

Jaqueline Coêlho Santana (ORG.)

# LEITURAS NEGRAS

SOBRE UM DEFEITO DE COR



**REITORA**

Luciana Miyoko Massukado

**COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES**

Rejane Maria de Araújo

**PRÓ-REITORA DE ENSINO**

Veruska Ribeiro Machado

**PRODUÇÃO EXECUTIVA**

Sandra Maria Branchine

**PRÓ-REITOR DE EXTENSÃO E CULTURA**

Paulo Henrique Sales Wanderley

**PRÓ-REITOR DE GESTÃO DE PESSOAS**

José Anderson de Freitas Silva

**PRÓ-REITORA DE PESQUISA E INOVAÇÃO**

Giovanna Megumi Ishida Tedesco

**COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES**

Rejane Maria de Araújo

**PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO**

Rodrigo Maia Dias Ledo

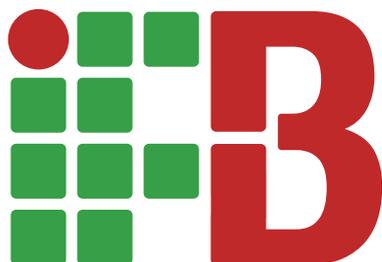
**PRODUÇÃO EXECUTIVA**

Sandra Maria Branchine

**PRÓ-REITOR DE GESTÃO DE PESSOAS**

José Anderson de Freitas Silva

**EDITORA**



**REITORIA - Setor de Autarquias Sul,  
Qd 02, Bloco E - Edifício Siderbrás**  
CEP: 70070-020 Asa Sul - Brasília/ DF  
www.ifb.edu.br  
Fone: +55 (61) 2103-2110  
editora@ifb.edu.br

2023 Editora IFB



As informações, as opiniões e os conceitos emitidos nos títulos são de exclusiva responsabilidade dos autores. Todos os direitos desta edição são reservados à Editora IFB. É proibida a publicação parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte. É proibida a venda desta publicação.

L533 Leituras negras sobre um defeito de cor [recurso eletrônico] / [Organização] Jaqueline Coêlho Santana. – Brasília: Editora IFB, 2023.  
145 p. : il. color.

Edição digital:  
ISBN: 978-85-64124-94-3

1. Estratégias Didáticas. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Negros - Identidade racial. 4. Brasil - Civilização - Influências africanas. I. Santana, Jaqueline Coêlho. II. Título.

CDU 94(=013)(81)

## AGRADECIMENTOS

*Jaqueline Coêlho Santana*

Este livro, assim como o projeto de extensão do qual ele descende, é fruto da colaboração de diversas pessoas às quais agradecemos a generosidade dos encontros, da troca e dos caminhos abertos. Agradeço à Ana Maria Gonçalves, autora do livro *Um defeito de cor*, que nos inspirou e que gentilmente esteve conosco em mais de uma ocasião; à Arany Santana, pelo encontro potente e pelos ensinamentos; a Tiganá Santana, que nos acompanhou de perto com entusiasmo e força; ao Instituto Federal de Brasília, em nome da magnífica reitora Luciana Massukado, sempre atenciosa; à TV IFB, em nome de Bêlica Dantas e de Alexandre Garcia e de todos que nos acompanharam nas transmissões; ao Sinasefe Brasília, em nome do coordenador geral, Lucas Barbosa, e do tesoureiro Henrique Zanata, pelo financiamento deste livro; ao campus São Sebastião, em nome do diretor geral Robson Caldas, que nos apoiou no desenvolvimento do curso; à Coordenação de Extensão e de Estágio, em nome do coordenador Jonas Bertucci; ao colegiado de Letras, em nome da docente Larissa Dantas, coordenadora à época; ao NEABI-CSSB, que muito nos honra e encoraja; à Ana Júlia Gomes, intérprete de Libras que nos acompanhou e ampliou o alcance das nossas transmissões; à Samara Lima, pela revisão textual respeitosa; ao Ícaro Chaves, pela diagramação e companheirismo; à Ângela Amaral e à Letícia Ferreira, monitoras responsáveis pelas artes e pelo sucesso do curso de extensão Grupo de Leituras Negras. Meu agradecimento especial a cada pessoa que esteve conosco na construção desse espaço de acolhimento.

