José Rivair Macedo, sobre diáspora negra; de Walter Calixto Ferreira, sobre as religiões de matriz africana; e de Manuel Querino, sobre culturas africanas.

O terceiro capítulo propõe-se a refletir sobre o retorno à terra natal. O regresso surge como um movimento tão difícil quanto a adaptação ao território estrangeiro. Serão analisadas as motivações para a travessia do Atlântico e os percalços enfrentados devido aos efeitos da diáspora. Esta parte se fundamentará nas pesquisas de Manuela Carneiro da Cunha, sobre os escravos libertos e o regresso a alguns países da África ocidental; de Stuart Hall, sobre as dificuldades do retorno à terra natal.

De olhos atentos à trajetória de Kehinde, traço este percurso para estudar a representação do negro na literatura brasileira contemporânea, a partir da experiência diaspórica. Este estudo é uma forma de combater o racismo na narrativa histórica que não valoriza a resistência do sujeito negro ao silenciamento da herança africana. *Um defeito de cor* nos revela algumas contribuições do povo negro para a história do Brasil

1 A MEMÓRIA DO NEGRO NA VOZ DE UMA MULHER

*Não me chame de preto bonito
Preto inteligente, preto educado
Só de pessoa importante
Baco Exu do Blues*

1.1 Onde estão as vozes negras da literatura?

Esse ainda é um questionamento necessário e seguirá sendo até que nos vejamos devidamente representados na cena literária. Essa pergunta não diz respeito apenas ao produto de um/a escritor/a, mas também à presença de autores(as) negros(as) em espaços de debate sobre literatura. Em 2016, a FLIP – maior evento sobre literatura no Brasil – foi alvo de críticas devido à ausência de escritoras negras em uma edição que se propunha a receber mais mulheres. Justificou-se o problema com a resposta de que elas não puderam comparecer. Resta-nos questionar: quantas escritoras foram convidadas? Não havia outras para convidar? Havia interesse na presença de escritoras negras?

Certamente não havia interesse, porque sabemos como é crescente o número de mulheres negras na literatura. Além disso, as edições posteriores do evento mostraram que as críticas foram ouvidas, pois essas autoras marcaram presença discutindo até mesmo essa pauta. Mesmo com a transformação após os julgamentos, a FLIP 2016 segue sendo um acontecimento interessante para refletir sobre a representatividade negra na literatura. É um tremendo engano dizer que não há escritores(as) negros(as) no Brasil, pois pesquisadores como Miriam Alves (2010), Cute (2010) e Eduardo de Assis (2011) têm realizado estudos que mostram como é vasta a produção desses autores. A FLIP 2016, então, mostrou o desinteresse de produtores culturais em debater a produção de mulheres negras, já que não trouxe um número significativo de representantes.

O silenciamento da mulher negra nos dias de hoje revela que ainda temos muito para modificar em termos de ocupação de espaço e representação. A ausência de mulheres negras no evento citado reproduziu a condição servil a que mulheres negras foram submetidas no passado, impedidas de falar. A carta aberta da historiadora Giovana Xavier (2016) à FLIP

contribui para a compreensão da gravidade de silenciar vozes negras femininas em espaços como essa feira:

Este silenciamento do nosso existir em uma feira que se reivindica cosmopolita, mas está mais para Arraiá da Branquitude, insere-se no passado-presente de escravidão, no qual a Mulher Negra é representada, vista e tratada como um corpo a ser dissecado. Um pedaço de carne que está no mundo para servir. Um objeto a ser estudado e narrado pelo outro branco.

Xavier reporta-se a uma representação facilmente encontrada em livros de autores não negros. Quando reivindicamos espaços de fala, queremos ver os nossos em evidência, falando sobre as nossas experiências a partir da nossa perspectiva, e isso não acontece de forma verossímil quando nossas vozes não estão impressas no texto. Obviamente que tomar a palavra para tratar de qualquer assunto é um exercício livre, no entanto a construção literária do sujeito negro a partir de escritores de mesma identidade não tem a carga estereotipada que a maioria dos autores brancos imprime em seus textos. Nesse sentido, a análise da obra considerando a autoria é fundamental, assim como Conceição Evaristo (2005, p. 6) pondera em relação à produção literária de escritoras negras:

Sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos da segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação. Surge a fala de um corpo que não é apenas *descrito*, mas antes de tudo *vivido*. A *escre (vivência)* das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra.

Escritora e Doutora em Literatura, Evaristo defende a voz do corpo vivido, a escrita autoral de mulheres negras sobre sua experiência. *Um defeito de cor* se impõe nesse espaço atendo a mulher negra como autora e protagonista. Além disso, a representação do negro se desenvolve na reconstituição da memória de uma mulher que viveu a condição de escravizada. Com isso, a narrativa tem algumas subversões de paradigmas literários: a primeira diz respeito à sua forma, a qual se aproxima de um romance épico. O romance expõe a trajetória de uma personagem que foi retirada de sua terra natal e conta seus feitos e peripécias até conseguir retornar. A segunda, por sua vez, se dá em razão do protagonismo do povo negro, pois o sujeito negro aparece de modo representativo nesta produção literária que dá visibilidade às suas experiências. Por fim: ao trazer a voz de uma mulher negra,

subverte-se a linha dessa literatura que exhibe o negro como alguém incapaz de falar, conforme explica Conceição Evaristo (2009, p. 22) ao dizer que os negros são vestidos com uma “roupagem estereotipada” em várias obras brasileiras nas quais “o sujeito negro surge destituído do dom da linguagem”.

1.2 Kehinde: uma voz coletiva

Um defeito de cor é o relato de Kehinde, mulher negra sobrevivente da experiência diaspórica do período colonial. As linhas dessa narrativa carregam a memória da protagonista desde a desterritorialização até a travessia de retorno; da condição de cativa à compra da carta de alforria; da imposição da fé católica ao encontro de formas de cultuar sua ancestralidade iorubá. O romance de Ana Maria Gonçalves é o registro da resistência e da resiliência de Kehinde e de muitas personagens que, na mesma condição, sentem na pele as dores da escravização sem desistir da ideia de que a vida poderia ser melhor.

Kehinde narra pela necessidade de falar. Ela registra sua trajetória com a finalidade de contar ao filho como foi sua vida até perdê-lo e como seguiu tentando encontrá-lo. Para ela, é preciso falar. A palavra é uma ferramenta vital para essa mulher que não desiste de encontrar seu filho e passa a vida enfrentando inúmeros percalços que dificultam sua busca. O mote de *Um defeito de cor* é a interdição de exercer a maternidade, um problema de comum às mulheres escravizadas. Um problema que ganha forma na palavra de Kehinde, que expressa toda a subjetividade negada aos corpos negros. Nesse romance, é a mulher negra quem fala.

É importante notar que, nessa narrativa, a mulher negra narra em um período em que sequer lhe era permitido falar. Pensar sobre essas mulheres durante o colonialismo é necessariamente imaginar a Escrava Anastácia, no registro de Jacques Arago, impedida de falar pela máscara. A estudiosa Grada Kilomba (2016, p. 171), ao refletir sobre as influências da escravização no racismo atualmente, afirma que “a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) ‘Outros(as)’”. Kehinde é o outro. É o escravizado a quem é negado o direito de assumir o controle sobre o próprio corpo.

Esse fato se apresenta de forma contundente após o estupro sofrido pela protagonista. Essa violência é determinante em sua trajetória, pois ela engravida. Ainda que em meio à dor

da violação de seu corpo, a gestação de um filho representa a continuidade da vida. Kehinde entende isso, ao mesmo tempo em que demonstra estar consciente em relação à paternidade do primogênito ao relatar que “Eu era quase feliz ao sentir o meu filho crescendo e se mexendo dentro de mim, e nessas horas tentava esquecer quem era o pai” (GONÇALVES, 2015, p.185). O esquecimento é uma saída para a realidade imposta, a vida que gera dentro de si não deixa de ser mais um objeto de posse. Sua consciência em relação a isso é nítida ao lembrar que: “Quando pensava no sinhô José Carlos, eu não conseguia imaginar que ele era o pai do meu filho, mas sim meu dono [...] e que também teria sido o dono do meu filho, se não tivesse morrido” (GONÇALVES, 2015, p.190).

Até esse ponto do romance, pode-se pensar que o percurso de Kehinde não destoava da representação de mulheres negras na literatura brasileira, já que se torna uma mãe sem direito sobre seu filho. Em seus estudos sobre gênero e etnia, Conceição Evaristo (2005, p. 3) afirma que mulheres negras ou são representadas como aquelas que “cuida[m] dos filhos dos brancos em detrimento dos seus”, ou “surgem como mulheres infecundas”. Kehinde não ocupa nenhuma dessas posições. Ainda que tenha gerado um filho sob o regime da máscara, sua gestação lhe apresenta como mãe. A forma como a personagem reage ao sentir uma vida dentro de si simboliza sua resistência à condição de objeto. A vida de Banjokô realça a necessidade de se ver livre do sistema colonial escravista. Deste modo, a trajetória de Kehinde revela a importância da formação de um núcleo familiar para as mulheres negras, pois, conforme observa Evaristo (2005, p. 4), “a família representou para a mulher negra uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência”.

Nesse sentido, a criação de um filho é fundamental para a protagonista. A partir do nascimento de Banjokô, outros desafios se impõem a Kehinde. Ela passa a preocupar-se com a sobrevivência de seu filho, e o primeiro cuidado que toma é em relação à ancestralidade, pois, ao saber que seu filho é um abiku, deseja “encontrar o mais depressa possível alguém que conhecesse os segredos do Ifá e pudesse perguntar sobre o trato do [seu] filho, para que ele fosse evitado a todo custo” (GONÇALVES, 2015, p. 188). Ou seja, mantê-los vivos é mais importante que a morte, mesmo diante do sistema escravista. Morrer naquele ponto era permanecer na condição de subserviência. Viver é uma oportunidade para modificá-la.

