

## SOB UM HORIZONTE LADINOAMEFRICANO: UMA LEITURA GLISSANTIANA DO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*

### UNDER A LADINOAMEFRICAN HORIZON: A GLISSANTIAN READING OF THE NOVEL *UM DEFEITO DE COR*

DOI: 10.70860/ufnt.entreletras.e19349

Ella Ferreira Bispo<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo de um paradigma ladinoamefricano, inspirado pelo pensamento de Lélia Gonzalez (2018), proponho uma leitura glissantiana do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2022), compreendendo-o como “prefácio”, nos termos de Alcione Corrêa Alves (2022) em diálogo com Édouard Glissant (2005). Assim, o romance é analisado como parte de um conjunto mais amplo de literaturas ladinoamefricanas, que inclui *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo (2020), *Humus*, de Fabienne Kanor (2016), e *las Negras*, de Yolanda Arroyo Pizarro (2012), numa abordagem comparativa que consagra uma Poética da Relação (Glissant, 2021).

**Palavras-chave:** paradigma ladinoamefricano; prefácio; Édouard Glissant: teoria; ferocidade poética; literatura insurgente.

**Abstract:** Based on a ladinoamefrican paradigm, inspired by the thought of Lélia Gonzalez (2018), I propose a Glissantian reading of the novel *Um defeito de cor* by Ana Maria Gonçalves (2022), understanding it as a “preface” in the terms used by Alcione Corrêa Alves (2022) in dialogue with Édouard Glissant (2005). Thus, the novel is analyzed as part of a broader set of ladinoamefrican literatures, which includes *Insubmissas lágrimas de mulheres* by Conceição Evaristo (2020), *Humus* by Fabienne Kanor (2016), and *las Negras* by Yolanda Arroyo Pizarro (2012), in a comparative approach that enshrines a Poetics of Relation (Glissant, 2021).

**Keywords:** ladinoamefrican paradigm; preface; Édouard Glissant: theory; poetic ferocity; insurgent literature.

### Introdução

O trabalho desenvolvido parte de um horizonte ladinoamefricano, apropriando-se dos termos propostos por Lélia Gonzalez (2018), que nos permite não apenas uma identificação cultural e geo-histórica continental, mas nos orienta na busca por um quadro estético/ético, teórico e metodológico<sup>2</sup>. Na década de 1980, Lélia Gonzalez desenvolveu sua concepção de

---

<sup>1</sup> Doutora em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí (UFPI), é integrante do Projeto de Pesquisa e Extensão “Teseu, o labirinto e seu nome”, além de ser membro do ÌFARADÁ e do Grupo de Pesquisa “Americanidades: lugar, diferença e violência”. E-mail: ellafbispo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6764-1297>.

<sup>2</sup> Este artigo foi desenvolvido no âmbito do Projeto de Pesquisa e Extensão *Teseu, o labirinto e seu nome* e resulta da tese de doutorado intitulada *Uma leitura glissantiana do romance Um defeito de cor: “não emitimos palavras ao vento, soltas no ar”* (Bispo, 2024), defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal

América Ladina, conjugando esforços para rechaçar a tentativa de apagamento da presença dos aportes africano e indígena na formação histórico-cultural do Brasil e, por extensão, das Américas como um todo.

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: América Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos (Gonzalez, 2018, p. 321, grifos da autora).

Observando fatores geográficos e compreendendo os efeitos psicológicos da dominação colonial, a autora confronta a ideia de uma composição do nosso tecido cultural majoritariamente europeia e, sobretudo, declara que todas(os) nós, brasileiras(os), somos ladinoamefricanas(os). Se, inicialmente, Gonzalez (2018) desenvolve suas formulações observando o Brasil, logo a autora reconheceu a importância de criar uma categoria que não se limitasse apenas ao contexto brasileiro, mas adotasse uma abordagem mais ampla, continental, levando em conta as demandas dos diálogos interculturais acerca de aspectos compartilhados que nos convocam a olhar para o Caribe como lugar de abertura às nossas digêneses (Glissant, 2024)<sup>3</sup>.

O pensamento de Lélia Gonzalez (2018) estabelece as bases para um paradigma alternativo na pesquisa científica, especialmente nos Estudos Literários e no Comparatismo Literário Interamericano, que nos compromete a adotar uma fundamentação epistemológica a partir do lugar ladinoamefricano. Nesse sentido, proponho uma leitura glissantiana de *Um defeito de cor*, da escritora brasileira Ana Maria Gonçalves (2022), compreendendo-o como um “prefácio”, conforme os termos de Alcione Corrêa Alves (2022), em sua apropriação da hipótese de Édouard Glissant (2005) sobre o Caribe como prefácio às Américas. Esse romance é, assim, lido como parte de um conjunto mais amplo de literaturas ladinoamefricanas, como *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo (2020), *Humus*, de Fabienne Kanor

---

do Piauí, sob orientação do Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves. A pesquisa contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

<sup>3</sup> Em *Tratado do Todo-Mundo*, Glissant afirma que uma aproximação com a ideia de digênese nos possibilita abandonar “[...] a impenetrável exigência da unidade excludente” (2024, p. 32), característica das Gêneses que legitimam culturas atávicas, as quais se impuseram nos espaços da colonização para justificar a expansão territorial. Para aprofundar o debate em torno da noção glissantiana de digênese, consulte o artigo “O porão do navio negreiro como digênese nos romances *Um defeito de cor* e *O crime do cais do Valongo*” (Bispo; Carvalho; Alves, 2022).

(2016), e *las Negras*, de Yolanda Arroyo Pizarro (2012), numa abordagem comparativa que consagra uma Poética da Relação — assumindo o romance *Um defeito de cor* como um particular que se coloca em Relação de maneira intransitiva, conectando-se à totalidade composta por outros possíveis particulares (Glissant, 2021). Simultaneamente, o *corpus* literário é entendido como uma tessitura rizomática, cujas raízes estabelecem conexões e conjunções, possibilitando uma compreensão do texto literário como parte integrante do entrecruzamento de valores da totalidade-mundo.

## 1 O destino

Nas primeiras linhas de *Um defeito de cor*, a protagonista Kehinde nos apresenta a si e à sua família. A personagem do romance de Ana Maria Gonçalves (2022) revela que tinha pouca idade quando a narrativa se inicia, não havendo necessidade de contar o que aconteceu antes, já que, até então, sua vida transcorria tranquilamente. É a partir dos seis ou sete anos que surge a urgência de narrar suas vivências, de recobrar o seu passado:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando esta história começou. O que aconteceu antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. O meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji* [gêmea] 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* [criança nascida para morrer] 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, 2022 p. 25, grifos da autora).

O passado que importa ser narrado para Kehinde emerge do cataclisma provocado por episódios traumáticos em sua trajetória, começando pela perda trágica de sua mãe, Dúróorílke, e de seu irmão, Kokumo, passando pelo sequestro e a sequente diáspora forçada para o Brasil. O empenho da protagonista em, paradoxalmente, narrar o inenarrável nos torna cúmplices de seu trabalho de reconexão com o mundo, de reconstrução de seu universo, pois, conforme Márcio Seligmann-Silva (2018), a principal razão para narrar o trauma é o desejo fundamental de renascimento.

“O destino” (título do segundo tópico que integra o “Capítulo um” de *Um defeito de cor*) traça o momento no qual se desdobram as intempéries que promovem uma ruptura — psicológica, física e geográfica — no curso da vida de Kehinde, transformando significativamente sua trajetória. Para Muniz Sodré, a ideia de destino corresponde à escrita

imaginária delineada desde a condição de viajante e inscreve-se numa temporalidade própria da *ancestralidade*, melhor dizendo, “da vigência ética do discurso de fundação do grupo, em que se enlaçam origem e fim” (2017, p. 109). Nesse viés, o destino pode guardar um princípio fundante que, contudo, não informa ideais de “autenticidade”, pois realiza-se na tradição viva, dinâmica e incontornável.

As vicissitudes que seriam enfrentadas por Kehinde e sua família foram pressagiadas pelo triste som de um pássaro — ou pelo canto de uma das sete *iyámis*, mulheres-pássaro que quase sempre trazem notícias ruins — resguardado entre as folhas da Grande Árvore:

Sentada sob o iroco, a minha avó fazia um tapete enquanto eu e a Taiwo brincávamos ao lado dela. Ouvimos o barulho das galinhas e logo depois o pio triste de um pássaro escondido entre a folhagem da Grande Árvore, e a minha avó disse que aquilo não era bom sinal. Vimos então cinco homens contornando a Grande Sombra e a minha avó disse que eram guerreiros do rei Adandozan, por causa das marcas que tinham nos rostos. Eu falava iorubá e eve, e eles conversavam em um iorubá um pouco diferente do meu, mas entendi que iam levar as galinhas, em nome do rei. A minha avó não se mexeu, não disse que concordava nem que discordava, e eu e a Taiwo não tiramos os olhos do chão. Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete da minha avó e reconheceu alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chamá-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa (Gonçalves, 2022, p. 27).