# Sumário

Apresentação	5
Prefácio	7
Padê ou Notas de uma possível função de um provérbio iorubano em <i>Um defeito de cor</i>	8
Filhos e filha de Kehinde	17
Abikus, afeto e necropolíticas: aventurando-nos a pensar a paternidade negra em face da sutileza de mecanismos raciais	32
Do drama negro colonial ao negro drama moderno: notas sobre emasculação	48
O empreendedorismo de Kehinde: trabalho de resistência social	62
Vividir entre um atlântico e outro: reconhecimento e o amor à negritude a partir da leitura da obra <i>Um defeito de cor</i>	73
Como cartografar um corpo ou inventar um nome	89
Por uma São Paulo negra	108
Livro, leitura, livraria, livreiros, bibliotecas e bibliotecários em <i>Um defeito de cor</i>	125
Autora e Autores	138

## APRESENTAÇÃO

Jaqueline Coêlho Santana

Antes de iniciarmos a leitura deste livro, preciso alertar: tudo o que está aqui é pouco para o tanto que compartilhamos durante os cinco meses de leitura conjunta do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006), e dos dois anos que levamos escrevendo e compartilhando pensamentos enquanto esperávamos a pandemia da COVID-19 passar. Antes de apresentar o livro, preciso apresentar o que veio primeiro: a vontade do encontro. Ou melhor, a vontade de nos encontrar pelo brilho do espelho dos olhos de quem nos encarasse de frente. A vontade de estar perto durante tempos assustadores de reclusão. Sem saber quanto tempo ficaríamos distantes fisicamente, decidimos ler para nos aproximar. Juntas, Letícia, Ângela, Maria Clara, Marcus e eu, estudantes e professora do Instituto Federal de Brasília – campus São Sebastião, escolhemos o livro que nos acompanharia: *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Resolvi transformar a iniciativa em curso de extensão e expandir a possibilidade de partilha para quem mais quisesse chegar. Em pouco tempo, após institucionalizado, recebemos um número de inscrições bem maior do que o que esperávamos. Letícia e Ângela foram grandes companheiras durante a preparação para cada encontro. Aprendemos juntas que um “como você está?” verdadeiro e interessado, assim como a resposta sincera à pergunta, são componentes indispensáveis para abrir quaisquer caminhos, pois afinam os ouvidos para a escuta ativa. Aprendemos também que é possível criar espaço para responder a essa pergunta e se sentir segura para falar tão abertamente, ao ponto de nos tornamos capazes de ouvir o som da nossa própria voz enquanto falamos e, assim, abraçar o que vem de nosso íntimo. A virtualidade nos proporcionou receber pessoas de outros bairros, de outras instituições, de outros estados, de outros universos. Desde a última quarta-feira de maio de 2020, e durante outras 20, estaríamos no canal do YouTube da TV IFB, reconhecendo o país de nossos ancestrais, incentivadas pela escrita de Ana Maria Gonçalves, a quem agradecemos imensamente pela gentileza de participar do primeiro e do último encontro do grupo, por nos ensinar sobre serendipidade, e por nos apresentar o mundo que nos cabe quando persistiu na escrita de sua obra. Neste livro aqui você não vai encontrar as palavras escritas pelas mãos de todas as pessoas que passaram pelo Grupo de Leituras Negras, mas todos os símbolos que compõem as próximas páginas estão inundados de Ângela Amaral, de Letícia Ferreira, de Luíza Sousa, de Bruna Ferreira, de Tati Jubé, de Joyce Cristine, de Cellyne Carvalho, de Danielle Valverde, de Camila Carneiro, de Lara Patrocínia, de Margot Ribeiro, de Vinícius Fernandes, de Valdênia Souza, de Ana Júlia, e de tantas outras pessoas fundamentais com as quais comungamos em uma mesa farta de oferendas que nos garantiram o fortalecimento do orí. Cada capítulo nos embalava em um movimento espiralar de passado, presente e futuro. E a espiral às vezes parecia se alargar tanto que confundíamos a vida de Kehinde com a de Mirtes, porque a perda de um filho rasga o tecido do tempo da dor e da indignação; confundíamos o desejo de amar e de receber amor; a solidão e as paixões vividas e não vividas no romance com as que vivemos e com as que não vivemos; confundíamos a angústia do isolamento social e das incertezas da pandemia com o sequestro da liberdade dos nossos antepassados africanos em navios, em senzalas ou na fuga contra o regime antiafricanista que se instaurou no Brasil; confundíamos o desejo de nunca ter atravessado o Atlântico com a vontade de ficar nessa terra. Recebemos, no meio do caminho, em alto mar, no sexto encontro do grupo, Arany Santana, que nos ensinou a força de olhar para cada um e reconhecer um parente perdido quando nos disse: “e quem pode dizer que não somos parentes? Podemos ter até o mesmo sangue e não saber”. E você e eu, de repente, deixamos de ser duas pessoas estranhas para sermos potenciais familiares. E, na dúvida, melhor cuidar, porque família é família.