O interesse da sinhá por Banjokô e sua implicância com Kehinde também são fatores determinantes em seu percurso. A relação entre as duas torna-se insustentável e afastar-se da

casa da sinhá é uma solução para o problema. Essa situação é favorável para Kehinde, que vê uma chance de comprar sua liberdade: “Para mim foi uma boa solução, pois sabia que na rua teria possibilidade de ganhar dinheiro para comprar a minha liberdade e a do meu filho” (GONÇALVES, 2015, p. 240). Na condição de escrava de ganho, Kehinde apresenta a realidade da mulher negra, uma realidade muito diferente do imaginário frágil que se cria para as mulheres de modo geral. Esse imaginário não considera a trajetória da mulher negra, de acordo com a reflexão de Evaristo (2005, p. 4):

As mulheres negras não precisaram repetir o discurso da necessidade de romper com a prisão do lar e do direito ao trabalho, pois elas sempre trabalharam desde a escravidão, inclusive nas ruas, como as escravas de ganho. E com a Abolição confirmaram o papel de provedoras material e espiritual da comunidade afrodescendente [...]. Nesse momento, a mulher negra, se valendo de uma herança religiosa africana produz seus modos de sobrevivência [...].

Ao ocupar o espaço da rua, Kehinde rompe com alguns paradigmas coloniais para a mulher negra e, de modo geral, para o negro. Ela deixa de trabalhar para servir sua sinhá, mesmo que tenha de pagá-la para isso, e passa a dedicar-se a si mesma e a seu filho. Essa ruptura tem início ainda na casa-grande, quando acompanha a sinhazinha em aulas, e demonstra interesse e facilidade maiores para o aprendizado. O conhecimento sobre leitura e escrita é fundamental quando se torna escrava de ganho, pois obtém sucesso em tratados de vendas se passando por sua sinhá, utilizando da escrita para representá-la.

A subjetividade de Kehinde é também um dos fatores que a faz romper com esses paradigmas. A relação de confiança que estabelece com os orixás contribui para que consiga sua liberdade. A manutenção de sua ancestralidade, realizada por meio dos rituais que mantém, como carregar consigo a imagem de Oxum, possibilita a compra de sua carta em um momento em que já estava se resignando, mesmo tendo trabalho muito para conseguir dinheiro. É de sua imagem de Oxum que, literalmente, sai o ouro com o qual compra sua carta de alforria e a de seu filho.

Ao tornar-se livre, Kehinde novamente engravida, mas agora na condição de liberta. É nesse contexto que constrói seu primeiro negócio, uma padaria. O comércio recebe o nome de “Saudades de Lisboa”, um rastro da relação afetiva que tinha com Alberto – o português com quem tem um relacionamento e abre a padaria em sociedade. Isso se repete em seu retorno à África, pois abre um negócio no ramo de construção com seu segundo companheiro, John. Esses acontecimentos evidenciam a atuação da protagonista em esferas que estavam

destinadas aos homens. Kehinde é uma mulher negra a quem uma relação conjugal nada garante, por conseguinte busca meios de sustentar a si e a sua família.

Kehinde é uma voz coletiva. Ela é uma representação da mulher negra em um período em que lhe era negado o acesso à palavra e o domínio sobre seu próprio corpo. O romance de Ana Maria Gonçalves é uma espécie de épico sobre a escravização do povo negro. Uma leitura da trajetória desse povo na voz de uma mulher negra. Nessa versão literária da História, é Kehinde quem narra os feitos e peripécias do negro em busca da liberdade. Portanto, o protagonismo do negro acontece por meio da representação da figura da mulher, negra e mãe que toma a palavra para contar a memória de sua vida ao filho perdido.

Kehinde é uma pessoa importante.

2 REPRESENTANDO A DIÁSPORA AFRICANA NA FICÇÃO

2.1 O povo negro sob nosso olhar

*“Mas não basta pra ser livre
Ser forte, aguerrido e bravo
Povo que não tem virtude
Acaba por ser escravo”*
Francisco Pinto da Fontoura

*“Quem cede a vez não quer vitória
Somos herança da memória
Temos a cor da noite
Filhos de todo açoite
Fato real de nossa história”*
Jorge Aragão

*“Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
[...]
Achar que essas mazelas me definem, é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir”*
Emicida

A escravização do povo negro faz parte da História do Brasil. As atrocidades sofridas por esses povos e seus descendentes não é novidade para ninguém. Durante três séculos, portugueses e brasileiros exploraram a mão de obra desses sujeitos sem remuneração e em circunstâncias de extrema precariedade. Denominaram de escravo indivíduos retirados de sua terra natal, submetidos à condição de objeto de trabalho, e, assim, destituídos de humanidade, como se houvesse tido escolha. Reduziram-se sujeitos à subserviência dos detentores do poder econômico e interessados no desenvolvimento das grandes metrópoles europeias e suas colônias. Até pouco tempo atrás, essa narrativa somente era contada pelos que ocuparam a posição de poder. Passados cerca de 130 anos da abolição da escravidão em nosso país, ainda é tempo de contar essa história sob a perspectiva do negro.

Um hino é um instrumento identitário. O hino do Rio Grande do Sul é um registro interessante para estudar a presença do povo negro na História do Brasil, ou melhor, para perceber como é considerada sua participação na construção dessa narrativa. Os versos “povo que não tem virtude / acaba por ser escravo” ignoram os fatos históricos que motivaram a escravização de africanos e de seus descendentes brasileiros. Omitem a importante

contribuição desses indivíduos no processo de formação do estado em questão e em nosso país. E, sobretudo, reduzem os negros à condição de escravo, como se fôssemos desprovidos de identidade, de cultura e de valores autênticos. Nossos antepassados não foram escravos pela ausência de aptidão para realizarem seus objetivos, foram escravizados pelo indeferimento de suas virtudes. A exaltação do negro como objeto de trabalho menospreza as demais vivências pelas quais se fizeram livres. É necessário modificar a perspectiva da narrativa histórica em prol de uma história que enalteça o percurso do povo negro no Brasil.

Nessa linha de pensamento, *Um defeito de cor* se impõe de forma significativa. A narrativa reporta-se à captura de nativos do continente africano, seu transporte até o Brasil em navios tumbeiros e sua venda como mercadoria. Essas são algumas das etapas do tráfico internacional de cativos. Foi por intermédio desse comércio que corpos negros foram desumanizados, reduzidos a condição de objeto para o desenvolvimento econômico de países europeus durante o colonialismo. Em *Origens africanas do Brasil contemporâneo* (2009, p. 80), o antropólogo Kabengele Munanga declara que “o tráfico negreiro é considerado por sua amplitude e duração uma das maiores tragédias da história da humanidade”. Essa parte da história não pode permanecer apenas como um episódio trágico do qual africanos, europeus e brasileiros se envergonham, conforme revela Munanga (2009, p. 80). Diante disso, atrocidades do cativo tornam-se relevantes para a valorização da trajetória de resistência do povo negro no Brasil.

Ainda que seja necessário apontar a violência sobre os corpos negros no período colonial, não se pode destacar apenas isso. Preocupar-se somente com os efeitos da crueldade é reduzir a luta pela liberdade à dor e ao sofrimento gerados, e fazê-lo não contribui para a formação de uma história que apresente a resistência do povo negro, uma narrativa em que o negro também é protagonista; uma história que destaque devidamente a resistência e a sobrevivência a um sistema de exploração de corpos fundamentado por uma ideologia racista, que matou milhares de corpos negros por defender uma concepção de hierarquia racial que põe o negro como inferior. Nesse sentido, *Um defeito de cor* assume um papel imprescindível na construção de uma nova perspectiva da história do negro em nosso país.

O texto de Ana Maria Gonçalves põe o negro como protagonista durante o século XIX, mesmo que, inicialmente, na condição de trabalhador escravizado. Ao apresentar o percurso de uma personagem desde sua captura e retirada da terra natal até a retomada de uma

vida livre e sua reconstrução, Gonçalves rompe com o paradigma que representa o sujeito negro como submisso. Uma nova leitura é mostrada a fim de perceber a trajetória do negro sob a perspectiva da diáspora e não do cativo.

2.2 A travessia do Atlântico e a resistência às interdições

Analisar *Um defeito de cor* a partir da diáspora africana é uma tarefa delicada, uma vez que o romance é um relato em primeira pessoa. Sabe-se que a experiência diaspórica é coletiva por excelência, e isso se apresenta na narrativa à medida que a protagonista lança mão da vivência de outras personagens para contar sua própria história. A exemplo disso, há a justificativa sobre as informações acerca da revolta dos malês: “Algumas das coisas que vou contar a partir de agora fiquei sabendo mais tarde, juntando pedaços que as pessoas me contavam sobre o que tinham ficado sabendo, ou de que tinham participado” (GONÇALVES, 2015, p. 523). Portanto, o relato de Kehinde é pessoal, mas se constrói com diferentes perspectivas sobre a vivência diaspórica.

A cronologia do romance é linear, ou seja, acompanha a trajetória de Kehinde desde seu nascimento até suas últimas expectativas referentes à vida. Narrar dessa maneira é uma escolha, pois Kehinde deseja contar sua vida a seu filho. Para que nenhuma lembrança escape ao relato, ela revela os acontecimentos de acordo com a ordem em que acontecem no tempo, conforme explica ao filho: “Mas preciso contar para continuar seguindo a ordem dos acontecimentos, pois isso me ajuda a lembrar de todos os detalhes da nossa história” (GONÇALVES, 2015, p.431).

Ao rememorar os deslocamentos realizados em territórios africanos, ela desenvolve uma história para as cidades de Abomé, Savalu e Uidá, em África, a partir do que observa nos locais, além da memória sobre as vidas da mãe e da avó. Nesses territórios, os processos migratórios são decorrentes de conflitos étnicos, que não impedem sua família de se estabelecer de acordo com as condições locais. O capítulo intitulado “A captura” traz a lembrança do modo como se iniciou a ruptura com esses territórios. Visto que, termo utilizado carrega sentidos reveladores sobre seu futuro a partir dessa situação. Capturar é o mesmo que prender, tomar e apreender. Essas ações foram executadas no tráfico internacional de cativos.