Adandozan entrou nos anais da história como um rei extremamente cruel, tornando-se governante do Daomé (atual Benim) após o assassinato de Agonglô em 1797. Seu caminho até o trono foi marcado por intensas disputas, envolvendo o assassinato de dois irmãos e a conspiração contra Nã Agontimé, que foi acusada de feitiçaria para ser vendida como escravizada. Ela era uma das esposas de Agonglô, cujo filho, Guezo, representava um adversário significativo na disputa pela sucessão real. Após ser vendida como escravizada, Agontimé foi trazida para o Brasil no início do século XIX, sendo renomeada como Maria Jesuína. Na década de 1840, ela fundou a Casa Grande das Minas Jeje, uma instituição religiosa de tradição matriarcal, que foi tombada em 2002 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Conforme narra Kehinde, diante dos gritos de repreensão dos guerreiros de Adandozan, Dúrójaiyé, sua avó, se atirou ao chão, suplicando que levassem o que quisessem e seguissem seu caminho sob a proteção de Olorum, o ser supremo dos iorubás. Ignorando seus apelos, os guerreiros continuaram a acusá-la de feitiçaria e pragas, mencionando o nome de Agontimé. No enredo do romance, a antiga rainha do Daomé era uma das principais sacerdotisas dedicadas ao culto de Dan, a serpente sagrada, e a Elegbatá, o orixá da varíola e

das pestes. A imagem da cobra mordendo a própria cauda, que chamou a atenção dos guerreiros, é uma das formas de representar Dan (que no candomblé corresponde a Oxumarê).

A breve menção à sacerdotisa Agontimé no conflituoso capítulo inicial do romance (a personagem marcará presença em outros momentos da narrativa, sobretudo no “Capítulo três”) concentra indícios reveladores das articulações simbólicas forjadas ao longo do enredo de *Um defeito de cor*, como a engenhosa organização de culturas e geografias humanas distintas em Relação para formar uma narrativa coerente, o decantamento figurativo de fatos históricos e relatos da tradição oral popular, a valorização da agência de mulheres negras, a transliteração de figuras históricas e/ou míticas para a linguagem literária, a circulação de saberes intergeracionais, a reverência ao sagrado, os fluxos culturais entre a África subsaariana e o Brasil, entre outros aspectos que permeiam a escrita de Gonçalves (2022).

A confusão entre Dúrójaiyé e os guerreiros do rei Adandozan chamou a atenção da mãe de Kehinde, que veio correndo da beira do rio onde banhava na companhia de Kokumo, que pescava. Antes de narrar a sucessão de episódios trágicos que viriam, Kehinde faz questão de enfatizar que, naquele dia, sua mãe estava especialmente bonita, revelando ainda a beleza dos seus laços familiares, da sua criação assentada no amor, afeto e cuidado:

Naquele dia, a minha mãe tinha acabado de voltar do mercado, lavado as pinturas com que enfeitava o corpo e passado ori nele. Eu nunca tinha visto a minha mãe tão bonita. Ela tinha peitos pequenos, dentes brancos e a pele escura que brilhava ainda mais por causa do ori. A minha mãe cuidava dos meus cabelos e dos cabelos da Taiwo como cuidava dos dela, dividindo em muitas partes e prendendo rolinhos enfeitados com fitas coloridas, que comprava no mercado (Gonçalves, 2022, p. 28).

Cumprе alertar que o texto a seguir contém descrições explícitas de violência, incluindo violência sexual, assassinato e abuso. Esses conteúdos podem ser perturbadores e engatilhantes para algumas(ns) leitoras(es). Portanto, recomendo cautela ao prosseguir.

Na sequência, vemos o assassinato de Kokumo, que em vão tentou defender sua família. Enquanto isso, a avó, entre lágrimas e exausta de implorar para que os guerreiros partissem, cobria o rosto diante da violência inconcebível. Entretanto, logo viria um dos guerreiros que, “com a ponta da lança, sem se importar se estava machucando ou não, descobriu seus olhos, obrigando-a a ver o que estava acontecendo e dizendo que a feitiçaria dela nada adiantava contra a força deles” (Gonçalves, 2022, p. 29). Dúrójaiyé foi forçada, assim, a assistir às cenas macabras exibidas pelos guerreiros: um riozinho de sangue se formava no chão ao redor do corpo de Kokumo, que havia sido ferido de morte por uma lança na barriga; dois guerreiros usavam as mãos de suas netas para masturbação, enquanto outros violentavam a sua filha. Nesse

contexto, a violência sexual, especialmente o ato de violação em grupo, assume um caráter punitivo e disciplinador, refletindo a disputa sucessória pelo poder entre Adandozan e Guezo, filho de Agontimé, e atendendo ao propósito de domesticar mulheres insubordinadas — esta compreensão é reveladora da perversidade que, muitas vezes, a moralidade abriga.

Entre o tempo diegético desse trágico acontecimento narrado no romance *Um defeito de cor* e o contexto atual, séculos se passaram, mas, recorrentemente, a violação de mulheres ainda assume tais feitios. Isso é manifestado, por exemplo, no conto “Isaltina Campo Belo”, que integra a coletânea *Insubmissas lágrimas de mulheres*, da escritora e ensaísta brasileira Conceição Evaristo (2020), no qual a personagem que empresta o nome ao título da narrativa sofre um estupro coletivo como uma [pseudo] forma de medida disciplinar. A personagem Campo Belo afirma que, embora tenha tido uma infância feliz, havia uma dúvida que a perseguia: “Eu me sentia menino e me angustiava com o fato de ninguém perceber. Tinham me dado o nome errado, me tratavam de modo errado, me vestiam de maneira errada... Estavam todos enganados” (Evaristo, 2020, p. 57). Ou seja, na percepção da personagem, durante sua infância, todos estavam enganados ao identificá-la como menina em função de dados biológicos. Campo Belo guardou em segredo o conflito relacionado à sua identidade de gênero até a fase adulta, quando, aos 22 anos, decidiu revelar seus sentimentos a um rapaz do seu trabalho que tinha ganhado sua confiança. Como resposta, ele afirmou que esse conflito era fruto de algum medo inconsciente, mas que ela, sobretudo por ser uma mulher negra, deveria gostar muito de homem — e ele se prontificou a comprovar isso. A recusa de Campo Belo foi aparentemente recebida sem desapontamento pelo homem que considerava como amigo, e logo veio o convite para uma suposta festa de aniversário:

Um dia, ele me convidou para a festa de seu aniversário e dizia ter convidado outros colegas de trabalho, entre os quais, duas enfermeiras do setor. Fui. Nunca poderia imaginar o que me esperava. Ele e mais cinco homens, todos desconhecidos. Não bebo. Um guaraná me foi oferecido. Aceitei. Bastou. Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão de meu corpo. Diziam, entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher. Tenho vergonha e nojo do momento. Nunca contei para ninguém o acontecido. Só agora, depois de trinta e cinco anos, neste exato momento, me esforço por falar em voz alta o que me aconteceu. Os mais humilhantes detalhes morrem na minha garganta, mas nunca nas minhas lembranças. Nunca mais voltei ao trabalho. Hoje eu reagiria de outra forma, tenho certeza, mas na época, fui tomada por um sentimento de vergonha e impotência. Sentia-me como um símbolo de insignificância. Quem eu era? Quem era eu? (Evaristo, 2020, p. 64-65).

Essa violência inimaginável narrada pela personagem entre sentenças breves e, por vezes, demasiado curtas — talvez como uma forma de tornar perceptível a dor contida em cada

palavra, o desgaste emocional e psicológico causados pelos fatos que ficaram secretamente guardados por tanto tempo — é uma experiência brutal compartilhada por inúmeras mulheres e meninas, cis ou trans, em nosso país.

E depois da violência traumática que é o estupro, quantas vítimas guardaram para si a sensação de solidão, o nojo, as memórias humilhantes, a vergonha e a impotência? Quantas se sentiram como “um símbolo de insignificância”, tal como relatado pela personagem de Evaristo? Quantas chegaram a ponto de perder a noção da realidade e de si mesmas em consequência das feridas emocionais causadas por tamanha violência? O silenciamento de eventos traumáticos dessa natureza é sintomático da insegurança das vítimas em relação à eficiência das instituições e do sistema jurídico brasileiro, além dos reflexos de uma sociedade que frequentemente estigmatiza, descredibiliza e expõe as vítimas ao vexame e constrangimento, justamente nos momentos em que mais necessitam de acolhimento, proteção, respeito, apoio emocional, suporte jurídico e psicológico (para dizer o mínimo). Ainda que muitas vítimas mantenham a violência sofrida sob o manto do silêncio, à semelhança da personagem mencionada, os dados apresentados por fontes oficiais são alarmantes. Conforme indicadores anunciados no *Relatório Anual Socioeconômico da Mulher* (Raseam)<sup>4</sup>, lançado em abril de 2024, no decorrer do ano de 2022 foram registrados no Brasil 67.626 casos de estupro em que as vítimas eram mulheres — números que representam aproximadamente um estupro a cada 8 minutos no país.