E, assim, mesmo após findados os 20 encontros previstos para a realização do curso de extensão, procuramos novas formas de manter o laço, como forma de fazer com que o sentimento se alongasse no tempo. Então, este livro foi nossa solução. Trocamos as quartas-feiras pelos sábados. E, tendo a escrita como justificativa, reunimo-nos todos os meses até este momento. Cada um dos capítulos aqui foi lido, discutido, celebrado e incentivado por todas as pessoas que aqui assinam. Há, contudo, aquelas que não assinando a autoria de capítulos, o fizeram em partilha de tempo, em entrega e presença: Ângela e Luiza. Portanto, ao ler as próximas páginas, sugiro entrar com cuidado, você está entrando em uma casa de família, e essa casa também pode ser a sua. Espero que aqui você encontre algo que toque sua alma e faça florescer a vontade de viver em comunhão, assim como nós nos sentimos nessa caminhada. Você notará que cada capítulo possui uma proposta de atividade didática. Como iniciamos nosso encontro por meio de uma instituição de ensino pública, e por acreditarmos no poder da educação como ferramenta de superação de desigualdade, decidimos, assim, oferecer possibilidades de trajetos como contribuição para que o espaço de ensino seja realmente um espaço antirracista e que obras como *Um defeito de cor* possam encontrar estudantes sedentos por partilhas, comunhão e descoberta de si. A leitura deste livro não fará sentido sem a leitura do romance ao qual nos dedicamos estudar. Portanto, indico este livro a quem leu *Um defeito de cor* e está à procura de alguém para compartilhar impressões; para acompanhar as discussões de grupos de leitura sobre a obra supracitada e, por fim, para utilização em disciplinas dos anos finais do Ensino Médio, Técnico, Tecnológico e licenciaturas que se dedicam ao estudo antirracista tendo como base a obra de Ana Maria Gonçalves.

## REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

## PREFÁCIO

Tiganá Santana

O Grupo de Leituras Negras é um desses acontecimentos que nos deslocam a ideia de experiência individual de leitura e estética. Ao longo de uma parte do ano inicial da pandemia de COVID-19, um grupo, sob a condução da professora e pesquisadora Jaqueline Coêlho, formou-se na virtualidade, mas deu carnalidade às suas interseções, perspectivas, sonhos de palavras e à textura do romance epistolar da autora Ana Maria Gonçalves, lançado no ano de 2006, a densa carta (agora, enquanto mapa) acontecida por Kehinde, que engendra a obra *Um defeito de cor*. Pude acompanhar os cinco meses de leituras públicas do heterogêneo grupo, o qual debulhou tantos grãos distintos da referida obra. Entre maternidades, masculinidades e paternidades negras, amores, linguagem-pensamento proverbial, (auto)cartografias de corpos, bibliotecas (inclusive, humanas), violências e encantamentos, trabalho e profundezas atlânticas, discutiu-se, meditou-se e grafou-se, a partir dos corpos negros como dimensão de ocupação ético-ontológica, até que se chegou aos textos aos quais potenciais leitores(as) terão acesso por intermédio deste livro. Trata-se, de certa maneira, de “novas cartas” que dialogam com as revelações de Ana Maria Gonçalves. Trata-se das ressonâncias da voz fosforescente de Kehinde hoje. A que Brasil estes textos se dirigem? E a que “africanias” no Brasil (para lembrar a expressão de que gosta a professora Yeda Pessoa de Castro)? E, ainda, a que invenção de Brasil, a que temporalidades, a que experiências um coletivo mostra a espada e percute as horas no tambor do encontro?

Este livro é a continuidade de profícuas conversas que ajudam a repovoar o mundo com celebração e criticidade criativa. É uma obra que reúne traduções – naturalmente, longe de serem interlinguísticas ou intralinguais. As traduções de pensamento aqui pululam e convidam, igualmente, a que se leia o infinito de uma obra-portal. Muito se desdobrou, a partir da história narrada em *Um defeito de cor*, em textos que se relacionam com panoramas sociorraciais reforçados e renovados pelo/no Brasil, ao tempo em que, numa disputa fundamental, também se vive o seu avesso. A contra-colonialidade afirmada pelo Nego Bispo é vizinha dos assentamentos coloniais do dia a dia, e essa complexidade faz-se presente neste livro, em que é possível mergulhar numa dinâmica de aproximações e ultrapassagens em relação a uma obra original colocada em alto relevo. Com efeito, lança-se mão de escolhas temáticas, análises e formas variadas de manifestação para que essa dinâmica se realize e possa, de algum modo, retornar à complexidade da trama motriz. As pesquisadoras e pesquisadores que se comprometeram com as suas abordagens e com fazer a roda da referida trama girar difusa, multiplicada e, por fim, transmutada, doaram parte dos seus repertórios de existência e cerziram, portanto, com a literatura multitemporal de Ana Maria Gonçalves, o tecido estampado que, antes de tudo, deve fazer bailar o corpo na presença do presente, da ancestralidade e do que vier.

# Padê ou Notas de uma possível função de um provérbio iorubano em Um defeito de cor

Pedro Couto

*Invocando estas leis  
imploro-te Exu  
plantares na minha boca  
o teu axé verbal  
restituindo-me a língua  
que era minha  
e ma roubaram<sup>1</sup>*

## I

Laroiê!