Primeiramente a personagem acredita que iria para o estrangeiro como presente, já que o guarda havia dito para “cuidarem muito bem de nós duas porque éramos ibêjis, para presente” (GONÇALVES, 2015, p. 38). Apoiada nos fundamentos ancestrais, Kehinde sabe-se alguém especial, mas, para o algoz colonizador, não há motivo que o faça respeitar seu corpo, tampouco sua ancestralidade. À medida que escuta diferentes razões para a ida ao estrangeiro e observa o espaço onde estão, Kehinde se dá conta de que estão em um cativeiro e resigna-se diante da opinião de uma das mulheres de quem se aproxima: “Àquela altura eu já achava que a Tanisha estava certa, que éramos mesmo prisioneiros e que seríamos trocados por mercadorias do estrangeiro” (GONÇALVES, 2015, p. 41).

A protagonista preocupa-se em saber “onde ficava o estrangeiro” (GONÇALVES, 2015, p. 38). Ela se demonstra consciente em relação à retirada da terra natal, onde deixaria sua avó e toda a vida recentemente estabelecida em Uidá. O relato de Kehinde é sobre o deslocamento forçado de povos africanos para o Brasil. Esse movimento provocado pelo tráfico humano configura o que se chama de diáspora africana ou diáspora negra. O pesquisador de História da África José Rivair Macedo (2016, p. 42) explica que “Em todos os casos, a expressão encontra-se vinculada à consciência da perda de um lugar de origem, associada a uma necessária reestruturação do sentido primeiro da existência social em novos termos, aqueles impostos pela mudança de território e ambiente cultural”.

Se a atitude do colonizador é capturar, ao cativo resta romper. Obrigatoriamente afastar-se de suas origens: da terra natal, da ancestralidade e do direito básico de autonomia sobre seu corpo. Kehinde torna-se propriedade de alguém que pretende apagar seu pertencimento étnico. Durante a viagem para o território estrangeiro, a personagem tem uma tomada de consciência após a morte de sua irmã e de sua avó, porque sente seu não pertencimento àquele espaço antes mesmo de chegar: “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). O sentimento de solidão prevalece sobre o fato de estar cercada de pessoas. O desconforto da escuridão do navio tumbeiro, naquele momento, era menor que o sentimento de perda. Não se trata de abandono, trata-se da imposição de uma ruptura de elos que contribuem para sua consciência identitária.

A apresentação da personagem contribui para a compreensão desses elos. A protagonista fala de si levando em consideração aspectos como o lugar onde nasceu, seus familiares e sua ancestralidade iorubá, aspectos que se presentificam em seu nome, que reforça os sentidos de sua ancestralidade relacionada aos territórios africanos. Esses elementos são fontes de definição de quem é Kehinde. Além disso, discorrer sobre si é também falar sobre os seus, e os motivos pelos quais vivem. Nota-se isso neste momento, realizado a partir da razão para cada existência, como se pode perceber no primeiro parágrafo da narrativa:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil oitocentos e dez. [...] O meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji, e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo. Antes tinha nascido o meu irmão Kokumo, e o nome dele significava "não morrerás mais, os deuses te segurarão". O Kokumo era um abiku, como a minha mãe. O nome dela, Dúróorílke, era o mesmo que "fica, tu serás mimada". A minha avó Dúrójaiyé tinha esse nome porque também era uma abiku, e o nome dela pedia "fica para gozar a vida, nós imploramos". (GONÇALVES, 2015, p. 19)

A ancestralidade de Kehinde é iorubá assim como a de seus familiares. Eles relacionam-se tanto pelas origens ancestrais como pelo vínculo sanguíneo, e os deuses são os responsáveis por seus destinos. Sua cosmovisão é fundamental para compreender identidade e pertencimento. São as entidades iorubás que cumprem a tarefa de escolher o destino de sua família. Isso é revelado pelo discurso da protagonista quando ela explica que “a vida corria paralela ao destino” (GONÇALVES, 2015, p. 19) até esse momento de sua vida. A identidade da personagem está diretamente ligada a de seus familiares, portanto o estado no qual se encontra, mais tarde, no navio, transcende o simples fato de sentir-se sozinha. Essa solidão remete ao deslocamento: uma travessia imposta, sem informação sobre o destino, diante da imensidão do oceano, que menos ainda pode lhe dizer o que ela seria.

A tentativa de ruptura da ancestralidade ocorre antes da travessia, quando a protagonista passa por uma espécie de batismo que se inicia em Uidá e termina no Brasil. A resistência de Kehinde, no entanto, teve mais êxito que o projeto de catequização. Embora, posteriormente, ela assumo o nome português, Luísa, rejeita a identidade por este assimilada, e sua fuga ao batizado na Ilha dos Frades manifesta essa rejeição. A personagem entende que a adoção de um novo nome implica em abdicar de sua identidade iorubá. Kehinde sabe que

não pode se afastar de seu nome, pois faz parte das recomendações recebidas de sua avó ao longo da travessia do atlântico:

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, 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. (GONÇALVES, 2015, p. 61)

Kehinde compreende a necessidade de se lembrar das origens e de cuidar de sua herança. Seu legado é a ancestralidade, ou seja, vivificar a tradição para não perder de vista sua própria identidade relacionada à terra natal. Assim, a manutenção da ancestralidade representa uma forma de resistência às imposições dos colonizadores. A avó traça o destino da neta deixando os saberes ancestrais aos seus cuidados, como uma espécie de herança familiar: preservar o elo com o território africano. A anciã transfere à neta a tradição de manter vivo tudo o que não se pode esquecer, e isto inclui a vida de Kehinde. Por ser a única sobrevivente entre os seus, a protagonista é quem pode tornar viva a memória daqueles que vieram antes e os saberes por eles carregados. As reflexões de Stuart Hall (2003, p. 29) contribuem para o entendimento do sentido de tradição na experiência diaspórica:

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”.

De acordo com o estudioso, a identidade cultural é fruto da relação entre passado, presente e futuro. Kehinde relaciona os três tempos de duas formas. A primeira razão está na motivação da própria narrativa, uma vez que seu relato tem como propósito transmitir ao filho sua história de vida, além dos saberes ancestrais, conforme lhe explica depois de contar seu aprendizado com as entidades cultuadas pela avó: “eu tinha certeza de que precisava saber de muitas coisas que minha avó não teve tempo de contar e que eu deveria passar adiante” (GONÇALVES, 2015, p. 581). O filho representa o futuro, assim como os saberes ancestrais, o passado, logo, transmitir-lhe a tradição é relacionar esses dois tempos.

O segundo motivo se deve ao fato de que Kehide é o presente que se relaciona ao passado por meio da subversão da ordem de cultuar a religiosidade do colonizador. Ela

reconhece a necessidade de manter a tradição e a realiza aproximando-se de Nega Florinda, que lhe presenteia com as estátuas de seus orixás, Ibêjis, Xangô, e Nanã; e frequentando o terreiro do Baba Ogumfiditimi, onde pratica os rituais de ancestralidade iorubá. Esses costumes possibilitam a manutenção de sua identidade étnica, mesmo que em contato e subordinada à cultura local.

Orixás, África e o meio ambiente são alguns dos elementos referidos pela avó. Esses elementos são considerados fundamentais nas religiões de matriz africana. Nessa lógica, o continente em questão deixa de ser apenas um espaço físico, pois se torna um ponto de referência dos saberes transmitidos pelos ancestrais. África comporta todos os sentidos de existência em si. Essa concepção forma parte do conceito de diáspora negra. Ao refletir sobre esse movimento, Macedo (2016, p. 24) relaciona-o com duas circunstâncias, “perda e desterritorialização”, explicando que “África deixa de ser uma experiência palpável para ser uma referência identitária, a matriz de onde proveio sua secular resistência sócio-cultural”.

O encontro com Agontimé ou Maria Mineira Naê explora a noção de ancestralidade e seus sentidos. Assim como Dúrójaiyé, Agontimé era uma das sacerdotisas do culto a Dan e, por isso, identifica Kehinde: “fiquei surpresa quando a Agontimé me reconheceu como descendente de alguém que conhecia. Quando falei da minha avó e da sua morte, ela saudou em mim o vodum da minha avó e disse que eu tinha o sangue de uma grande mulher [...]” (GONÇALVES, 2015, p. 134). O reconhecimento se dá por intermédio da ancestralidade, porque é o vodum da avó que a torna reconhecível. Percebe-se, portanto, que o corpo de Kehinde representa aqueles que vieram antes, pois carrega entidades ancestrais para além da memória.

As reflexões de Walter Calixto Ferreira (1997), em seu livro *Agô-iê, vamos falar de Orishás?*, revelam como ocorreu a construção das religiões de matriz africana no Brasil. Ele reitera o fato de que foram os ancestrais africanos que transportaram a cosmovisão iorubá e a tornaram seu ar, seu sangue e sua vida (FERREIRA, 1997, p. 27), três palavras que ganham concretude na trajetória de Kehinde, que se anima com a declaração de Agontimé: “se [ela] tinha sobrevivido era porque havia uma importante missão a cumprir” (GONÇALVES, 2015, p. 83). O encontro com a sacerdotisa estimula Kehinde a pensar em um futuro diferente, não apenas para si, mas também para os seus, pois, inclusive, mostra-se disposta a ajudá-los: “A história da Agontimé fez com que eu tivesse certeza de que a minha situação não

permaneceria para sempre como estava, que eu ainda seria liberta e ajudaria o meu povo” (GONÇALVES, 2015, p. 135).

A travessia do Atlântico põe em risco a herança de Kehinde. Ela, no entanto, provida de sua ancestralidade, recusa a cosmovisão imposta pelos colonizadores desde o primeiro contato. A personagem foge do ritual de batismo em sua chegada à colônia portuguesa. Não há outra escapatória senão pelo mar. Recorda-se, então, de Yemanjá, e pede-lhe que “[a] protegesse, que [a] levasse até a terra” (GONÇALVES, 2015, p. 63).