Na ficção brevemente analisada, Evaristo (2020) gera incômodos no *status quo* em vigência ao denunciar a condição do corpo negro feminino e dissidente dos padrões heteronormativos diante do que Rita Laura Segato (2003) apresenta sob os termos de uma *economia simbólica do estupro como um crime moralizante*. Ou seja, diante de um padrão, amplamente internalizado até pelo sistema jurídico brasileiro, que culpabiliza a vítima pela violência sofrida e vê o estuprador como defensor da moral e dos costumes — no conto, o estupro coletivo é considerado, sob a perspectiva dos criminosos, um método pedagógico para ensinar a vítima a se tornar mulher. Parece contraditório que, diante de uma realidade tão misógina e racista, o nome escolhido para a protagonista — Isaltina — possua uma semelhança sonora com o verbo “exaltar” e seja acompanhado justamente pelo sobrenome “Campo Belo”. Contudo, entendo esse índice da escrita de Evaristo (2020) como uma analogia ao duplo gesto

---

<sup>4</sup> Acesse o RASEAM 2024 na íntegra através do link: <https://www.gov.br/mulheres/pt-br/aceso-a-informacao/observatorio-brasil-da-igualdade-de-genero/relatorio-anual-socioeconomico-da-mulher-raseam-1/ministeriodasmulheres-obig-raseam-2024.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2024.

marcante em obras literárias ladinoamefricanas: apreender e emular a *geografia torturada* [*géographie torturée*] (Glissant, 1983). Isto é, uma práxis radical que põe sob escrutínio o mundo erguido sob arquiteturas coloniais e, ao expor as violências figuradas em sua economia, desestabiliza-o. Além de ser um território de denúncia — ao imprimir no texto o trânsito entre diferentes realidades, acumular perspectivas em torno dos sentidos de coletividade, dinamizar a circulação da pluralidade de signos articulados a partir de espaços periféricos e corporalidades marginalizadas, entre outros movimentos potencialmente de[s]colonizantes — as literaturas ladinoamefricanas transbordam a percepção de espaço absoluto e transparente, projetando a emergência de uma nova paisagem humana.

Retornando ao enredo do romance *Um defeito de cor*, é extraordinário que se Dúrójaiyé foi ferida psicologicamente ao capturar forçosamente as cenas de violência protagonizadas pelos guerreiros, os olhos da menina que narra os fatos cruéis contemplaram algo além:

Foi então que vi o Kokumo se levantar e começar a cantar e a correr em volta da minha mãe, fazendo festa como se não visse o guerreiro entrando e saindo de dentro dela, com força e cada vez mais rápido. O guerreiro gemia e o Kokumo cantava, e seu canto atraiu outras crianças, outros *abikus*, que apareceram de repente e logo também estavam cantando e formando uma roda junto com ele. Uns surgiram correndo do lado do rio, outros pulando das árvores, outros brotando do chão, e estavam todos alegres ao abraçar o Kokumo, que, junto com eles, começou a rir, a cantar e a brincar de roda, convidando a minha mãe para se divertir também. Enquanto isso, o riozinho tinha parado mesmo de correr e estava ficando com uma cor cada vez mais escura. A minha mãe começou a sorrir e a girar o pescoço de um lado para o outro, acompanhando a brincadeira das crianças. Eu nunca soube se a minha avó pôde vê-las, mas decerto os guerreiros não viram, porque o que estava em cima da minha mãe não gostou da inquietação dela e mandou que parasse. Quanto mais ele falava e dava tapas no rosto dela, mais ela sorria e girava o pescoço, seguindo os *abikus*. Até que ele se acabou dentro dela, jogou o corpo um pouco para o lado, apanhou a lança e a enfiou sorriso adentro da minha mãe. Ela não parou de sorrir um minuto sequer, e tão logo surgiu um riozinho de sangue escorrendo na direção do riozinho do Kokumo, a minha mãe correu para perto dele e o abraçou. O guerreiro, que estava saindo de dentro dela, nem percebeu. Eu lembro que, naquela hora, a minha mãe, sempre tão alta, tinha o mesmo tamanho do Kokumo e das outras crianças, que brincavam felizes como se há muito tempo esperassem por aquele momento. Até que viram a minha avó e correram para conversar com ela. Por sorte o guerreiro já não mantinha mais a cabeça dela levantada pela lança. A minha avó olhava para o chão e rezava, ignorando a quizomba, como também fez com todos os convites para brincar. Finalmente, as crianças se cansaram e foram embora, sumindo tão de repente como tinham aparecido, levando o Kokumo e a minha mãe sem que eles ao menos tivessem se despedido de mim, da Taiwo e da minha avó (Gonçalves, 2022, p. 30, grifos da autora).

Compreendo que, diante de uma realidade que se mostra como fonte de horror, a esfera sagrada torna-se uma resposta possível à compulsão traumática e ao sofrimento insustentável. O excerto exposto é especialmente instigante, pois, antes de tudo, nos conduz a uma aporia sobre a percepção da narrativa: estamos diante de fatos que ocorreram na diegese do romance,



no mundo ficcional, ou de frutos da imaginação da narradora? Os anseios extáticos levaram aquela criança ao delírio, ou sua pureza lhe permitiu se conectar ao Orum (céu ou mundo espiritual na cosmogonia iorubá)? Arrisco afirmar que a experiência de construção de sentidos promovida pela leitura do romance nos convoca ao exercício de conjugar variadas possibilidades, inclusive, aquelas que a nossa capacidade cognitiva [ainda] não consegue detectar.

Seja realidade ou alucinação, o fato é que, em meio ao assombro, abriu-se um átimo de encantamento: o [en]canto de Kokumo, que atraiu outras crianças, *abikus* que se juntaram ao irmão de Kehinde na cantoria e na brincadeira de roda; os abraços trocados, os sorrisos e a alegria; o convite para que a mãe se juntasse a elas(es); o sorriso que permaneceu no rosto dela mesmo após ser atingido por um golpe de lança; o devir-criança de Dúróórlke; o rito de morte celebrado com quizomba, apesar de todo o restante. Para Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2020), o encantamento é a noção que integra todas as formas de vida na biosfera, unindo o visível e o invisível, a materialidade e a espiritualidade. Essa percepção envolve uma conexão responsiva e responsável entre diferentes espaços-tempos, valorizando a ancestralidade. Os autores propõem que, para dobrar a lógica de mortandade, é essencial reconhecer que a morte, enquanto duplo da vida, representa uma passagem para outras dimensões da existência, perfazendo uma travessia nos ciclos do tempo e o cumprimento de uma ética ancestral. Nesse contexto, a morte é vista não como uma interrupção ou um sinal de escassez, mas como um elemento de continuidade. Como rito, a morte é chave para compreender a vivacidade, superando a dicotomia entre vivo e morto e rejeitando as noções de atividade *versus* inatividade ou utilidade *versus* descartabilidade (Simas; Rufino, 2020). O confronto da violência e da morte através do encantamento é, portanto, uma afirmação radical da vida. Vale destacar que o terror não foi liquidado do conteúdo narrado, mas a estratégia utilizada por Gonçalves (2022) para inscrevê-lo no enredo do seu romance nos habilita ao exercício pedagógico de redimensioná-lo, não como um gesto de superação, mas como forma de assumir uma tomada de posição que nos permita acreditar na VIDA e seguir em frente, a despeito de todos os terrores. Como bem nos lembra Saidiya Hartman (2020), ao lado da derrota e do terror, pode haver também um vislumbre de beleza, um instante de possibilidade.

A estratégia narrativa utilizada por Gonçalves (2022), que integra poeticidade à hediondez, pode ser compreendida como uma manifestação de *ferocidade poética* — esta dimensão conceitual, inscrita no campo de estudos em literatura brasileira contemporânea, é proposta por Franciane Conceição da Silva (2018) em sua tese de doutorado. Partindo da análise

de contos escritos por mulheres negras — Conceição Evaristo, Miriam Alves e Cristiane Sobral — Silva (2018) compreende que, diferentemente das obras abarcadas na estética “brutalista”, como proposto por Alfredo Bosi (1978), ou do “realismo feroz”, nos termos de Antonio Candido (1989) e, diga-se, produzidas majoritariamente por homens brancos, as narrativas das escritoras mencionadas são permeadas por situações-limites de violência, mas o contato com essas experiências extremas não destrói a sensibilidade das(os) personagens nem as(os) condiciona à pulverização social, como também se observa no romance *Um defeito de cor*. Silva (2018) defende que a ferocidade poética é uma estratégia recorrentemente empregada nas narrativas produzidas por mulheres negras para encenar realidades marcadas por violências, misérias e abandonos, sem, contudo, brutalizar as(os) personagens. Assim, em vez de serem reduzidas(os) a meros objetos, as(os) personagens negras(os) apresentadas(os) no bojo dessas escritas são dotadas(os) de uma subjetividade bem demarcada, mantendo sua humanidade intacta — e nesse deslocamento de papéis engessados, os estereótipos negativos historicamente associados às pessoas negras e reforçados pela literatura canônica são desafiados.