A palavra-voz é de Serena Assumpção a seu pai, Itamar, a 5 de maio de 2015:

“Paiê! Me defenda do olho-gordo institucionalizado pé-de-pato mangalô 3 vez! Do machismo obtuso, do racismo velado (e do racismo exposto - carne de pescoço!) Que teus óculos espelhados sejam escudo e espada a proteger-me diante da pobreza de espírito, dos espíritos de porco, assim seja! Pelas vozes dos milênios, Laroiê”<sup>2</sup>

Pelas vozes dos milênios, que cruzam estradas e mares, ensaio essas notas.

## II

Começo e Fim são uma esfera que roda. De frente para trás, de trás para frente: com a pedra que se lança hoje para matar um pássaro de ontem.

Em 2019, sai o álbum Deus é mulher, de Elza Soares. As vozes foram gravadas no Estúdio Tambor, no Rio de Janeiro, em fevereiro de 2018. Há uma canção, no disco, que versa sobre a onomástica ancestral de uma divindade africana – que em diáspora – deveio, disseminando sons e trocas, transatlântica e brasileira. A segunda faixa do disco é dedicada a Exu – “Exu nas escolas” é um ofertório político, estético e pedagógico sobre o território dos nomes e deuses da cultura africana e afro-brasileira. São dezesseis anos após a publicação do marco histórico e ontológico da Lei n. 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da temática de História e Cultura Afro-Brasileira. Os versos que recordo são: “Exu brasileiro/ Exu nas escolas/ Exu nigeriano/ Exu nas escolas/ E a prova do ano/ É tomar de volta/ A alcunha roubada/ De um deus iorubano”. O epíteto roubado é tomado de volta. É como escreveu Santos (1986) sobre a revisão urgente de uma tradição de tradução, pela autora qualificada de criminosa, do vocabulário nagô. Tal tradução atenta contra a concepção do sistema cosmológico nagô: “a de "Satã" ou "diabo", presente até no dicionário de Abraham (...) em lugar de Esú, princípio dinâmico, de comunicação e individualização de todo o sistema” (SANTOS, 1986, p. 21).

---

<sup>1</sup> Abdias do Nascimento, Padê do Exu Libertador.

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://www.itamarassumpcao.com/sala-serena>>.

Em 2015, no álbum *Ascensão*, parte de uma canção de domínio público é cantada por Serena Assumpção, também com as vozes de Karina Buhr, com xequerê e bombo, e Zé Celso Martinez Corrêa, em voz recitativo-dramática. É a primeira canção, seu nome é “Exu”. “O sino da igreja/ Faz belém-dem-dem/ Deu meia-noite/ O galo já cantou/ Seu Tranca-Rua/ Que é dono da gira/ Oi corre gira/ Que Ogum mandou”. Temos uma letra herdada da tradição de umbandas. Em seguida a letra cresce, rodando, em outras línguas, sotaques e tradições:

*Naquela ventania, ô gangá  
Que sobe o pé da serra  
Vejo a Bombogira, ô gangá  
Que vem girar na terra  
Exu é o começo  
Atravessa o avesso  
Exu é o travesso  
Que traça o final  
Exu é o pau  
No caule que sobe  
Sozinho que sabe  
O caminho de além  
De bem e mal  
Dito pelo não dito  
Odara é bonito se a água não acaba  
Elegbara elegante no falo que baba  
Exu é quem cruza e descruza o amor  
Bará não tem cor  
Estará onde quer que qualquer corpo for  
Pra todo trabalho  
É o laço e o atalho  
É o braço e a mão  
Do falho e do justo  
Exu é o custo  
Do movimento  
O tormento do ser  
Que não é  
Exu! (ASSUMPÇÃO, 2015).*

É uma canção, também, de/para Exu.

Há referência à bombogira, que no Novo dicionário banto do Brasil, de Nei Lopes, se lê:

Bombonjira s.m. (1) Denominação do Exu nagô em cultos de origem banta. // s.f. (2) Porção feminina de Exu, também denominada Pombagira (OC). Da expressão quimbunda pambu-a-njila, encruzilhada. (RIBAS, 1979b, p. 183), uma vez que esse é o domínio preferencial da entidade. Q.v. também o quicongo \*mbombo, porteira, já que Exu é também o guardião dessas entradas. (LOPES, 2012, p. 52).

Parece que Exu guarda, vigilante, a entrada do som e dos ritos. A porta pela qual se adentra o terreiro de diversos e diferentes signos. Tiganá Santana, ao escrever-pensar o álbum de Serena Assumpção, resenha:

Reuniste, em xirê, os sotaques de várias temporalidades, bocas e dedos, para, numa silhueta aldeã, emular a esfera – Exu – sem pólos ou prejuízos,

aproximar Bombogira – Mbombo Nzila – a face dos caminhos numa cena de mulheres, homens e transfigurações. Posso ouvir os instrumentos, os textos (aqui, muito mais no sentido original de tecidos), as gargantas com tantas cores de prega, e a tua intenção de reverência, que é a própria realização do som, mergulho noutras negritudes possíveis, ressignificação da cidade para onde se ruma. (SANTANA, 2015, s.p.).