É significativo o modo como Kehinde escapa do destino imposto, já que opta por pular no mar sem ao menos saber nadar. Como se não houvesse outra saída, a personagem se banha nas águas salgadas e escolhe manter sua ancestralidade iorubá. Ela sabe que o ritual inclui a imposição de um nome português, que colocaria em jogo aquele determinado por suas ancestrais: “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). A consciência da personagem sobre a necessidade de cuidar de seu nome é fundamental nessa situação, pois relembra “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” (GONÇALVES, 2015, p. 63).

A fuga remete à cerimônia do batismo. Se o ritual cristão é banhar-se com águas católicas, Kehinde banha-se em águas de Yemanjá, estreitando seu elo com os orixás. Assim como o gesto do batismo reitera o sistema colonizador, o mergulho da personagem fortalece seu vínculo com a ancestralidade iorubá. Yemanjá representa o mar, bem como todo orixá se presentifica em fenômenos naturais, conforme revela Ferreira (1997, p. 36): “Os Orishás eram divindades espirituais, que representavam todos os elementos naturais, como: o sol, a lua, o fogo, as águas, o mar, os rios, a mata, etc...”. A protagonista prefere as águas do mar à identidade religiosa imposta pelo colonizador. Kehinde resiste por meio do banho em águas de Yemanjá, por onde navegou até chegar à terra estrangeira. Banha-se no Atlântico entre o berço africano, do qual foi arrancada, e a senzala colonizadora, para onde é lançada.

Outro aspecto marcante da travessia é a representação do porão do navio. Essa noção contribui para a análise do sentimento de solidão. Nesse lugar, a protagonista vivencia também as angústias dos diferentes povos. As saudações possibilitam identificar as etnias e suas respectivas regiões, o que é percebido pela avó que “coment[a] que, pelas saudações, ali

deviam estar jejes, fons, hauçás, igbos, fulanis, maís, popos, tapas, achantis e egbás, além de outros povos que não conhecia” (GONÇALVES, 2015, p. 48). Uma “babel africana” (QUERINO, 1955, p. 38) é transportada nesse porão como se fosse mercadoria. A mistura de diferentes etnias não se dá por acaso. Dificulta-se a comunicação de modo a impor o estabelecimento de uma linguagem, ou seja, torna-se inviável utilizar a língua materna a fim de impor a língua do colonizador. A inviabilidade de comunicação entre as pessoas de diferentes tribos instaura o silêncio: ausência da voz de quem foi silenciado.

O silêncio termina na terra estrangeira, onde são obrigados a falar a língua local. Manuel Querino, estudioso da inserção dos grupos africanos da colônia portuguesa na América, cunhou o termo “babel africana” para referir-se ao estabelecimento das diferentes etnias africanas no Brasil. Em *A raça africana no Brasil*, Querino (1955) explica que a aquisição da língua portuguesa ocorreu naturalmente no cotidiano, portanto a necessidade de fazer-se entender acarretou no uso espontâneo desta língua. *Um defeito de cor* revela o modo como a imposição da língua portuguesa também integrou o processo de ruptura. Ao chegar à casa do homem por quem é comprada, Esméria, uma das empregadas, avisa-lhe “em iorubá que [ela] tinha que aprender logo o português, pois o sinhô José Carlos não permitia que se falassem línguas de pretos em suas terras” (GONÇALVES, 2015, p. 74). Assim, encontrar-se na condição de cativa põe fim ao silêncio, pois é obrigatório falar a língua do colonizador.

Deslocamento, batismo e aquisição da língua portuguesa constituem o processo de ruptura com a terra natal. A ida para o estrangeiro não é uma escolha, é uma imposição. Por meio da metáfora do carneiro, Kehinde revela sua preocupação com o que se tornaria na terra estrangeira. Tornar-se “carneiro de branco” remete à condição a qual os povos negros foram submetidos. Objetificados: reduzidos a instrumento de trabalho. Apesar disso, a protagonista acredita que seu destino seria diferente, uma vez que é uma ibêji. Esse pensamento é uma espécie de desejo e, de certa forma, se realiza, porque é comprada para fazer companhia à filha de seu dono, possuindo uma função diferente daquela que é executada pelos demais. No entanto, isso não modifica sua condição, pois serve somente de brinquedo para sinhazinha Maria Clara.

Pouco a pouco, Kehinde compreende que havia se tornado um objeto. A protagonista é acolhida por Esméria, que é quem lhe explica que havia se tornado “alguém por quem o dono tinha pagado a quantia que achava justa e que lhe dava o direito de ter o escravo trabalhando

pelo resto da vida, ou até que ele pudesse pagar pela liberdade que tinha antes de ser comprado” (GONÇALVES, 2015, p. 75). Essa explicação refere-se à condição de cativo a que foram submetidos os povos africanos e seus descendentes durante o período colonial. O antropólogo Munanga (2009, p. 80) define a expressão comumente utilizada da seguinte forma: “Em termos de direito, o escravo é visto como objeto de propriedade, logo, alienável e submisso a seu proprietário”. Desta forma, o estrangeiro, especificamente a casa-grande, torna-se o lugar do cativo, popularmente conhecido sob o termo de escravidão.

2.3 Quilombo em movimento: a luta é coletiva

A terra do colonizador é lugar de imposição, porém Kehinde não se resigna. Ela apresenta meios de resistir ao sistema escravista. Entre as imposições coloniais e as atuações de resistência, está o ponto de partida do recomeço, ou melhor, a recomposição da vida que tinha em África. É aos domingos – único dia em que é permitido descansar – que Kehinde começa a projetar uma vida livre ao lado dos seus. Em meio aos amigos, em momentos recreativos, surgem os planos para o recomeço: “Fumamos liamba, comemos banana assada e bebemos cachaça, fazendo plano para quando fôssemos livres” (GONÇALVES, 2015, p. 158). A construção de vínculos sociais proporciona o desenvolvimento de espaços de organização coletiva para a luta pela liberdade, além de construir redes de amparo. Isso revela outra faceta da diáspora africana que, de acordo com Macedo (2016, p. 24),

embora vinculada a uma grande “injustiça histórica”, a um “crime contra a humanidade”, a diáspora não significou algo apenas negativo para os africanos e seus descendentes, muito menos fator de desestruturação a longo prazo. Ao contrário, forçou o aparecimento de dispositivos que permitiram aos trabalhadores escravizados e desenraizados sua reconstituição identitária em outros contextos, criando circuitos comunicativos e uma nova topografia de relacionamentos assentados em outras referências que não o território ou o Estado-Nação, mas eficazes o suficiente para redefinir seus rumos e suas estratégias sociais como sujeitos.

Kehinde não sucumbe às determinações do feitor de escravos e isso se manifesta nas formas como consegue reproduzir os saberes transportados do continente africano. Em uma espécie de quilombo em movimento, a protagonista articula-se com pessoas influentes nos rumos de sua vida, assim como foram seus familiares. Essas articulações promovem muitas conquistas individuais e coletivas. Mesmo que Kehinde não se integre a um quilombo, ao

longo de sua vida no Brasil constrói relações que funcionam como se fossem um, tal como descreve Jacinto – negro amparado na casa onde ela prepara os *cookies*: “Importantes eram as amizades feitas nos quilombos, onde todos formavam uma grande família que continuava se ajudando, independentemente do local” (GONÇALVES, 2015, p. 282).

A senzala, por exemplo, é um desses espaços onde faz amizades, além de cultuar sua ancestralidade. É nela onde se situa o primeiro altar africano. Nesse lugar, Kehinde se surpreende ao descobrir que todos mantinham suas entidades guardadas sob a terra, rente à parede que sustentava o teto: “[...] descobri como os pretos guardavam os seus santos, escondidos dos olhos dos brancos, e que todas aquelas paredes já deviam estar apoiadas em quase nada.” (GONÇALVES, 2015, p. 90). Sob outra perspectiva, eram as entidades iorubás que sustentavam as paredes. A ancestralidade ampara os cativos e lhes garante a esperança de um futuro diferente.

De fato não permanece cativa, pois se torna livre gradativamente, à medida que ocupa outros espaços que não os impostos. Passada a morte do senhor de escravos, a ida para São Salvador e o nascimento de Banjokô, as implicâncias da sinhá se fazem recorrentes, gerando muitos conflitos com Kehinde. A forma que ela encontra para afastar a protagonista de seu filho e da casa é colocá-la como escrava de ganho. Essa situação acaba sendo favorável à protagonista, pois a aproxima da liberdade, uma vez que tal condição possibilita que trabalhe e produza lucro para si, além de pagar a devida quantia solicitada pela sinhá Ana Felipa. A decisão não surge da parte dela, é sugerida por Esméria. Isso demonstra como é construído o quilombo em movimento de Kehinde, pois a mulher cumpre uma importante tarefa em sua vida. Justamente por isso ela

[...] reconhecia que a Esméria sabia muito bem o que estava fazendo, por me conhecer melhor do que ninguém e não ter sugerido o meu afastamento dos trabalhos da casa só por causa do conflito com a sinhá, mas também por saber que na rua eu teria mais chances de conseguir a liberdade e de viver a vida que eu sempre quis viver. (GONÇALVES, 2015, p. 246)

A protagonista vai às ruas em busca do que comercializar. Em meio à pesquisa, ela depara-se com José da Costa, homem com quem havia trabalhado na casa dos Clegg. Vê-lo foi o suficiente para recordar-se de que havia aprendido a receita de *cookies* na residência dos ingleses. Desse encontro, Kehinde obtém a ideia do que vender sem prejudicar nenhuma quitanda. Esse foi um cuidado tomado ao ocupar o espaço de comércio na rua, visto que essas

vendas eram realizadas, na maioria das vezes, por mulheres negras em condições semelhantes a sua: “Os cookies eram gostosos, fáceis de fazer, e eu não estaria tirando a freguesia de ninguém, já que ninguém vendia cookies pelas ruas, e nem eram muitas as pessoas que sabiam fazê-los, o que aumentava a possibilidade de ter mais fregueses” (GONÇALVES, 2015, p. 247).