## **2 *Las Ancestras***

De repente, Kehinde percebeu que já era noite, sua mão estava colada à de sua irmã, e as duas meninas não sabiam como agir. Foi então que sua avó decidiu se levantar, acender uma fogueira e puxar os corpos falecidos da filha e do neto para junto de si. Com uma feição de alheamento, Dúrójayé passou a noite cantando e embalando seus mortos. Pela manhã, buscou água, lavou os corpos, cavou uma única cova e os enterrou. Na outra metade do dia, reacendeu a fogueira, fez comida e serviu cinco porções — duas foram depositadas ao lado da cova. Depois do rito fúnebre e da refeição, a avó de Kehinde finalmente estendeu sua esteira no chão e dormiu. Aquele descanso era necessário para enfrentar a viagem que seria realizada na manhã seguinte. Com o intuito de afastar suas netas dos guerreiros do rei Adandozan, Dúrójayé recolheria alguns poucos pertences, incluindo as estátuas de Xangô, de Nana e dos Ibêjis, e iniciaria uma exaustiva jornada até Uidá, localizada na zona costeira.

Vale ressaltar que Uidá (também conhecida como Ajudá ou Ouidah) é uma cidade e comuna situada na costa ocidental africana, na atual República do Benim. Nessa localidade está situada, histórica e metafisicamente, a “Porta do Não-Retorno” — um monumento inaugurado em 1995 em memória das pessoas escravizadas que sofreram a travessia forçada a partir desse porto. Estima-se que cerca de um milhão de pessoas tenham atravessado o oceano Atlântico nos porões dos navios negreiros que partiram de Uidá entre 1501 e 1866, sendo o Brasil o

principal destino. Dessas, aproximadamente 10% não resistiam às condições hediondas da travessia, perecendo nos abismos marinhos<sup>5</sup>. Nas reflexões de Dionne Brand (2022), o monumento adquire significados tanto no plano cartográfico — em mapas, fotografias e imagens de satélite — quanto na imaginação diaspórica, funcionando como um lugar espiritual. Nas palavras da autora,

a porta é um lugar real, imaginário e imaginado. Como as ilhas e os continentes negros são. É um lugar que existe ou existiu. A porta além da qual pessoas africanas foram capturadas e postas em navios rumo ao Novo Mundo. Era a porta de um milhão de saídas multiplicadas. É uma porta que muita gente entre nós queria que nunca tivesse existido. É uma porta que torna a palavra *porta* impossível e perigosa, sorradeira e desagradável (Brand, 2022, p. 34, grifo da autora).

Transitando entre o concreto e o intangível, a porta evoca uma perda irrecuperável e, conseqüentemente, um retorno impossível. Sua existência simboliza um lugar que não conhecemos, mas que, de certa forma, habitamos ontem e hoje.

Ao chegarem à cidade escolhida para recomeçar suas vidas, a narradora expressa entusiasmo e fascínio. Uidá lhe pareceu muito mais interessante do que Savalu. Ela se encantou com a arquitetura das casas, a movimentação no espaço urbano, a diversidade étnica das pessoas e, especialmente, com as vestimentas, os adornos e os penteados das mulheres. No início, Kehinde percebeu que sua avó estava um tanto perdida, sem saber ao certo como começar a nova vida em Uidá, mas logo as personagens encontraram hospitalidade no mercado local:

O mercado era grande e muito bem dividido, com lugares certos para se comprar cerâmicas, tecidos, frutas, artigos de religião, animais e, principalmente, comida. Paramos em uma barraca e compramos duas porções de inhame enrolado em folha de bananeira e salpicado com lascas de peixe seco, que dividimos entre nós três, e mais tarde ganhamos dois acarás, de novo por sermos ibêjis. A mulher que nos deu os acarás perguntou se podíamos tomar conta da barraca dela por algumas horas. Estava cansada por ter ficado no mercado o dia inteiro, e a filha que deveria substituí-la durante a noite estava doente. Ela queria estender a esteira ali mesmo e dormir um pouco, mas para isso precisava de alguém que ficasse de vigia. A minha avó aceitou, pois também seria uma ótima oportunidade para descansarmos da viagem [...]. As pessoas circulavam procurando os produtos de que precisavam ou assistiam às apresentações de dança, de acrobacias, de música e até de desafios de versos, que eu nunca tinha visto (Gonçalves, 2022, p. 35).

No contexto de diversas sociedades africanas no período pré-colonial, o mercado merece especial atenção, pois as atividades de troca realizadas nesse espaço são fundamentais para a autonomia das mulheres. Conforme Teresinha Bernardo (2005), essa importância se amplia ao

---

<sup>5</sup> Os dados apresentados ao longo deste parágrafo estão disponíveis em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em 21 ago. 2024.

considerarmos o mercado não apenas como um espaço de complementaridade econômica, mas também como um lugar privilegiado para trocas que vão além dos bens materiais, incluindo uma variedade de manifestações artísticas, como as mencionadas pela narradora de *Um defeito de cor*. Assim, a autora destaca que, no mercado, também se trocam bens simbólicos e, além disso, esse espaço promove a articulação de amplas redes, o fortalecimento das relações sociais e o estabelecimento de alianças importantes.

Foi no mercado que Dúrójayié e suas netas puderam vivenciar a potência transformadora dos laços afetivos, baseados na amizade, no apoio e na cooperação. Além de lhes proporcionar um meio de sustento, o mercado revelou-se um espaço propício para a convivência em coexistência e reciprocidade, expressando valores próprios de uma ética comunitária que podemos associar à noção de *ubuntu*. Segundo Bas'Illele Malomalo (2018), numa perspectiva filosófica e antropológica, o ubuntu reflete a cosmovisão das tradições da África subsaariana, sendo um elemento central do universo filosófico africano tradicional e moderno, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza. O autor destaca que esse pensamento é vivenciado por todos os povos e zonas culturais da África, sendo traduzido em todas as suas línguas. Em outras palavras, os fundamentos da filosofia ubuntu contemplam a existência humana a partir de uma percepção não individualista, pautando-a na relacionalidade com a totalidade e na interdependência com a esfera coletiva.

Conforme a narrativa, assim que uma das filhas assumiu o trabalho no mercado, a dona da barraca ofereceu sua própria casa para que Dúrójayié e as netas pudessem ficar com ela e sua família até encontrarem um espaço próprio. Seu nome era Titilayo, que significa “felicidade eterna”. Ela fez questão de organizar uma festa para celebrar a chegada das hóspedes, que foram muito bem recebidas. Todas(os) dançaram e cantaram, exceto a avó da narradora, que estava muito cansada e logo se retirou para dormir. Kehinde e Taiwo aproveitaram para dançar juntas, trocando olhares e encostando as testas, uma cena que demonstra a beleza da cumplicidade e sintonia entre as duas irmãs. Kehinde ressalta que Titilayo era viúva e que seus filhos também não tinham mais o pai — assim como ela e Taiwo, que nunca o conheceram e, além de tudo, haviam perdido a mãe recentemente. Apesar disso, aquela generosa família mantinha a alegria de cantar, dançar e sorrir. Mesmo enfrentando os impactos de episódios traumáticos e carregando o peso do luto, o acolhimento naquele lar permitiu que Kehinde e sua irmã vivenciassem emoções positivas como felicidade, otimismo, contentamento, esperança, segurança, confiança e gratidão. Kehinde nos conta que aqueles dias, repletos de descobertas e

de laços afetivos recém-construídos, faziam-na sentir como se tivesse renascido em uma nova época, em um lugar muito diferente de tudo o que ela imaginava existir.

Dúrójaiyé logo começou a trabalhar no mercado, ajudando Titilayo em sua barraca. De acordo com Cecília Moreira Soares (1997), em diversas sociedades africanas, as responsabilidades ligadas à subsistência doméstica e à distribuição de produtos essenciais eram frequentemente atribuídas às mulheres. A autora menciona que, na Costa Ocidental da África, incluindo Uidá, por exemplo, o pequeno comércio era uma atividade predominantemente feminina, conferindo às mulheres um papel significativo na esfera socioeconômica. Passados muitos dias, e já bem adaptadas a Uidá, a avó da narradora decidiu procurar um lugar para morarem. Dúrójaiyé temia que o dinheiro não fosse suficiente para pagar o aluguel, mas Titilayo, sendo uma negociante experiente e habilidosa, a incentivou, argumentando que, além de vender fumo, obi e acará no mercado, ela poderia também dançar, exercendo um direito que havia sido de sua filha e que foi passado para ela quando assumiu a responsabilidade pelas gêmeas. Destaca-se, assim, o papel da mulher não apenas como intermediária de bens econômicos, mas também de bens simbólicos.

O retrato desse contexto territorial, apresentado em *Um defeito de cor*, fornece indícios da força do universo feminino em sociedades africanas pré-coloniais. Nesse sentido, Vânia Maria da Silva Bonfim afirma que, “até o advento do Islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era matricêntrica, ou seja, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina no campo militar e político” (2009, p. 224). Na antiguidade clássica, de acordo com a autora, as mulheres chegaram a monopolizar funções políticas como rainhas-mães soberanas, e a presença contínua dessa figura garantiu, desde o período egípcio-faraônico até o início da colonização no século XIX, uma efetiva divisão do poder político. Bonfim (2009) destaca que o monarca só poderia ser designado pela linhagem uterina, nunca pela paterna. Além do papel central desempenhado pelas esposas dos faraós no Antigo Egito, que atuavam como verdadeiras cogestoras, a civilização núbio-cuxita também desenvolveu uma dinâmica própria de liderança feminina. Nas dinastias núbias, conhecidas como Candaces (transcrição do título meroíta *Kdke*), as mulheres não apenas influenciavam, mas também assumiam papéis de governança direta, estabelecendo dinastias inteiramente femininas (Bonfim, 2009). Essas rainhas-mães, ou Candaces, exerceram um impacto significativo, fundando importantes impérios da antiguidade, como os de Kerma e Méroe.