Retrocedendo a 2006, a presença de Exu no romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, se alastra. É ela que nos sonda – e eu, nessa procura-encruzilhada – questiono a possibilidade de uma função literária que ressoa no romance.

## II

Quem percorra o mercado, o romance, deverá pagar a Exu a troca.

Quem cruze o espaço e o tempo – laboratório do romance – e as diversas narrativas de *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, dará algo de si ao livro. A perplexidade irromperá diante dos caminhos desconhecidos. Como as viagens transatlânticas da diáspora africana, o *gouffre* a que se refere Édouard Glissant na *Poética da relação* (2021 [1990]), ou como a “viagem mais longa candonga”, cantada em *Massembe*, de Capinam e Roberto Mendes, a experiência é do desconhecido. Gonçalves conta uma viagem transatlântica que, desde a Literatura, é uma ficção que inventa as possíveis realidades que atravessaram (e atravessam) o Brasil. É um livro de decisões de encruzilhadas. Curioso pensar que, nas histórias de Kehinde, há pelo discurso imaginativo da Literatura – a seu modo, diferente do que escreveram Hayden White (1992) ou Saidya Hartman (2021; 2022) – uma força que não é meta-histórica, mas literária, ficcional. É literária bebendo do que se produziu na diáspora transatlântica em corpos, vozes, danças, curas e cantos.

A leitura de um romance é algo como a experiência do desconhecido. Uma viagem: “O que é petrificante na experiência de deportação dos africanos para as Américas é, sem dúvida, o desconhecido, enfrentado sem preparo ou desafio.” (GLISSANT, 2021, p. 29).

Pensar-ler-ouvir o romance de Gonçalves pode se servir, teoricamente, de um aparato significado pela criouliização. “As línguas africanas se desterritorializaram para contribuir com a criouliização no Ocidente. Este é o confronto mais conhecido com as potências da escrita e os impulsos da oralidade.” (GLISSANT, 2021, p. 29). Em tal confronto, surge, singularmente, *Um defeito de cor*. Cada capítulo, entre os dez do romance, é encabeçado por um provérbio africano traduzido em português. Uma hipótese – trazida por Carolina Mendes – me inquietou: poderiam aqueles provérbios epigrafados ressoarem na narrativa? Audaciosa hipótese que, por ora, suspendo. O trabalho arqueológico de escavar as novecentas páginas do romance dificulta a empreitada. A investigação será em torno do último provérbio, localizado no décimo e último capítulo do romance: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”. Farei um breve elenco das passagens nas quais Exu ronda e guarda o romance para, depois, discutir a possível função literária dessa força no romance.

Se, de um lado, a retórica que reduz a África a um continente-país, desterritorializado, amorfo, ausente de diferença, é perpetuada nas falas cotidianas que têm o substrato da colonização como fundamento (“A África é pobre”, “A África é subdesenvolvida”, “As línguas africanas são primitivas), parece-me que, os provérbios, ainda que sem sua origem geográfica, étnica e linguística, ao se justaporem em português a esse romance transatlântico, reforçam a possibilidade de recuperar pela Memória o recalque ao qual as falas e dizeres dos povos africanos e indígenas foram forçados pelo colonialismo dos Estados-nações europeus. A função literária pode ser, também, uma função ancestral da Memória.

Aliás, gostaria de ampliar a noção de provérbio – usualmente entendida como um dizer sapiencial que se fixa oralmente e/ou por escrito. Tal noção pode se alargar a partir do estudo empreendido por Santana (2020): “Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento”. Em vez de provérbio, instaura-se, a partir do trabalho do autor, a cunhagem das instâncias transtemporais da “sentença em linguagem proverbial”:

Parece-nos fundamental reconhecer a efetiva relevância do que cunhamos como sentenças em linguagem proverbial, em muitas experiências civilizatórias negro-africanas, para a validação de um contato com complexos pensares filosóficos ou, se quisermos, performativo-filosóficos. A utilizar o termo “provérbio” preferimos “sentença em linguagem proverbial”, dado que, em tais civilizações – como vimos a partir de nossas pesquisas que versam sobre kingana (assim denominado na língua de tronco bantu, o kikongo) ou sentenças proverbiais entre os bantu-kongo –, a forma de se relacionar com os mundos, as comunidades, as singularidades, reflexões, transmutações, criações etc., com a participação de tais sentenças, enquanto acontecimentos técnicos, filosóficos, transtemporais e corporais, ocupa um lugar muito distinto daquele ocupado pelos “provérbios”, conforme comumente conhecemos quando advindos de culturas euro-ocidentais. A sentença em linguagem proverbial destaca-se pelo seu diâmetro de força a circundar, simultaneamente, o ancestral e o circunstancial, uma vez evocadas certas combinações de palavras-frequência. Aquilo que Steinberg (1995, 2002) chamou de “formas estereotipadas de introdução”, tais como “É como se diz”, “Como já diziam os antigos”, “na minha terra se costuma dizer” etc., atribuindo aos provérbios a característica de as terem originado, é, segundo afirma o pensador congolês Fu-Kiau (2001), algo de suma relevância; o que ancora e catapulta a enunciação de uma sentença em linguagem proverbial. Isso quer dizer que tal sentença não dispõe de uma estrutura fixada numa fórmula ou não deve, necessariamente, ser sempre metafórica, como no caso dos provérbios, segundo correntes dos estudos paremiológicos. (SANTANA, 2020, p. 38-39).