A passagem pela casa dos ingleses rendeu alguns frutos a Kehinde. Além da ideia de vender os *cookies*, é usando a língua inglesa – aprendida na casa dos Clegg – que obtém êxito em seu comércio. A apropriação da linguagem do colonizador converte-se em uma estratégia para seu sucesso. Essa linguagem não se dá apenas em relação ao uso do idioma estrangeiro, mas também na perspicácia de utilizar o termo “nós” para que imaginassem que sua produção tinha uma sinhá como autora: “Eu então falei que nós, e salientei o ‘nós’ para que ele pensasse que havia mesmo alguma sinhá por trás daquela minha atitude, que nós na verdade não estávamos procurando cookies para comprar, mas sim quem aceitasse vendê-los” (GONÇALVES, 2015, p. 273). É usando a língua e a linguagem do colonizador que Kehinde encontra oportunidades que lhe gerassem lucro, mostrando que as vivências de cativoiro promoveram formas de auto sustentar-se.

Isso mostra que, na diáspora, nada se perde, tudo se transforma ou se organiza de acordo com as situações. Mesmo que não tivesse dúvida da qualidade dos biscoitos, agisse de forma consciente em relação à escolha do uso da língua inglesa e fizesse menção a uma sinhá inexistente, Kehinde atribuiu a encomenda da loja de produtos estrangeiros aos rituais de ancestralidades, pois

Acredit[a] que o Baba Ogumfiditymi fez imediatamente o trabalho para abrir meus caminhos, porque [...] resolvi ir até o mercado de importados para ver se o dono já tinha uma resposta. Foi ele mesmo quem me atendeu, parabenizando a minha sinhá porque os cookies eram muito bons [...] e quer[ia] fazer algumas encomendas [...] (GONÇAVES, 2015, p. 274).

Nota-se que mesmo utilizando os conhecimentos adquiridos na diáspora, a personagem não deixa de se apoiar nos saberes ancestrais, conferindo a estes o sucesso obtido.

O lugar onde produz os *cookies* revela-se duplamente importante. A casa do padre Heinz também é uma extensão de seu quilombo. Nesse espaço, ela produz os biscoitos e, entre uma fornada e outra, desenvolve o hábito da leitura. O padre possui uma biblioteca em casa que a impressiona por sua grandeza. Esse lugar promove diálogos sobre leitura, que a

estimulam a adquirir o costume de ler. A protagonista torna-se uma leitora após o livre acesso à biblioteca concedido pelo padre: “Disse que eu poderia ficar à vontade para pegar o que quisesse, que até mesmo poderia levar para casa e devolver quando terminasse de ler” (GONÇALVES, 2015, p. 278). Heinz abre as portas de sua casa por meio das quais Kehinde alcança os horizontes dos livros nos intervalos da produção de biscoitos ingleses.

Espaços de acolhimento como esse possuem um papel marcante na vida da personagem. A produção de *cookies*, por exemplo, estimula a possibilidade da compra da liberdade. É através do próprio trabalho que ela imagina que compraria sua carta de alforria frente à ida da sinhá para São Sebastião do Rio de Janeiro, entretanto a sinhá solicita uma avaliação de Kehinde para saber seu valor e todas as habilidades de Kehinde são consideradas. Isto estabelece a inviabilidade da ideia inicial. Nessa situação, as redes de apoio tornam-se fundamentais, pois a personagem desanima ao se deparar com o fato de que não conseguiria pagar por sua carta, e seus amigos começam uma mobilização para acumular dinheiro. É justamente o gesto deles que causa seu bem-estar diante da situação: “Fiquei mais uma noite em claro pensando em como conseguir mais dinheiro, mas me sentindo um pouco melhor, alentada pela solidariedade e o carinho daqueles amigos que estavam se mobilizando para me ajudar” (GONÇALVES, 2015, p. 330).

Ainda que seus amigos não meçam esforços para auxiliá-la na compra da carta de alforria, as propostas que oferecem são insuficientes. Novamente é a ancestralidade que a salva, pois é literalmente do ouro de Oxum que ela consegue dinheiro para adquirir sua liberdade: “Quando fui pegar a Oxum, olhei o chão ao meu redor e ele estava coberto com um pó dourado que tinha caído de dentro da estátua de madeira” (GONÇALVES, 2015, p. 343). A orixá de cabeça de Kehinde havia sido um presente de Agontimé. Isso revela a potência da rede de apoio que se forma na diáspora, pois bastou apenas um encontro para muitas conquistas: a estátua de Oxum, que possibilita a aproximação com sua ancestralidade; a garantia de que não viveria em cativeiro para o resto da vida; e o dinheiro necessário para que adquirisse a sua liberdade e a do filho.

Uma das propostas para a compra de sua carta é feita por Fatumbi, um amigo “muçurumim” (GONÇALVES, 2015, p. 32). Ele propõe-lhe o convertimento a sua religião, assim teria acesso ao dinheiro por eles arrecadado, com vistas a comprar a carta de alforria daqueles que compunham seu grupo. Nessa situação, assim como nas demais, a tradição de

Kehinde prevalece, pois ela declina da proposta mesmo diante da necessidade de aceitá-la, porque ela “achava que seria uma traição à [sua] avó” (GONÇALVES, 2015, p. 336). Ainda que em situações de extrema necessidade, sua ancestralidade não é posta de lado, tampouco se desfazem os laços construídos na diáspora.

O vínculo com pessoas de diferentes cosmovisões e etnias não altera a relevância de sua ancestralidade. Esses elos fortalecem o quilombo em movimento, já que reafirmam a experiência diaspórica. Ao refletir sobre a relação entre pertencimento e terra natal na diáspora, Hall (2003, p. 26) pontua o fortalecimento do elo com o território de origem a partir da análise do livro de Mary Chamberlain. Isso revela a motivação do vínculo entre diferentes povos na narrativa. Mesmo que distintos em cosmovisão e identidade étnica, todos estão na mesma condição em relação ao distanciamento de África e ao cativo. Convém entender a reflexão do sociólogo sobre os povos caribenhos, para observar que essas similitudes são suficientes para atenuar as diferenças: “Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam à ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: a qualidade de ‘ser caribenho’ [*West-Indianness*] que eles compartilham com outros migrantes do Caribe” (HALL, 2003, p. 27).

Nota-se que as relações construídas na diáspora favorecem a luta coletiva. A partir da amizade com Fatumbi, Kehinde dá passos importantes: aprende a ler e a escrever; consegue um lugar para morar; prospera em seu segundo negócio (a padaria); e envolve-se na luta em prol da liberdade do povo negro. Este último passo é significativo em sua trajetória, pois ela acredita que seu destino está atrelado à libertação de seu povo – questão já pontuada neste estudo. Nesse sentido, a união com os “muçurumins” é uma forma de contribuir para a rebelião do povo deles e unir os objetivos preservando sua tradição ainda que em contato constante com a cosmovisão muçulmana. A protagonista toma consciência dessa situação ao acompanhar o amigo na festa do Senhor do Bonfim:

Cheguei a pensar muito no que estava fazendo envolvida com os muçurumins, que tinham uma religião muito diferente, costumes diferentes, [...] percebi que a proximidade com eles era outra coisa, não tinha nenhum laço de fé religiosa, mas de fé na liberdade e na justiça. Essas duas palavras, junto com igualdade, eram as preferidas do Fatumbi e de seus amigos, e acho que não há quem não goste delas. (GONÇALVES, 2015, p. 492)

O quilombo em movimento atua na revolta dos Malês. É na organização do povo muçulmano que Kehinde, literalmente, se arma e luta pela liberdade dos seus. Para fazê-lo, é necessário posicionar-se ao lado dos muçulmanos e acreditar como eles. Nesse caso, crer na força de Alá foi importante para não perder a esperança diante de uma ação passível a muitas dificuldades, inclusive ao fracasso. Olhar os muçurumins e reconhecer sua coragem e sua crença é o que mantém a personagem confiante: “Às vezes eu pensava no que poderia acontecer se não desse certo, mas era tão grande a confiança dos muçurumins ao meu lado que eu logo me convencia de que estávamos mesmo sob as graças de Alá, que ele queria que fizéssemos aquilo” (GONÇALVES, 2015, p. 517).

A derrota nessa luta não impede Kehinde de seguir adiante, assim como todos os outros percalços que enfrenta no território estrangeiro. Após essa rebelião, inicia-se uma forte repressão aos pretos livres em São Salvador, que posteriormente toma extensão nacional. Por conta disso, a protagonista toma rumos que a afastam de sua casa e da família construída, sobretudo de seu filho. Em contrapartida, aproxima-se ainda mais da ancestralidade de sua mãe e de sua avó. Ao retornar à Ilha de Itaparica – primeiro lugar onde vive no Brasil –, se depara com saberes dos cultos *geledés*, um retorno às origens africanas ainda que distante delas. Esse acaso é tão valoroso a Kehinde que ela relata ao filho: “Não tenho ideia do que você sabe sobre os cultos da minha terra [...]. Mas são coisas que eu contaria se estivéssemos juntos, coisas das quais gostei de saber e acho importante que você saiba também” (GONÇALVES, 2015, p. 577).

Em meio à aproximação dos saberes ancestrais e à fuga das políticas opressoras, Kehinde perde seu filho. A partir disso, sua vida no Brasil converte-se em procurá-lo. Essa busca desloca a protagonista até as principais cidades do país naquele período, como São Sebastião do Rio de Janeiro, São Paulo e Santos. A passagem por esses lugares também é marcada pela formação de vínculos com pessoas que colaboram para sua procura. É interessante notar a consciência que revela sobre si própria no decorrer dessa peregrinação: “Eu tinha a sensação de ser sempre uma viajante, por causa de tantos lugares que conheci sem adotar nenhum em definitivo, enquanto a maioria dos pretos quase nunca se afastava da casa dos donos, principalmente os que iam para as fazendas” (GONÇALVES, 2015, p. 710).