As figuras femininas destacadas representavam a expressão da matricentricidade, exercendo controle e influência não apenas nas decisões governamentais, mas também na

administração da linhagem real. Essas dinastias femininas demonstram uma organização social e política em que as mulheres não eram limitadas a papéis acessórios, mas assumiam posições de liderança efetiva e decisiva, desafiando a visão tradicionalmente masculina da autoridade na Antiguidade. Além disso, é importante sublinhar que a matripotência nas sociedades pré-coloniais africanas se manifesta de forma notável e multifacetada nos mais diversos papéis desempenhados pelas mulheres — como governantes, guerreiras, comerciantes, agricultoras, estadistas, sacerdotisas, griotes, artesãs e artistas — evidenciando a capacidade feminina de influenciar e moldar diferentes aspectos da sociedade em várias esferas da vida.

Em face da destacada posição social das mulheres nas sociedades africanas tradicionais pré-islâmicas e pré-cristãs, Bonfim (2009) observa uma degradação brutal dessa condição com o advento do comércio transatlântico de pessoas africanas escravizadas e da escravização racial:

Assim, diante da caracterização centrípeta da sua posição social numa extensa história de protagonismo, a degradação brutal da posição da mulher africana na sociedade acontece somente com o tráfico negreiro e a escravização *racial* dos africanos no Oriente Médio (séculos IX a XVI) e nas Américas (séculos XVI a XIX). Foram essas as ocasiões em que, para a mulher africana *escravizada*, operou-se uma mudança total de perspectiva na direção da coisificação: mulher-objeto, mulher-sexo, mulher-labor [...] (Bonfim, 2009, p. 225, grifos da autora).

A introdução de ideologias patriarcais, em grande parte impulsionadas por influências europeias e islâmicas, aliadas à brutalidade da exploração colonial, minou a autonomia que as mulheres africanas tradicionalmente detinham. A violência sistêmica, o desmantelamento das redes sociais e a desestruturação das dinâmicas de poder anteriores afetaram drasticamente a posição das mulheres, levando-as a uma condição situada fora da categoria Ocidental de humano. O impacto desse aviltamento não se limitou ao período da escravização, mas se estendeu ao longo dos séculos, com consequências visíveis nas sociedades contemporâneas africanas e na diáspora.

É exatamente o processo brutal de degradação humana da escravização que será abordado na continuidade da narrativa de *Um defeito de cor*. A narradora rememora um dia que começou animado, pois ela e sua irmã vestiam roupas azuis, no mesmo tom do véu de Iemanjá, que haviam ganhado de presente de uma das filhas de Titilayo, e foram passear pelo mercado. Porém, o mercado estava pouco movimentado, pois as pessoas foram atraídas para o forte português devido à chegada de um navio estrangeiro. As irmãs decidiram ir até lá também, apesar dos receios de Taiwo. Kehinde queria que as pessoas vissem as roupas novas que ela e a irmã estavam usando e ficou muito animada ao perceber que as ibêjis atraíam olhares e

sorrisos. Em meio ao movimento ao redor do desembarque da tripulação do navio, à música tocada por uma banda de tambores e clarinetas e às saudações e loas, a narradora viu o Cachá<sup>6</sup> pela primeira vez: “o comandante do forte que tanto me impressionou, quase branco de tão majestoso, seguido por muitos escravos, músicos, cantores, bufões e uma guarda formada por mulheres” (Gonçalves, 2022, p. 43). Após o esforço para se aproximarem do cortejo que seguia para o forte, Kehinde e Taiwo foram notadas por um dos brancos, que falou algo no ouvido do Cachá. Imediatamente, as meninas foram detidas por um dos guardas, antes mesmo de terem a chance de tentar fugir. Kehinde e Taiwo gritaram e tentaram escapar, sem sucesso, e não houve ninguém para defendê-las. Elas foram então levadas para um barracão dentro do forte, onde já havia outras pessoas aprisionadas. Antes de sair, o guarda avisou que deveriam cuidar das duas irmãs porque eram ibêjis, destinadas como presentes.

Kehinde relata que, todos os dias, chegavam mais pessoas sequestradas de diferentes regiões da África, falando línguas variadas e trazendo versões distintas sobre o destino que as aguardava. Tanisha, a primeira mulher com quem a narradora conversou no cativeiro, afirmou que elas(es) seriam sacrificadas(os), argumentando que os brancos gostavam da carne delas(es). Ela também mencionou que, às vezes, os guardas batiam muito nas pessoas, talvez para amaciar suas carnes. Compreendo que Tanisha não estava completamente equivocada em sua suposição, pois, como nos lembra Mbembe, “[...] o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria — a cripta viva do capital” (2018, p. 21). O que está em jogo, na afirmação de Mbembe, é a relação de reciprocidade entre o processo de exclusão das pessoas negras da categoria do humano e o capitalismo. Nesse sentido, as palavras de Sharpe são assertivas:

O desastre da sujeição negra foi e é planejado; o terror é o desastre, e o “terror tem uma história” e é profundamente atemporal. A história do capital é inextricável da história da escravização de pessoas como bens móveis no Atlântico. O desastre e a escrita do desastre nunca estão presentes, sempre são o presente (Sharpe, 2023, p. 18, grifos da autora).

Compreende-se, portanto, que o desenvolvimento da escravização transatlântica não configura um capítulo encerrado nos anais da história da humanidade a partir da emergência do capitalismo, mas que ambos seguem vitalmente interligados. O *desastre planejado*, retomando os termos de Sharpe, persiste na atualidade, não apenas como impressões ou imagens guardadas

---

<sup>6</sup> O personagem faz referência a Francisco Félix de Souza, um brasileiro conhecido como “Chachá”, figura central no comércio transatlântico de escravizadas(os) e na comunidade costeira do reino de Daomé, onde viveu a maior parte de sua vida.

por Mnemosine (titânide da memória), mas como componente do/para o mundo. Assim, assinalo que, reiteradamente, “para sujeitas(os) negras(os), racializadas(os), tratar de memória implica tratar do presente” (Carvalho; Bispo; Alves, 2022, p. 04).

Kehinde destaca o quanto aquele ambiente era apavorante, a tal ponto que, somente quando alguns guardas entraram e distribuíram feijão, inhame, farinha e água, ela se deu conta de que estava com muita fome. A narradora observa que nem todas(os) receberam a comida, especialmente alguns homens que estavam amarrados em um canto, castigados por terem brigado. Kehinde e Taiwo souberam, por meio de Tanisha, que, desde a briga, três deles haviam morrido, mas seus corpos ainda permaneciam ali, cobertos com uma antiga vela de navio, tornando o cheiro do ambiente cada vez mais insuportável, somando-se aos odores de urina e fezes que se acumulavam havia bastante tempo. Saidiya Hartman (2021), a partir de sua experiência ao visitar o interior do calabouço do Castelo de *Cape Coast* [Castelo da Costa do Cabo], uma fortificação militar construída no século XVII para armazenar escravizadas(os), localizada em Gana, descreve que:

Rejeitos humanos cobriam todo o piso do calabouço. À vista nua assemelhavam-se à fuligem. Após o último grupo de cativos ter sido deportado, as celas foram fechadas, mas nunca foram limpas. Depois de um século e meio de abolição, os rejeitos permaneciam. Para controlar o mau cheiro e a pestilência o piso foi coberto com areia e cal. Em 1972, uma equipe de arqueólogos fez escavações no calabouço e removeu 45 cm de sujeira e restos. Eles concluíram que a camada superior do solo era feita de vestígios comprimidos dos cativos: fezes, sangue e pele esfoliada (Hartman, 2021, p. 146).

Naquele chão, as(os) escravizadas(os) dormiam, comiam e defecavam. As pessoas, incluindo crianças, eram confinadas em um espaço imundo e úmido, onde restos de comida e excrementos se acumulavam no piso, contaminando seus corpos. Nessas condições, Hartman (2021) destaca que a disenteria se tornava uma causa comum de morte, provocando dores abdominais intensas, atingindo o estômago e as entranhas, contaminando os intestinos, inflamando membranas e mucosas, além de causar a formação de úlceras nos tecidos. Empilhadas em quantidades variáveis, que chegavam a mais de quinhentas pessoas, as condições sanitárias e os maus-tratos aos quais eram submetidas escancaram de forma crua o caráter bestial do poder.

Retornando à sequência dos eventos na narrativa, Kehinde revela que, no início do terceiro dia, pouco antes da distribuição do mingau ralo de farinha e água, a porta foi aberta, e as(os) prisioneiras(os) perceberam que havia muito mais guardas do que o habitual. Naquele instante, os muçurumins [mulçumanos] começaram a rezar, Tanisha voltou a chorar, e ela e Taiwo deram as mãos, como se fossem uma só. Disseram que o tumbeiro estava pronto e que



embarcariam naquele momento, começando pelas mulheres. Contudo, Kehinde percebeu que uma mulher ao seu lado, que vomitava sem parar havia quase dois dias, foi deixada para trás depois de tentarem fazê-la se levantar. Disseram que não valia a pena levar alguém que poderia morrer durante a viagem. Aja e Jamila, que também estavam cativas, tentaram ajudá-la, mas foram repreendidas com violência.