As sentenças em linguagem proverbial podem se inserir no contexto das culturas negras africanas e afro-brasileiras. Exu rege caminhos e encruzilhadas. Exu rege a língua e a comunicação. O sexo, o comércio, as trocas simbólicas e materiais. Exu rege a narração. É guardião e mensageiro. Exu deve saber todas as linguagens – as proverbiais também. Recordo o que escreveu Leda Maria Martins em *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*:

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas. Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Èsù Elegbára, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Èsù é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que uma simples personagem, Èsù figura como veículo instaurador da própria narração (MARTINS, 2021, p. 32).

Trago a seguir excertos de Um defeito de cor que circundam Exu. Em certo sentido, há uma função narratológica ligada ao enredo, que aqui não discutiremos. Representa-se uma série de cultos relacionados à divindade que, vez ou outra, aparece como personagem do romance, exercendo ações que desembocam na marcha de Kehinde e outras personagens. Além disso, há também uma

representação cosmológica africana e afro-brasileira que se concretiza na experiência da leitura do livro. Os grifos são meus:

Esméria então mandou chamar o Eufrásio e disse que o Pai Osório precisava de uma garrafa de aguardente e de um charuto para Exu, mensageiro, aquele que deve ser saudado primeiro, e de uma vasilha de barro e de todos os tipos de frutas que pudesse arrumar, e também de mel (GONÇALVES, 2019, p. 109).

Voltando àquele dia, o Babalaô Gumfidity também me aconselhou a ter paciência, a ir fazendo e querendo uma coisa por vez, em resposta à minha pergunta sobre como comprar logo a minha liberdade e a do Banjokô. Sobre o Banjokô ele não falou muita coisa, apenas que eu deveria pedir a alguém que estivesse sempre por perto para, de vez em quando, fazer no corpo dele alguns desenhos que ajudariam a mantê-lo longe dos amigos abikus. A fase mais perigosa seria até ele completar sete anos de idade, e depois disso a ligação com o Orum se tornaria mais branda, os laços deixados por lá se afrouxariam e podia acontecer que o trato de morte fosse esquecido. **Eu também deveria fazer uma oferenda a Exu, o senhor dos caminhos, para que ele abrisse os meus caminhos e a prosperidade pudesse chegar até mim.** Sobre o Francisco, ele disse que passaríamos bons momentos juntos e que ele seria muito mais importante na minha vida do que eu imaginava, mas que não era o homem com quem eu ficaria (GONÇALVES, 2019, p. 270).

A Adeola, o padre Heinz, a Claudina, o alufá Ali, o Tico, o Hilário, o doutor José Manoel e o sócio dele também apareceram e ficaram para almoçar comigo, o Alberto, a Esméria, o Banjokô e o Sebastião, em uma mesa improvisada que armamos no quintal da padaria. Um almoço de comemoração e sorte. Antes de sairmos de casa, eu e a Esméria tínhamos oferecido **um ebó para Exu** e flores e um colar de contas de vidro para Oxum, e em nome dela também plantamos uma muda de dinheirinho-em-penca logo na entrada da padaria (GONÇALVES, 2019, p. 386).

Certa vez, Oxalufã decidiu fazer uma visita ao seu amigo Xangô, rei de Oyó, reino vizinho a Ifã. Antes de partir, foi visitar um babalaô para saber como seria a viagem, se correria tudo bem. Consultando o Ifá, o babalaô lhe disse para não ir, porque aconteceria um desastre e ele morreria. Mas Oxalufã não quis desistir e pediu ao babalaô que visse alguma coisa que pudesse ser feita para que a viagem pelo menos não terminasse em morte. O mensageiro do Ifá disse que a viagem, contudo, seria muito penosa, cheia de provações, e que se Oxalufã não quisesse perder a vida, não poderia negar qualquer pedido que lhe fosse feito e nem reclamar de nada que acontecesse no meio do caminho, e que também deveria levar três roupas brancas para trocar. Oxalufã partiu, caminhando com muita dificuldade, e logo encontrou **Exu Elopo Pupa**, o “Exu-dono-do-azeite-de-dendê”, que pediu ajuda para colocar um barril sobre a cabeça. Lembrando-se do conselho do babalaô, Oxalufã não se recusou a ajudar, **mas Exu se fingiu de desastrado e virou o barril em cima dele**, que ficou todo sujo de azeite. Como também não podia reclamar, lavou-se em um rio, trocou de roupa e seguiu adiante. Antes de chegar a Oyó, a mesma situação se repetiu com **Exu Eledu**, “**Exu-dono-do-carvão-de-madeira**”, e com **Exu Aladi**, “**Exu-dono-do-óleo-de-amêndoa-de-palma**”. Na fronteira de Oyó, Oxalufã encontrou o cavalo de Xangô, que tinha fugido, reconheceu o animal e começou a amansá-lo para levá-lo de volta ao amigo. Mas quando estava fazendo isso, os servidores de Xangô apareceram e o levaram preso, achando que ele queria roubar o animal (GONÇALVES, 2019, p. 490).