Kehinde percebe-se viajante: esse é o custo da luta pela liberdade. A protagonista obtém sua carta de alforria, mas depara-se com a condição de errante, sem lar e sem destino,

em busca do filho que não sabe ao certo onde está. Em meio a sonhos e ao desejo de encontrar o filho, África reaparece em sua memória como aviso de que o retorno às origens seria um destino em comum entre os dois: “Foram tais pensamentos que me levaram aos sonhos, que, por sua vez, me levaram de volta à África” (GONÇALVES, 2015, p. 727). Motivada pelos vestígios ancestrais, Kehinde retorna com um baú de bagagens significativas:

[...] um baú com roupas e os tesouros que também carrego agora para te mostrar: um dos bastonetes usados no controle de pagamentos na confraria da Esmeralda, o tabuleiro onde vendia cookies, presente do Francisco e do Raimundo, a Oxum dada pela Agontimé, o livro de sermões do padre Vieira, lembrança do Fatumbi, a Bíblia comprada em São Sebastião, a toalha bordada que ganhei na Roça da sinhá Romana e o lenço encarnado do Piripiri. (GONÇALVES, 2015, p. 730)

A bagagem de retorno é pequena considerando uma vida, porém carrega o suficiente para refletir sobre a experiência diaspórica. Os pertences representam vivências particulares suas, mas também coletivas por retomarem a memória de relações que estabeleceu. Esses vínculos foram construídos na resistência ao cativo, na recomposição da tradição africana e na transformação resultante do contato com a cultura do colonizador. A diáspora ampliou a bagagem carregada em sua retirada da terra natal. Kehinde não está em África, não está no Brasil, se encontra novamente no mar, o meio do caminho.

3 RETORNO À TERRA NATAL

*Oxum me banhou nas suas águas
Tenho a força de um navio negreiro
Voltando pra África
Doralyce*

*O homem quando nasce
Nasce livre
Por isso deve viver livre
Deve morrer em liberdade
Luiz Gama*

3.1 Reflexões sobre o retorno

Um defeito de cor apresenta a forma como o Estado desamparou e repreendeu os africanos libertos. Após a rebelião dos muçurumins, uma série de políticas é instaurada para oprimir os negros libertos, sobretudo os estrangeiros. As opressões iniciaram com a diferenciação entre o cidadão e o estrangeiro, como contou o doutor José Manuel a Kehinde: “foi divulgado que nenhum africano gozava de direitos de cidadão ou de privilégio de estrangeiro, mas apenas do direito de ser propriedade de alguém, que poderia ou não querer defendê-lo” (GONÇALVES, 2015, p. 538). Nota-se, portanto, que a condição de liberto nada garante ao africano. A condição de cativo era a única segurança, ou seja, os negros estrangeiros perdem o direito de viver livres no Brasil.

Em *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África* (2012), Manuela Carneiro da Cunha constrói uma apresentação do contexto e reflete sobre as motivações dessas políticas. A pesquisadora relata que, em 1830, os libertos africanos perdem o direito de participação política: “os libertos africanos não eram evidentemente nem eleitores nem elegíveis, nem podiam fazer parte do Exército, marinha ou Guarda nacional, nem ingressar nas ordens religiosas” (CUNHA, 2012, p. 99). Essa medida é uma entre tantas que trataram de diminuir os direitos do negro que não mais fosse escravo. Tudo isso vai convergir para um “convite à emigração voluntária”, isto é, uma expulsão velada, conforme explica Cunha (2012, p. 101): “A maioria das medidas era um convite nem sempre velado à emigração voluntária, dirigido a todos os libertos africanos que não estivessem sujeitos à estrita dependência dos grandes proprietários rurais”.

Ainda que o retorno promovesse um reencontro com a terra natal, não é um movimento absolutamente fortuito. Assim como a experiência diaspórica produz efeitos notórios nos africanos enquanto estão no Brasil, o regresso implica em constituir uma vida em África a partir dessa vivência e todas as transformações que ela gerou no sujeito em diáspora. Retomar os estudos de Hall (2009, p. 32) sobre a diáspora contribui para a compreensão das dificuldades de voltar à terra de origem. Ao analisar a produção artística do pintor André Pierre, o estudioso defende a formação de uma dupla consciência. Essa noção se estende ao sujeito em diáspora como um todo, apresentando-se de forma significativa para o retornado.

A adaptação à terra do colonizador não soluciona os problemas de pertencimento. Kehinde era estrangeira, e as medidas políticas de repressão ao negro tratavam de lembrar-lhe disso, até mesmo depois de comprar sua carta de alforria. A participação em rebeliões torna-se uma luta em defesa de direitos interditados. Um combate contra ela mesma, como percebe ao refletir sobre sua fuga à prisão arbitrária após a Cemiterada: “Dentro do barco, fugir me pareceu um despropósito, já que não era culpada de nada e nem havia qualquer acusação formal contra mim que pudesse ser provada” (GONÇALVES, 2015, p. 569). A fuga estremece Kehinde, que se vê impedida de determinar seu próprio destino e o do filho que, em meio a seu afastamento, desaparece com o pai. Isso provoca os vários deslocamentos em busca de um reencontro. A Kehinde torna-se impossível permanecer no mesmo lugar. A memória da terra natal se junta com a saudade. O desejo de retornar não fala mais alto, grita. A recordação do território de origem remete ao pertencimento a um grupo cuja identidade continua sendo carregada pela personagem.

3.2 Sonhos, lembranças e imaginário: motivações para o regresso

Em 27 de outubro de 1847, Kehinde retorna ao continente africano. Ela decide voltar motivada pelos sonhos em que regressava à terra natal, principalmente aquele em que reencontrava o filho. Desde o princípio da narrativa, reporta-se aos sonhos como sinais importantes sobre suas vivências, e é na passagem pela Casa das Minas que compreende a importância de sonhar. Justamente por essa razão, a personagem se convence de que “não podia duvidar dos sonhos, não depois de tudo que tinha aprendido com a sinhá Romana”

(GONÇALVES, 2015, p. 728). O reencontro com o filho motiva o retorno às origens. É sonhando que ela se depara com a necessidade de retornar.

Bem como os sonhos, o imaginário sobre África interfere na decisão de retornar. Diferentemente da terra do colonizador, onde a maioria dos negros vivia em cativeiro, no território africano eles eram livres. Essa é a imagem que Kehinde constrói do continente, tal como muitas vezes contou ao filho em formas de estória: “Você não dormia sem ouvir histórias, e eu costumava inventar muitas sobre a África, dizendo que lá era bom e que todos os pretos viviam livres” (GONÇALVES, 2015, p. 505). Essa ideia atravessa a narrativa na trajetória das personagens que sonham com o retorno, como é o caso de três passageiros da viagem de volta. Dentre eles, há dois irmãos e um possui um filho. Os homens tentam convencer o jovem de que voltar seria bom, “dizendo que em África a vida era muito melhor, que a África era o único lugar onde os pretos podiam ser verdadeiramente livres e felizes” (GONÇALVES, 2015, p. 732). O território de origem é símbolo de liberdade, um direito que a personagem não mais precisa lutar para adquirir, a não ser pelo fato de estar fadada à busca pelo filho. A volta, portanto, é uma esperança de revê-lo e reencontrar-se com essa independência que havia ficado para trás.

Além disso, o continente é o berço dos ancestrais. É o lugar onde ficaram aqueles com quem Kehinde formava uma família. Mesmo que a avó e a irmã não tivessem morrido lá, foi onde nasceram. Retornar a África é voltar à terra dos ancestrais, conforme ela percebe quando chega: “Em África, eu estava muito mais perto da minha mãe e do Kokumo, que tinham ficado enterrados lá, e da minha avó e da Taiwo, que nem tinham chegado ao Brasil. Acho que esse pensamento me tranquilizou, porque logo dormi novamente [...]” (GONÇALVES, 2015, p. 744). No primeiro momento do retorno, tudo lhe é estranho, no entanto Kehinde se acalma depois de lembrar-se que estava perto dos seus, mesmo que sua família já não estivesse mais presente. Este continente é o local onde estão aqueles com quem teve as primeiras vivências. Isso basta para confortar-se com o retorno.

Foram trinta anos de distância da terra natal, onde viveu suas primeiras experiências de vida. Esse tempo é o suficiente para provocar desconforto ao retornar. As travessias do Atlântico, a da captura e a do retorno, ocorrem em diferentes contextos, assim como tiveram diferentes motivações. Kehinde reitera essas diferenças em seu relato: “naquela volta [ela] seria a única responsável pelo [seu] destino, e na partida tudo dependia daqueles que tinham

[a] capturado” (GONÇALVES, 2015, p. 731). No entanto, o medo é um sentimento comum aos dois momentos, como manifesta Kehinde: “As situações eram distintas, mas o medo era quase igual, medo do que ia acontecer comigo dali em diante” (GONÇALVES, 2015, p. 731). O reencontro com o filho é o que motiva o deslocamento quando está no Brasil, porém o cenário muda no balanço do mar, onde novamente se impõem as dúvidas no tocante ao que encontraria.

O imaginário dos sonhos e da memória não corresponde à realidade com a qual se defronta. Kehinde nasceu em Savalu, mas retorna a Uidá, último lugar em que esteve antes de ser capturada, onde ainda poderia reencontrar amigos. Este local marca o restabelecimento da vida, pois é para onde vão após a tragédia que ocorreu com sua mãe e seu irmão. Havia sido o território do renascimento, da construção de vínculos e de novidades em um momento que a maior ocupação era lidar com a perda. Na lembrança de Kehinde, o lugar era uma terra de “[...] descobertas, [ela se] sentia como se tivesse nascido de novo, em uma outra época, em um lugar muito diferente de tudo que [ela] pensava existir” (GONÇALVES, 2015, p. 33).