Assim como relatado por Kehinde, devido às condições dos deslocamentos conduzidos pelos *pumbeiros*<sup>7</sup> e dos cativados, muitas(os) escravizadas(os) não sobreviviam até o momento do embarque. No romance *Humus*, da jornalista, romancista, ensaísta e cineasta de origem martinicana Fabienne Kanor (2016), a morte também se apresenta como uma experiência constante na existência das pessoas escravizadas, incluindo os momentos que antecedem a Travessia. Conforme exposto por Luciléa Silva da Cruz (2022), o romance *Humus* apresenta um coro de vozes femininas que compõem os capítulos, os quais, embora independentes, dialogam entre si, de modo que cada uma de suas doze partes é narrada e estruturada a partir das vivências de diferentes mulheres. No capítulo “La muette” [A muda] — um título que evoca a incognoscibilidade do horror — a personagem expõe o testemunho da morte de um escravizado que estava preso junto com seu grupo durante a trajetória percorrida até a região do embarque:

Hoje, um homem desmaiou. Seus olhos são amarelos, suas costelas latejam. De seus lábios escorre um líquido leitoso. Ele espuma. Como um peixe moribundo. Não há tempo para rezar; uma mão levanta um porrete. Golpeia, então quebra a corrente de ferro que prende o cadáver ao resto do grupo.  
Sem uma palavra, sem olhar para trás, seguimos em frente. Entenda que somente mortos, seremos livres. Completamente.  
Já não me lembro da data. Nem do lugar. Diremos apenas que foi um dia costumeiro. Alguma cidade africana encravada entre a floresta e a água. Ao chegar na noite anterior com um grupo de dez (cinco de nós perecemos durante a longa jornada), fui imediatamente vendida (Kanor, 2006, p. 20, tradução minha).

Observem que o advérbio “hoje” aparece logo no início do excerto, marcando o momento em que o escravizado sucumbe à morte próximo ao contexto em que o fato é narrado. Não houve tempo para qualquer rito, nem mesmo para uma reza. A palavra tornou-se muda, remetendo ao adjetivo apresentado no título do capítulo, e o grupo foi forçado a seguir em frente. No entanto, logo depois, a narradora afirma que não se lembra mais da data nem do local em que foi vendida,

---

<sup>7</sup> O termo *pumbeiros* ou *pombeiros* é derivado do quimbundo *mpumbu* e designa “agenciadores mestiços ou negros que percorriam o interior do continente comprando escravizados dos chefes locais e, depois de uma viagem marcada pelos maus-tratos e pela exposição às intempéries, levando-os para os portos litorâneos, de onde eram vendidos para a América” (Rodrigues, 2005, p. 98).

embora ressalte que isso tenha ocorrido logo após sua chegada a uma cidade africana com um grupo de dez prisioneiras(os). Desse total, como indicado entre parênteses, metade morreu durante a longa jornada. Essa passagem, assim como o capítulo em sua inteireza, desde a estrutura narrativa com seus procedimentos de organização lógico-temporal, revela a fragmentação da linearidade do relato mnemônico diante dos horrores traumáticos vividos pelas pessoas escravizadas (ou mesmo anteriormente ao sequestro, dada a geografia atormentada da África Centro-Occidental em função do comércio de escravizadas(os)) e evidencia a presença constante da morte na experiência da existência negra — a ponto de esta representar o acesso à liberdade. A dinâmica de seguir em frente, sem olhar para trás, ressoa com uma atualidade em que as pessoas continuam suas vidas mesmo diante do horror, optando por ignorá-lo e, nesse contexto, perpetuando-o.

Ao discutir os horrores da escravização na África Centro-Occidental, Joseph Miller (1988), em sua obra *Way of Death* [O Caminho da Morte], destaca a excepcionalmente alta taxa de mortalidade entre as(os) escravizadas(os) desde o momento do sequestro, no interior, até a passagem pelos fortes da região costeira — de onde eram enviadas(os) à travessia forçada às Américas. Nesse sentido, apresento uma breve discussão sobre alguns pontos destacados da leitura, notavelmente impactante, do capítulo intitulado “Voyage of no return: the experience of enslavement: flight, disease, and death” [Viagem sem retorno: a experiência da escravização: fuga, doença e morte], que integra a referida obra. No contexto de guerra e violência que alimentava a captura inicial, as vítimas começavam suas odisséias já exaustas, abaladas, feridas e, muitas vezes, adoecidas devido aos traumas físicos e aos choques psicológicos resultantes das brutalidades da escravização.

Miller (1988) observa que pessoas provenientes de pequenos assentamentos dispersos eram repentinamente expostas a ambientes com maior concentração de doenças, presentes ao longo das trilhas e nos pontos de parada. Nesses locais, o contato direto com pessoas estrangeiras trazia uma exposição a novos patógenos para os quais não tinham imunidade. A dieta das(os) escravizada(os) também se deteriorava drasticamente — frutas, vegetais frescos e carne praticamente desapareciam, sendo substituídos por alimentos estragados ou até mesmo infestados de vermes. O que lhes era oferecido era insuficiente para sustentar suas necessidades mínimas, logo, conforme destaca Miller (1988), teorias racialistas europeias da medicina tropical vigentes naquela época sustentavam a falsa ideia de que as pessoas negras precisavam de menos alimento do que as brancas, sobrevivendo por dias a fio apenas com alguns cachos de milho [um tipo de cereal] e uma noz de cola. O autor presume que muitas(os) das(os)

escravizadas(os) que morreram ao longo do trajeto provavelmente sofreram de desnutrição em um nível próximo à fome absoluta.

Outros fatores destacados por Miller (1988) como agravantes das já frágeis condições de saúde das(os) escravizadas(os) eram a qualidade inadequada da água disponível durante o trajeto e as precárias condições sanitárias nos acampamentos, o que facilitava a propagação de doenças intestinais, como disenterias bacilares sangrentas. Sob tais circunstâncias, as(os) escravizadas(os) desenvolviam desequilíbrios nutricionais graves, desnutrição e, em muitos casos, fome extrema. As alterações na dieta, somadas à água contaminada e ao descaso com as condições higiênico-sanitárias, aceleravam a disseminação de epidemias debilitantes. Miller (1988) também acrescenta que a exposição ao frio nas altitudes elevadas durante a estação seca, aliada à umidade e à falta de abrigo, contribuía para o surgimento de doenças respiratórias vagamente descritas como “constipação”. À medida que as distâncias percorridas aumentavam, as(os) escravizadas(os) se enfraqueciam, tornando-se cada vez mais suscetíveis a parasitas e a epidemias de tifo, febre tifoide, varíola e outras doenças. O comércio de escravizadas(os) funcionava, portanto, como uma verdadeira incubadora de enfermidades.

As consequências letais da desnutrição, doenças e outras tragédias que ocorriam ao longo do caminho e do aprisionamento resultaram em taxas de mortalidade que aumentavam progressivamente à medida que as(os) escravizadas(os) avançavam pelos principais canais de comercialização da costa ocidental africana (Miller, 1988). Nos cálculos de Miller, essas taxas poderiam atingir níveis catastróficos, variando entre 400 e 600 mortes por 1.000 pessoas, uma estimativa que se aproxima proporcionalmente daquela descrita no excerto do romance *Humus*. De acordo com o autor,

um comerciante experiente de Luanda relatou que, na segunda metade do século XVIII, os traficantes esperavam perder cerca de 40% de seus cativos devido à fuga e morte entre o momento da compra no interior e o momento em que eram embarcados nos navios em Luanda (Miller, 1988, p. 384-385, tradução minha).

Miller (1988) pontua que uma certa proporção desse quantitativo de perdas estipuladas pelos comerciantes poderia ser atribuída à fuga e ao roubo, pois, apesar das adversidades nutricionais e epidemiológicas enfrentadas pelas(os) escravizadas(os), algumas(ns) conseguiam, de alguma forma, encontrar forças para escapar. Ainda assim, as estimativas de mortes ocorridas nos trajetos percorridos desde o sequestro, compreendendo o tempo de aprisionamento nos fortes, denotam a extensão de uma *dívida impagável*, usando os termos de Denise Ferreira da Silva

(2019) para evocar os esforços conjuntos necessários à interrupção desse lastro de violência e morte, movido pela ganância inescrupulosa e operado historicamente a partir da ideia de raça.