Uma troca de ofensas gratuita, porque havia muita semelhança entre as duas religiões. Inclusive alguns alufás mais poderosos, apesar da proibição

de se mexer com essas coisas, invocavam os aligenum, os gênios ou espíritos diabólicos, que podiam ser chamados para fazer o bem ou o mal, **o que para mim se parecia bastante com o culto a Exu**. Os alufás também tinham grandes livros de magia escritos com tinta vermelha feita com sangue de carneiro, com poderosos idams, que era como eles chamavam as mágicas, que ensinavam como fazer chover dizendo apenas uma palavra, ou fazer obis aparecerem onde antes só havia vento. (GONÇALVES, 2019, p. 509).

Ficamos todos na praia, com os **tambores batendo primeiro para Exu, o mensageiro**, e depois para lemanjá, para que ela aceitasse os pedidos e as oferendas que lançávamos ao mar. (GONÇALVES, 2019, p. 582).

Mas na Casa não havia o culto a Vodum-fá, porque senão o vodum Legba também teria que ser cultuado, pois ele é o elo entre os homens e o Vodum-fá, **o mesmo que os iorubás chamam de Exu**. (...) A noite Naê disse que, por serem voduns nagôs, ou orixás, eles não podem falar para não revelar os segredos do povo nagô. Isso visto pelo lado deles, pois, pelo nosso lado, eles também estão relacionados a Legba, **ou Exu**, que não é tolerado por Zomadonu. (GONÇALVES, 2019, p. 600-603).

Havia gente de muitas partes da África, de lugares que ficavam a muitos dias de viagem e dos quais eu nunca tinha ouvido falar, mas nenhum outro povo era maior que os iorubás de Ketu, Oyó, Ijexá, Ifan e Ifé. Cada povo ficava mais ou menos separado, pois cada um tinha os próprios egunguns e eguns para honrar. Uma das coisas que aprendi foi que há diferenças entre eles, pois para mim eram a mesma coisa. Os eguns são os grandes ancestrais, os grandes senhores e mestres, os fundadores de uma família ou de uma nação, e os egunguns são os outros mortos, os que são importantes somente para as famílias nas quais nasceram, e não para todo o povo. Para o Brasil foram levados eguns e egunguns, junto com seus familiares, e a Iyá Kumani me apresentou a um homem que tinha ensinado o culto para dois brasileiros que queriam honrar o egum Agboulá no Brasil, em uma ilha perto da cidade da Bahia, que muito bem podia ser Itaparica. Pai e filho tinham seguido como escravos para o Brasil, conseguido a liberdade e voltado à África apenas para aprender a cultuar Agboulá, um dos mais importantes eguns para o povo iorubá, um dos seus primeiros ancestrais. Eu também já tinha visto muita gente no Brasil falar **que Exu é um egum, ou egungum, apenas porque ele também transita pelo reino dos mortos, mas não é bem assim. Exu é um mensageiro entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e também foi ele quem ajudou a construir muitas coisas antes de os orixás descenderem à terra**, como o peji Ojugbó Ifá, para o orixá Ifá, o da adivinhação, e o peji Ojugbó Orun, o local de adoração dos mortos. **Naquele encontro foram feitas várias homenagens a Exu, ao redor de grandes esculturas em forma de membros, para que ele deixasse tudo acontecer em paz e harmonia, e para que continuasse a haver fertilidade e virilidade sobre a terra** (GONÇALVES, 2019, p. 820).

“As mulheres chamaram a e formaram uma grande roda para cantar e dançar para vários orixás. **Principalmente para Exu, pois, sem o consentimento dele, nenhum ritual acontece sem problemas**, e para Ossain, o orixá das ervas, sem as quais nada é feito (GONÇALVES, 2019, p. 825).

Foi bom viajar com o Abimbola, pois tudo ele sabia, de tudo ele conhecia a história, e com a minha curiosidade acredito que levamos muito mais tempo do que o necessário, pois parávamos em muitos pontos da estrada para conversar e contemplar. Ele dizia que um verdadeiro artista precisava saber contemplar, que a natureza era a dona de toda a arte, apenas emprestada aos homens. Ficamos dois dias andando ao redor da região de Pobé, **terra do Exu**, onde o Abimbola me mostrou as diversas esculturas que homena-

geiam o poderoso mensageiro. Havia membros de todos os tamanhos e materiais no meio dos matos, cercando a cidade, nas praças e nos mercados, todos louvando a fertilidade e a virilidade. Mas também havia esculturas de casais se deitando e canteiros de palma, pois seu óleo está muito relacionado ao culto dos orixás da terra, **como Exu**, Omolu, Ogum, Iansã, Oxum e Xangô. O óleo de palma representa o líquido que sai dos membros dos homens e o sangue que alimenta o nosso corpo, pois é através dele que circula todo o axé, a força da vida, a energia (GONÇALVES, 2019, p. 843).