Em sua primeira estadia em Uidá, a intensa circulação de pessoas e o comércio aparentam um lugar movimentado. Era um espaço de inovação, já que havia um porto que interligava o local com o mundo, trazendo iguarias do estrangeiro. A expectativa de rever esse espaço não é contemplada, pois Kehinde não gosta daquilo que reencontra, de modo que fica reflexiva diante da ideia do que esperar em relação ao retorno: “Eu não me lembrava muito bem da África que tinha deixado, portanto, não tinha muitas expectativas em relação ao que encontraria. Ou talvez, na época, tenha pensado isso apenas para me conformar, porque não gostei nada do que vi” (GONÇALVES, 2015, p. 731). Esse discurso não condiz com a lembrança descrita no primeiro capítulo do romance no que apresenta um lugar com o qual se encantou. Parece que o último comentário resume bem sua relação com o lugar ao retornar, uma vez que admite buscar argumentos que fundamentassem o fato de que não havia gostado do local que reencontrou.

A segunda estadia gera estranhamento e desgosto no início, visto que Kehinde relata que “fi[cou] decepcionada com a primeira impressão que t[e]ve de Uidá” (GONÇALVES, 2015, p. 742) ao retornar. Entretanto, a lembrança dos amigos que havia deixado para trás diminui o impacto do choque. Aos poucos, a terra deixa de ser estranha e se torna familiar pela expectativa de reencontrar pessoas queridas. O reconhecimento dos espaços, assim como

a consciência de que havia pessoas conhecidas para rever reduzem o estranhamento de Kehinde diante do lugar que desconhece depois de tanto tempo distante:

Estava ansiosa para rever os amigos, principalmente o Akin e a Aina, e por um momento aqueles dias de infância voltaram todos à minha memória. Eu era capaz de descrever cada rua por onde tínhamos andado e muitas pessoas com as quais tínhamos conversado, e isso fez com que eu me sentisse um pouco melhor, sabendo que não estava em uma terra tão estranha assim. (GONÇALVES, 2015, p. 742)

Esse anseio de Kehinde perante o desconhecido é coerente. Durante a juventude, o namorado Lourenço fazia planos para retornar ao continente africano. Ele havia nascido no Brasil, mas é filho de mãe africana, cuja maior parte da família havia conseguido permanecer na terra natal e salvar-se da captura. O conhecimento sobre a história familiar desperta o desejo de regresso em Lourenço, que pretendia encontrar parentes em África. À época, Kehinde não compartilhava do mesmo desejo, pois não tinha a quem buscar, visto que ela era a única sobrevivente entre os seus. Quando regressa, busca o filho e se depara com a oportunidade de rever amigos. Nota-se, então, que a ideia de regresso está atrelada a um projeto de integração a um grupo familiar. O retorno carrega a proposta de reencontro, retomar laços interrompidos, recuperar a família, mesmo que o realize pela primeira vez, como é o caso de Lourenço:

Ao contrário do Lourenço, que sempre falava em ir para a África mesmo sem nunca ter estado lá, eu não sabia se queria voltar. Ele tinha certeza de que haveria alguém esperando a sua volta, o que não era o meu caso. A não ser o meu pai, Oluwafemi, que nem cheguei a conhecer, eu não tinha mais ninguém em África. Talvez a Titillayo, que, se ainda estivesse viva, poderia me receber de braços abertos, como fez da primeira vez. (GONÇALVES, 2015, p. 159)

Titillayo foi quem recebeu Kehinde, sua irmã e sua avó quando chegaram a Uidá. Foram acolhidas pela família da mulher que mantinha uma barraca de acarás no mercado local. Restabeleceram uma nova vida com o apoio da anciã e de sua família. Akin e Aina, netos de Titillayo, tornaram-se grandes amigos da ibêjis, além de cicerones porque apresentaram os espaços e o funcionamento locais. Essas são as pessoas as quais Kehinde busca ao retornar. Procura rever o que lhe havia sido familiar, além de encontrar acolhimento em um grupo ao que já esteve integrada.

Assim como chegar à terra do colonizador, retornar à terra de origem também é um movimento difícil. Muitas mudanças aconteceram a ela, às pessoas que ficaram para trás e ao

local também. A volta não é apenas reencontrar o que não foi possível carregar, mas sim rever o que anteriormente havia feito sentido e poderia não mais fazê-lo. Esses são os primeiros percalços com os quais a protagonista depara-se no enfrentamento de África.

As expectativas do retorno são de reencontro e de revivência. Depara-se, no entanto, com uma realidade muito diferente da qual se acostumou na colônia portuguesa. Na perspectiva de Stuart Hall (2003), esse estranhamento é natural para aquele que vivenciou a diáspora. O sociólogo explica que, ao retornar, “Muitos sentem que a ‘terra’ tornou-se irreconhecível” (HALL, 2003, p. 27), porque enfrentam dificuldades para retomar os vínculos sociais, e também sentem falta da vida cosmopolita do estrangeiro.

3.3 Kehinde africana, Luísa brasileira

Kehinde sente sua transformação ao regressar. Ela não era mais a mesma e o lugar que havia ficado para trás também não era. O imaginário do território não corresponde à realidade com a qual se depara. A experiência diaspórica produz efeitos em sua identidade que se destacam somente no território africano. A personagem não é mais reconhecida como nativa em seu retorno ao continente africano. Ela torna-se uma retornada, e todos nessa situação são considerados brasileiros, “bastando que soubesse um pouquinho de português e que, como todos os outros brasileiros, falsos ou verdadeiros, se dissessem católicos” (GONÇALVES, 2015, p. 773). Desse modo, a aquisição da língua e da cosmovisão do colonizador tornam-se aspectos reveladores do processo de aculturação vivenciado pelos retornados.

A vivência diaspórica gera curiosidade naqueles que permaneceram em África. Isso torna o regresso movimentado, pois Kehinde é abordada desde o momento em que chega a Uidá. Essa abordagem cede lugar às recorrentes visitas que passa a receber tanto de amigos como de desconhecidos na casa de Nourbesse – amiga que a recebe. A protagonista percebe “que estavam curiosos em relação à minha vida de escrava, o que acontecia, o que faziam conosco, mas não tinham coragem de perguntar” (GONÇALVES, 2015, p. 755), ou seja, desejavam saber sobre o cativo, ignorando as demais vivências. Os curiosos possuem interesse em saber sobre a diferença entre eles naquela conjuntura, e Kehinde compreende a razão: “eu percebi o motivo, pois, na cabeça deles, todos os retornados deviam se envergonhar

de terem sido escravos algum dia, mesmo que no momento se encontrassem em condições muito melhores do que quem nunca tinha partido” (GONÇALVES, 2015, p. 755).

A vivência do cativo é um motivo para constrangimento, no entanto não é apenas isso que diferencia Kehinde de seus conterrâneos. A vida que ela estabelece em seu retorno revela o verdadeiro motivo pelo qual a personagem não mais pode ser considerada nativa como havia sido antes. Kehinde restabelece uma vida à brasileira, revelando-se mais semelhante aos colonizadores que aos africanos. Além disso, regressa em uma condição de vida diferenciada em termos de hábitos, rituais religiosos e língua, elementos que reforçam os efeitos da diáspora.

A protagonista não se esquece de sua língua materna mesmo depois de um longo tempo proibida de utilizá-la fora da terra natal. Ao deparar-se com a confluência do português e do iorubá, fica em dúvida sobre qual utilizar e precisa “decidir em que língua falar” (GONÇALVES, 2015, p. 744). No entanto, a personagem compreende que se comunicar com a língua local é respeitar os nativos, apesar de afirmar “sentir[-se] muito mais à vontade falando o português” (GONÇALVES, 2015, p. 757). O reconhecimento do espaço do outro é significativo, uma vez que existe uma divergência entre os povos nativos e os estrangeiros, sejam eles os brasileiros ou os portugueses. Kehinde observa a rivalidade entre eles e percebe suas consequências para a imagem construída dos povos vindos de fora:

Os brasileiros faziam questão de conversar somente em português, e acho que isso acabava contribuindo para a fama de arrogantes, que aumentava a cada dia. Alguns já tinham construído casas que se pareciam o mais possível com as casas da Bahia, fazendo com que se destacassem muito das casas pobres, feias e velhas dos africanos. (GONÇALVES, 2015, p. 756)

Além do uso da língua portuguesa, o exemplo revela que a cultura adquirida no estrangeiro também distancia os conterrâneos. Kehinde procura uma casa semelhante àquelas que havia conhecido no Brasil, e preocupa-se com o conforto. Essa atitude também aponta para uma transformação identitária porque, de acordo com John – companheiro da personagem após seu retorno – “[ela] era muito mais brasileira que africana, pois o africano não se preocupa muito com casa, não se apegava a ela” (GONÇALVES, 2015, p.818). A arquitetura das casas dos brasileiros mostra que a semelhança com as casas da Bahia literalmente constrói uma fachada por meio da qual os brasileiros são identificados. Nesse sentido, assim como a construção das casas é importada do Brasil, a forma de se vestir

também o é. Kehinde segue a moda das mulheres brancas do estrangeiro, fato importante, já que a inserção ao grupo dos brasileiros também ocorre por intermédio da vestimenta, como acontece com Aina, sua amiga de infância, que “só foi bem recebida quando se vestiu à brasileira, abandonando as roupas africanas” (GONÇALVES, 2015, p.774).