No ensaio “Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia”, da escritora e ensaísta porto-riquenha Yolanda Arroyo Pizarro (2011) — ao analisar a expressiva ausência das mulheres em fontes documentais primárias e nas narrativas históricas do Caribe hispânico e, de modo mais amplo, das Américas — dedica-se ao desenvolvimento de um projeto estético que reivindica visibilidade histórica às mulheres da diáspora negra, destacando seus papéis ativos nas práticas de resistência à dominação colonial, incluindo a organização e a liderança de sedições e revoltas no contexto da escravidão. O neologismo “*Ancestra*”, destacado no título do ensaio, traduz o vazio da historicidade e, conseqüentemente, a responsabilidade poética que Arroyo Pizarro assume ao narrar, através de sua produção literária, a vida de suas antepassadas e predecessoras:

Nótese que no utilizo el masculino ‘Ancestro’ que quiere decir antepasado o antecesor. De éstos están llenos los anales de la historia. Hasta la saciedad les han dedicado artículos, ensayos, reseñas, capítulos completos y libros los propios historiadores e historiadoras. No es lo mismo que decir ‘Ancestra’, un neologismo femenino al que me amarro para narrar mis carencias y obsesiones.

Siento que Ancestra es más adecuado, llena el vacío de la historicidad y de la responsabilidad poética que me obliga a contar la vida de mis antepasadas y antecesoras, seres humanas que son las que deseo resaltar porque entiendo que ellas mismas me lo piden en un trance literario. Lo correcto, dado el machismo y racismo rampante que se vive en mi país hoy, es hablar de mis Ancestras negras provenientes de África. Al menos así me siento yo, con la necesidad de escudriñar y plasmar en literatura ese arrebató mental que me alborota los sentidos hasta que pongo manos a la obra (Arroyo Pizarro, 2011, ênfases da autora, s.p.).

Desse esforço surge a obra *las Negras*, publicada por Arroyo Pizarro em 2012, que nos apresenta uma trilogia de contos — “Wanwe”, “Matronas” e “Saeta” — protagonizados por “mujeres subversivas, transcorpóreas, que pidieron voz, cuerpo, armas y venganza” (Arroyo Pizarro, 2011, s.p.).

Assim, *las Negras* configura-se como parte de um projeto comprometido com uma nova literatura insurgente que, além de narrar as experiências de *nuestras Ancestras*, desafia as estruturas de poder que sistematicamente marginalizaram suas vozes, como evidenciado na dedicatória da obra:

A los historiadores,  
por habernos dejado fuera.

Aquí estamos de nuevo...  
cuerpo presente, color vigente,

declinándonos a ser invisibles...  
rehusándonos a ser borradas  
(Arroyo Pizarro, 2012, p. 08).

Conforme enfatiza Cristian Souza de Sales (2020), Arroyo Pizarro reconhece que as vivências de mulheres africanas e suas descendentes, embora essenciais para a compreensão de nossas trajetórias, foram deliberadamente rasuradas ou relegadas a uma posição secundária pela historiografia oficial, resultando no seu esquecimento ao longo da história das Américas. O projeto estético assinado por Arroyo Pizarro, que parte de uma posição política e ideológica de insurgência à violência epistêmica, conforme assumido pela autora, traduz a potencialidade da literatura como via de articulações e construções sócio-políticas e epistêmicas capazes de incentivar agenciamentos e formas de organizações coletivas libertadoras (Bispo, 2017).

No excerto do conto “Wanwe” (Arroyo Pizarro, 2012), a protagonista, que dá nome à narrativa, relata um dos momentos ocorridos após o sequestro em sua aldeia, no qual a condição de uma das mulheres que a acompanhava como prisioneira chama a atenção, denotando a situação degradante à qual as pessoas escravizadas eram submetidas em todos os contextos:

La mujer que camina justo frente a ella, que tiene la frente marcada, sigue gravemente enferma. Esa marca la identifica perteneciente a una etnia del sur. Vomita de cada dos o tres pasos y las demás se esfuerzan por mantenerla en marcha. A pesar de la situación en que se encuentran, algunas van entonando un cántico. Otras deslizan por los labios partidos apenas un murmullo repetido, como aquellos enseñados en el rezo de las mañanas y las lamentaciones fúnebres (Arroyo Pizarro, 2012, p. 33).

O breve excerto revela indícios e configurações de uma literatura insurgente, enquanto, nas brechas do cenário petrificante construído por Arroyo Pizarro (2012), é possível identificar pulsares de resistência íntima e coletiva. Isso sugere que, mesmo diante de condições adversas, as mulheres africanas, *las Ancestras*, mantinham, na medida do possível, sua espiritualidade e conexão com suas origens. Desraizadas de seu *domus* familiar, as personagens externam memórias ancoradas em experiências carregadas em seus corpos como o único recurso que lhes resta (Antonacci, 2013), manifestações de *tradições vivas*, vibrações que movimentam forças latentes (Bâ, 2010), ressoando contra a condição de morte social<sup>8</sup> imposta pela escravidão.

A marca tribal observada por Wanwe no rosto de uma das mulheres, possivelmente uma escarificação obtida durante um rito de passagem, não apenas a identifica como pertencente a

---

<sup>8</sup> Conforme Mbembe (2018), a condição da(o) escravizada(o) resulta de uma perda conjunta em três dimensões — a perda do pertencimento à coletividade, do direito ao próprio corpo e do *status* político —, o que equivale à morte social ou, em outras palavras, à morte-em-vida.

uma etnia específica, mas também reforça seu vínculo com uma história, uma cultura e um conjunto de referências simbólicas que subsistem, mesmo que seu corpo esteja gravemente enfermo e submetido à desumanização. Além do mais, o excerto revela como, apesar da exaustão física e emocional, *las Ancestras* resistiam ao aniquilamento brutal de sua humanidade ao entoarem cânticos e murmúrios, semelhantes às orações matinais e às lamentações fúnebres. Reafirmando a centralidade da tradição oral no continente africano, Amadou Hampâté Bâ (2010) reconhece a fala como uma força capaz de gerar movimento, ritmo, vida e ação. Os timbres ameaçados, as vozes sussurradas, as latências dispersas das fórmulas encantatórias e as disjunções sonoras e gestuais, materializadas nas cadências rítmicas expressas pelas *Ancestras*, “a pesar de la situación en que se encuentran [...]” (Arroyo Pizarro, 2012, p. 33), tornam-se uma forma de manter vivos, ainda que de maneira efêmera e fragmentada, seus referenciais mentais e epistemológicos, desafiando a mutilação de suas subjetividades. O ato de entoar cânticos, mesmo em sussurros, desloca o corpo da mulher escravizada para além dos limites impostos pelo olhar eurocêntrico, que a relega ao silêncio e à passividade.

Na sequência dos eventos em *Um defeito de cor*, Kehinde e Taiwo estavam padecendo de fome. Quando Tanisha perguntou a um dos guardas se havia algo para comer antes de embarcarem, ele respondeu que a regalia havia acabado, que, daquele momento em diante, as(os) prisioneiras(os) não eram mais problema dele. É possível que a nutrição inadequada fizesse parte de uma estratégia deliberada para enfraquecer as(os) escravizadas(os) e, conseqüentemente, desencorajar rebeliões e fugas. A privação alimentar e as condições insalubres a que eram submetidas(os), como revelam Hartman (2021) e Miller (1988), não apenas enfraqueciam fisicamente, mas também minavam suas capacidades de resistir ou planejar fugas. Esse controle pela fome, aliado à exaustão física e mental resultante dos maus-tratos, funcionava como uma ferramenta adicional de dominação, tornando as(os) escravizadas(os) mais vulneráveis e menos propensas(os) a ações que pudessem ameaçar a ordem imposta. Em seguida, o guarda empurrou as prisioneiras, dizendo para andarem depressa, pois o navio deveria partir antes do sol nascer.

A fila foi formada e avançava em direção ao mar, aos mistérios de Kalunga. Nei Lopes (2011) explica que o termo multilinguístico banto *kalunga* abrange conceitos como grandeza, imensidão, Deus, mar e morte. Na Umbanda, esse termo se desdobra em duas acepções: i) *calunga grande*, referindo-se ao mar ou oceano, e ii) *calunga pequena*, associada ao cemitério e à morte. Em diversos mitos africanos, Kalunga transcende um simples espaço físico, assumindo um significado profundo de renovação, continuidade e conexão entre o mundo dos

vivos e o espiritual, como origem da vida. Contudo, Conceição Evaristo (2011) aponta que, com a chegada da exploração europeia e o início do comércio transatlântico de escravizadas(os), essa representação primordial do mar se transforma em um símbolo de tragédia e morte<sup>9</sup>.

Kehinde notou que o tempo estava fresco e que algumas estrelas ainda brilhavam no céu, despertando lembranças de Savalu. No caminho para o embarque, uma voz distante pareceu-lhe familiar, até que, ao se tornar mais nítida, a imagem de sua avó surgiu. Ela e Taiwo tentaram correr ao encontro dela, mas a corda que prendia seus pescoços as impediu. Dúrójaiyé então se jogou na frente de um branco que vigiava o embarque, implorando pela liberdade de suas netas. Ao ser afastada por outros homens, ela suplicou para seguir viagem junto com elas, já que não poderiam ficar. A súplica foi atendida com um pouco de perplexidade, e Dúrójaiyé, sem qualquer hesitação, foi ao encontro de suas netas. Nesse ponto da narrativa, nos tornamos testemunhas do movimento das personagens em direção à Diáspora forçada, simbolizado pela Porta do Não-Retorno. A sensação evocada corresponde ao sentimento expressado por Brand:

Quando imaginamos nossa ancestralidade atravessando esses portais, sentimos pessoas pisando no nada; sentimos um espaço surreal, um espaço inexplicável. Imaginamos pessoas tão atordoadas por suas circunstâncias, tão inconsoláveis, ao ponto de recusar a realidade. Nossa herança na Diáspora é viver nesse espaço inexplicável. Esse espaço é a medida do passo da nossa ancestralidade atravessando a porta em direção ao navio (Brand, 2022, p. 34).