Os elementos culturais apresentados evidenciam a influência da cultura estrangeira na vida dos retornados e se transformam em estranhamento frente a realidade com a que se deparam no regresso. O reencontro com os territórios africanos reitera a transformação pela qual os retornados passam. Kehinde adquire hábitos no Brasil: preocupação com a casa, dormir em cama, usar talheres, cobrir o corpo com roupas. Tudo isso aponta para o processo de aculturação pelo qual os africanos passaram. Os costumes dos colonizadores tornam-se da protagonista. Os conflitos sociais entre africanos e os retornados são um eco dessa transformação. Não mais se reconhece como nativo aqueles que se comportam como brancos:

Quando os africanos chamavam os brasileiros de escravos ou traidores, dizendo que tinham se vendido para os brancos e se tornado um deles, os brasileiros chamavam os africanos de selvagens, de brutos, de atrasados e pagãos. Eu também pensava assim, estava do lado dos brasileiros, [...] achava que o certo não era a inimizade, não era desprezarmos os africanos por eles serem mais atrasados, mas sim ajudá-los a ficar como nós. Eu tinha vontade de ensinar a eles a maneira como vivíamos, como nos vestíamos, como cuidávamos das nossas casas, como comíamos usando talheres, e até mesmo ensinar a ler e a escrever, que eu achava importante. (GONÇALVES, 2015, p. 756)

O desejo de compartilhar conhecimento mostra sua vontade de estabelecer vínculo com seus conterrâneos. Ainda que em meio a tantas diferenças, ela preservou a herança ancestral. Kehinde não se considera africana tal como os povos tribais, mas acredita na possibilidade de conviverem harmonicamente. O trecho anterior apresenta os olhares que os brasileiros e os africanos possuem uns dos outros, isto é, a forma como ambos os povos se enxergam: os “selvagens” e os “escravos”. A percepção dos nativos não apenas diz respeito à condição a que os retornados foram submetidos no estrangeiro, mas sim ao fato de voltarem habituados à cultura do colonizador. Os brasileiros possuem um imaginário vinculado à vivência diaspórica, uma perspectiva completamente afetada pela experiência em um mundo ocidentalizado, onde tudo difere com o que se deparam no retorno à terra natal.

Diante dessas divergências de costumes, os retornados aproximam-se em um movimento de solidariedade entre sujeitos que tiveram as mesmas vivências: o afastamento da terra natal, a imposição da condição de cativo e da fé cristã, a reconquista da liberdade e o

retorno. Formam uma espécie de comunidade que compartilha a mesma cultura, a qual, em parte, se constitui dos costumes dos colonizadores, mas também é formada pela recomposição da cultura africana construída no Brasil. Segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 176), essa união comunitária foi muito comum entre os retornados que se agruparam em “Associações de ajuda mútua [que] parecem ter sido os verdadeiros instrumentos da solidariedade dos brasileiros”. Desse modo, observa-se que o romance representa de modo verossímil os vínculos que os retornados construíram frente ao seu não pertencimento à comunidade nativa.

Os brasileiros estabelecem uma nova ordem, tanto por meio dos traços culturais ocidentalizados quanto por intermédio das relações que se formam a partir deles. Devido ao vínculo com a colônia portuguesa, tornam-se comerciantes responsáveis por parte significativa da economia local e, por isso, aproximam-se das autoridades. Essa aproximação colabora para o projeto de um novo sistema político, pois mesmo “Os retornados mais antigos diziam que [eram] o novo povo africano, que formar[iam] um novo país dentro da África, porque [eram] da África e do Brasil, uma imensa família que não tinha nem tribo nem rei” (GONÇALVES, 2015, p. 773). Portanto, a inserção dos retornados na sua terra natal ocorre por conta das atividades sociais e econômicas que exercem, motivando uma nova política.

A realização mais significativa foi a reprodução das Festas de Santos que aconteciam no Brasil. Importar esses eventos festivos destaca duas questões. A primeira é a aceitação da fé imposta que foi alvo de rejeição na colônia portuguesa: Kehinde relata que os brasileiros “provavelmente tinha[m] orgulho de não se submeter[em] à religião católica [...], como forma de dizer que não tinha[m] se submetido aos brancos, mas que, de volta à terra, negava[m] [...] esses costumes” (GONÇALVES, 2015, p. 757). A segunda é a capacidade de união que essa fé produz no território africano, o qual remete à religiosidade primeira. Kehinde, por exemplo, sente vergonha de cultuar os egunduns, entidades de sua crença ancestral, em contrapartida faz parte do grupo que organiza as Festas de Santo. Observa-se, assim, que os elementos importantes para manter sua identidade na colônia portuguesa não possuem a mesma relevância no retorno, pois os traços culturais dos colonizadores são mais importantes para demarcar a diferença entre os retornados ocidentalizados e os nativos atrasados.

A aquisição de um nome brasileiro e a escolha do nome dos filhos é outra iniciativa que elucida bem essa questão. Para que tenha melhor reconhecimento diante dos comerciantes

e das figuras de poder, a protagonista passa a utilizar o nome brasileiro, além de lançar mão de sobrenomes que reforçassem a identidade brasileira. Kehinde adota o nome Luisa Andrade da Silva, consciente de que “Andrade [...] a sinhazinha tinha herdado da mãe dela, e Silva, [era] muito usado no Brasil” (GONÇALVES, 2015, p. 789). A adoção de um nome brasileiro como forma de inserção à comunidade ocidentalizada demarca a influência da identidade estrangeira no território africano. A escolha dos nomes dos filhos, Maria Clara e João, também contribuem para esta reflexão, já que o da filha é uma “homenagem à sinhazinha, como ela tinha feito [com Kehinde], e João, em homenagem ao John e também ao padre Heinz” (GONÇALVES, 2015, p. 767). Percebe-se, então, que a escolha dos nomes é influenciada pelos contatos culturais, sejam eles com os portugueses, com os alemães ou com os ingleses.

O retorno à terra natal é marcado pelas diferenças relativas à ida para o estrangeiro. Voltar também é um movimento difícil, porque o regresso inclui uma bagagem nova: a carga de identidade e de cultura que se construiu por intermédio do contato com os povos de diferentes nacionalidades. A personagem retorna moldada por hábitos adquiridos na diáspora, melhor dizendo, hábitos impostos. Entretanto, a escolha de manter tais costumes ao voltar a sua terra mostra que esses hábitos deixaram a carga de imposição, pois foram apropriados. A protagonista passa a se reconhecer como proprietária dessa identidade. Kehinde era africana, Luísa, brasileira. A personagem torna-se, portanto, um amálgama entre duas identidades. Uma adquirida na infância e desenvolvida de modo oculto no estrangeiro; a outra é a demonstração de uma cultura imposta e rejeitada no Brasil, porém manifestada no território africano. Cada uma das duas identidades tem uma proposta: no Brasil, a resistência; em Uidá, o progresso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um defeito de cor oferece uma outra forma de observar o negro. Sob os olhos de Kehinde, a dor do cativo é pequena frente a tudo que enfrenta para encontrar seu filho. Percebe-se esse sujeito a partir da representação de uma mulher que busca meios de realizar seus objetivos, mesmo que tenha sua liberdade interdita. Kehinde é a única sobrevivente entre os seus, é quem pode manter a presença daqueles a quem a violência colonial foi fatal. A vida, nesse caso, é mais que preservar o corpo vivo, é manter o que vivifica a identidade, a cosmovisão e a subjetividade.

Este estudo dedicou-se a refletir sobre os efeitos da diáspora na trajetória da protagonista, que passa muitos anos buscando o filho perdido, mesmo depois de estabelecer uma vida em seu retorno à terra natal. Essa necessidade de deslocamento a mantém presa à condição de viajante. Kehinde não busca apenas o filho, procura um pertencimento que nenhum dos territórios pode lhe oferecer. A personagem faz jus ao destino traçado pela avó: cuida de uma herança ancestral, zela pelo grupo familiar. A protagonista se encontra presa a uma eterna busca pelo pertencimento, que lhe foi interdito em virtude da diáspora. Procura o filho como se estivesse procurando uma realidade presa à memória.

Percebeu-se, portanto, que os efeitos da diáspora são permanentes na vida de Kehinde. Mesmo que ela consiga retomar sua vida em liberdade, a personagem não consegue manter uma identidade apenas iorubá. Observa-se que o desejo de preservar sua ancestralidade se cumpre por intermédio da recomposição de rituais de sua cosmovisão. A vontade de estar em contato com estrangeiros vindos de África, enquanto vive no Brasil, também demonstra o desejo de manter-se próxima de sua cultura.

O retorno é marcado pela saudade do estrangeiro. O território, que antes lhe fora familiar, torna-se estranho. As experiências diaspóricas provocam uma transformação em Kehinde que se revela de modo expressivo somente em contato com seus conterrâneos, no território africano onde tudo parece não haver se modificado. Torna-se notável que a diáspora não termina no regresso à terra natal, mas exige outras adaptações na forma de viver. Um movimento semelhante ao realizado no estrangeiro. Uma nova travessia.

O recorte proposto apresentou uma breve análise do objeto de estudo. Sabe-se que muitas reflexões podem ser realizadas à luz de outras teorias sobre a diáspora. “O Atlântico

negro” (GILROY, 2012) atravessado por Kehinde é vasto e favorável a várias navegações sobre o tema. Acredita-se, no entanto, que o estudo feito contempla os objetivos traçados. Espera-se contribuir para as leituras daqueles que se põem ao lado de Kehinde para conhecer a trajetória do povo negro.

REFERÊNCIAS

ALVES, Miriam. *BrasilAfro Autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Lugar político. In: _____. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Nem cidadãos nem estrangeiros: africanos libertos. In: _____. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria. N. S. (Orgs.). *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 4 v., p. 375 - 404.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. s/d. Disponível em

<<http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivencia-de.html>>

. Acesso em: julho de 2019.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.

FERREIRA, Walter Calixto. *Agô-iê, vamos falar de Orishás?*. Porto Alegre: Renascença, 1997.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012.

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

KILOMBA, Grada. A máscara. Tradução de Jéssica Oliveira de Jesus. In: *Cadernos de Literatura em Tradução*. São Paulo, n. 16, p. 171 – 180, 2016.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org: Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MACEDO, José Rivair. Entendendo a diáspora africana no Brasil. In: FERNANDES, Evandro; CINEL, Nora Cecília Boccacci; LOPES, Véra Neusa (orgs). *Da África aos indígenas do Brasil: caminhos para o estudo de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena*. Porto Alegre: UFRGS, 2016, pp. 22-42.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Progresso, 1955.

XAVIER, Giovana. Carta aberta à Festa Literária Internacional de Parati – Cadê as Nossas Escritoras Negras na FLIP 2016?. Texto disponível em:

<<https://conversadehistoriadoras.com/2016/06/27/carta-aberta-a-feira-literaria-internacional-d-e-parati-cade-as-nossas-escritoras-negras-na-flip-2016/>>. Acesso em: julho de 2019.