O que importava para Dúrójaiyé, uma *Ancestra* movida pelo amor e pela coragem, era estar com suas netas, mesmo que, conforme a suposição de Kehinde, fosse para serem transformadas em carneiros no estrangeiro. Juntas, elas foram lançadas aos mistérios de Kalunga — que envolvem tanto o princípio quanto o encerramento.

### Considerações finais

Em meio à violência, a capacidade de seguir acreditando na vida, mesmo diante do desconsolo dos fatos, revela um vislumbre de transformação, por mais ínfimo que seja. Conforme debatido em torno do capítulo inicial do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2022), e nos termos de Silva (2018), o lirismo que coexiste com a crueza das situações narradas por Kehinde intensifica o efeito do ato violento, ao mesmo tempo em que infunde ternura, apresentando uma sensibilidade estética que desafia a(o) leitor(o) a auspicar

---

<sup>9</sup> Na mencionada tese *Uma leitura glissantiana do romance Um defeito de cor*: “não emitimos palavras ao vento, soltas no ar” (Bispo, 2024), dou continuidade a esse debate, apresentando uma abordagem, desenvolvida em diálogo com Evaristo (2011), sobre possíveis efeitos dessa transformação simbólica.

beleza e esperança em meio a temáticas complexas e dolorosas, como a violência e a morte. Em outras palavras, a estratégia narrativa que Silva (2018) apresenta como ferocidade poética, inicialmente observada como um traço estético na contística de mulheres negras e também identificável em narrativas romanescas ladinoamefricanas, como *Um defeito de cor*, emerge da combinação entre a encenação do terror e uma carga de poeticidade que desafia a(o) leitora(o) a enxergar além da superfície da violência, encontrando um vislumbre de beleza e, conseqüentemente, uma possibilidade de transformação mesmo nos momentos mais devastadores. A ferocidade poética manifesta-se como uma estratégia expressiva na escrita literária, trazendo a violência à tona de maneira sensível e impactante, o que potencializa o aprofundamento da nossa compreensão de experiências humanas desafiadoras. Mais especificamente, nas narrativas analisadas, a ferocidade poética informa implicações ético-políticas[-outras] e cognitivas que desgastam o domínio da razão universal e pavimentam caminhos para políticas de vida.

No estudo apresentado, o romance *Um defeito de cor* (Gonçalves, 2022) foi tomado como prefácio e lido como parte de um conjunto mais amplo de literaturas ladinoamefricanas, incluindo o conto “Isaltina Campo Belo”, de Conceição Evaristo (2020), o capítulo “La muette”, do romance *Humus*, de Fabienne Kanor (2016), e o conto “Wanwe”, de Yolanda Arroyo Pizarro (2012). Essas narrativas, conforme as análises, podem ser compreendidas como literaturas insurgentes, alinhando-se à proposta de Arroyo Pizarro (2011) em seu ensaio “Hablar de las Ancestras”. Tal postura implica um projeto epistêmico que redefine os sentidos de pertencimento e as fronteiras sociais que eles configuram. Mesmo expondo uma série de eventos traumáticos — que se inicia com a tragédia familiar e culmina na migração forçada — o capítulo analisado de *Um defeito de cor* inclui descrições significativas de paisagens, culturas e relações comunitárias, evidenciando que as histórias das pessoas negras que atravessaram o Atlântico no porão dos navios negreiros não estão restritas ao terror e à escravidão. A narrativa nos confronta com dores, violências e cativos, mas também nos inspira a pensar em outra ética do ser-viver, pautada na comunidade, na reciprocidade, na comunhão e, acima de tudo, na produção da vida. A leitura realizada, que substancializa uma Poética da Relação, nos permite traçar laços solidários de partilha com contextos distintos do continente americano, compreendendo os problemas que nos unem e que nos convocam ao enfrentamento e à responsabilização conjunta.

## Referências



- ALVES, Alcione Correa. Hipótese sobre a noção de prefácio em Édouard Glissant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, n. spe, p. 207-238, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45esp.12.p207>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/P3Pvh44MbsQfX4wyhKtLMfr/?lang=pt>. Acesso em: 02 out. 2024.
- ARROYO PIZARRO, Yolanda. *las Negras*. Puerto Rico: Boreales, 2012.
- ARROYO PIZARRO, Yolanda. Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. *Cruce*, Caracas, 2011. Disponível em: <https://www.revistacruce.com/node/311>. Acesso em: 25 jul. 2024.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. v. 1, p. 167-212.
- BERNARDO, Teresinha. O candomblé e o poder feminino. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/p\\_bernardo.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf). Acesso em: 02 out. 2024.
- BISPO, Ella Ferreira. *Uma leitura glissantiana do romance Um defeito de cor: “não emitimos palavras ao vento, soltas no ar”*. 2024. 235 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2024.
- BISPO, Ella Ferreira; CARVALHO, Jéssica Catharine B. de; ALVES, Alcione Correa. O porão do navio negreiro como digênese nos romances *Um defeito de cor* e *O crime do cais do Valongo*. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 345-376, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.i41.191060>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/191060>. Acesso em: 02 out. 2024.
- BISPO, Ella Ferreira. *Processos de criouliização no romance Um defeito de cor: as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana*. 2017. 136 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017. Disponível em: <http://repositorio.ufpi.br:8080/handle/123456789/1143?show=full>. Acesso em: 02 out. 2024.
- BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 219-249.
- BOSI, Alfredo. Situação e formas do conto brasileiro contemporâneo. In: BOSI, Alfredo. *O conto brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 07-22.
- BRAND, Dionne. *Um mapa para a porta do não retorno: notas sobre pertencimento*. Trad. Jess Oliveira e Floresta. Rio de Janeiro: A Bolha, 2022.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas para as Mulheres. *Relatório Anual Socioeconômico da Mulher*. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2024.
- CANDIDO, Antonio. A nova narrativa. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989. p. 199-215.
- CARVALHO, Jéssica Catharine B. de; BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Correa. Mar de circularidades: Leituras da prosa de autoria feminina na perspectiva afro-atlântica. *Letrônica*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 1-15, 2022. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984->

4301.2022.1.41543. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/letronica/article/view/41543>. Acesso em: 02 out. 2024.

CRUZ, Luciléa Silva da. “*Nous avons survécu*”: traduzindo no Atlântico Negro a partir do romance *Humus*, de Fabienne Kanor. 2022. 96 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/45795>. Acesso em: 03 set. 2024.

EVARISTO, Conceição. Isaltina Campo Belo. In: EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020. p. 55-67.

EVARISTO, Conceição. *Poemas malungos: Cânticos irmãos*. 2011. 172 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

FERREIRA da SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Trad. Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. Repetições. In: GLISSANT, Édouard. *Tratado do Todo-Mundo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1edições, 2024. p. 30-35.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *Le sel noir*. Paris: Gallimard, 1983.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Ilustração de Rosana Paulino. Rio de Janeiro: Record, 2022. (Edição Especial).

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa... Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/27640](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640). Acesso em: 02 out. 2024.

KANOR, Fabienne. *Humus*. Paris: Gallimard, 2007 (Continents noirs).

LOPES, Nei. *Dicionário da Antiguidade Africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MALOMALO, Bas'Illele. Epistemologia do ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de et al (org.). *Cultura e história afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018. p. 561-574.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo, n-1 edições: 2018.

MILLER, Joseph. Voyage of no return: the experience of enslavement: flight, disease, and death. In: MILLER, Joseph. *Way of Death*. Madison: WI, University of Wisconsin Press, 1988, p. 379-444.

RODRIGUES, Jaime. A rede miúda do tráfico. In: RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa*:

escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 96-128.

SALES, Cristian Souza de. *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas*. 2020. 486 f. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/38440>. Acesso: 02 out. 2024.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia – ensayos sobre gênero entre antropologia, psicoanálisis y derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/abstract/?lang=pt>. Acesso: 02 out. 2024.

SHARPE, Christina. *No vestígio: negritude e existência*. Trad. Jess Oliveira. São Paulo: Ubu, 2023.

SILVA, Franciane Conceição da. *Corpos dilacerados: a violência em contos de escritoras africanas e afro-brasileiras*. 2018. 210 f. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: [https://bib.pucminas.br/teses/Letras\\_SilvaFC\\_1.pdf](https://bib.pucminas.br/teses/Letras_SilvaFC_1.pdf). Acesso em: 05 set. 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SOARES, Moreira Cecília. “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX”. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 1, n. 17, p. 57-71, 1996. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i17.20856>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856>. Acesso em: 02 out. 2024.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. Análise do tráfico de escravos – estimativas. [website]. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

*Recebido em 14 de setembro de 2024*

*Aceito em 26 de novembro de 2024*