Exu está no livro e suas referências reforçam a importância dada a sua figura-existência no romance. Kehinde se encontra nas encruzilhadas e, nela, deve decidir as ações que concorrem para seu destino. Ao mesmo tempo, a Memória dos antepassados e das gerações vindouras se encontram em uma poderosa relação histórica, social, ancestral, que é trabalhada na narração do romance. “Hoje é dia de função” é uma espécie de senha dita entre aqueles que fazem parte das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro). A palavra função se redimensiona. Existe uma relação complexa entre a função literária e a função espiritual-ancestral constante das sentenças em linguagem proverbial. O romance de Gonçalves é o marco da ficção brasileira contemporânea que atualiza a Memória Ancestral e Coletiva da diáspora transatlântica, seus fluxos e refluxos linguísticos, intersemióticos e simbólicos, com o contato das Culturas Indígenas, que lhe deram também atualizações.

Esù iorubano virou Exu brasileiro. Bombogira bantu virou a Pombagira brasileira.

E salve Exu, que nos guarda os caminhos, portas e encruzilhadas: a reunião, a esfera, a comunicação...a Literatura!

Laroiê!

## REFERÊNCIAS

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

HARTMAN, Saidya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Tradução de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais**. Tradução de Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. 2. ed. Pallas: Rio de Janeiro, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. 2. Ed. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/ Mazza Edições, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **Axés do sangue e da esperança: orikis**. Rio de Janeiro: Achamié, 1983.

OSOFISAN, Femi. O tambor nostálgico: literatura oral e as possibilidades da poesia moderna. In: LAUER, Helen & ANYIDOHO (org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através das perspectivas africanas**. Vol. IV. Brasília: FUNDAG, 2016.

SANTANA, Tiganá. Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento. A **Palo Seco - Escritos de Filosofia e Literatura** / São Cristóvão (SE), n. 13, p. 25-37, Jan-Dez/2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Tradução pela

Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

Serena Assumpção. **Exu**. (part. Karina Buhr, Dipa, Pipo Pegoraro, Luê e José Celso Martinez Corrêa. Texto sobre Exu de Eduardo Brechó). São Paulo: Selo Sesc, 2016. Disponível em:

<<https://open.spotify.com/track/40nbEEgtgEPseFQCWZI1Qs?si=73860434195f4254>>. Acesso em: 28 abr. 2022.

Roberto Mendes. **Massembe**. (Letra de Capinam). Selo independente, 2005. Disponível em:

<<https://open.spotify.com/track/5aWDPiYCjD3cyGzaukntKK?si=89692afde23a46d8>>. Acesso em: 28 abr. 2022.

WHITE, Hayden. **Meta-História**: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

## Propostas didáticas

Temas: Provérbios. Sentenças em linguagem proverbial. Leitura e interpretação. Intertextualidade. Oralidade.

Objetivo: interpretar, classificar e comparar os dez provérbios africanos citados em Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves, com provérbios brasileiros conhecidos pelos estudantes.

Público-alvo: estudantes de ensino médio e graduação.

### 1º momento – Listagem dos provérbios

- A. Divida, em grupos, os dez provérbios contidos nas aberturas dos capítulos de Um defeito de cor. O professor pode assessorar os estudantes e auxiliá-los na divisão. O professor deve, antecipadamente, preparar os provérbios (em pedaços de papel, no quadro ou em projeção digital). **Tempo sugerido: 5 minutos.**
- B. Auxilie os alunos a classificar os provérbios a partir da leitura e interpretação dos provérbios. A questão central pode se articular a partir de um sistema de classificação percebido e realizado pelos estudantes. Como é possível classificar os provérbios do livro e quais critérios o grupo estabelece para a classificação? **Tempo sugerido: 10 minutos.**

### 2º momento – Escrita e paráfrase em parágrafo

- A. O grupo de estudantes deve escrever um parágrafo sobre o provérbio lido. O parágrafo deve ser uma explicação do que o provérbio suscitou no grupo: ideias, memórias, afetos, reflexões etc. Não há extensão mínima para a escritura do parágrafo. Qual o tema do provérbio trabalhado pelo grupo? É apenas um tema ou pode haver mais de um tema no provérbio? **Tempo sugerido: 20 minutos.**
- B.

### 3º momento – Os provérbios como conselhos: oralidade

- A. O grupo deve problematizar oralmente a seguinte questão: É possível pensar em uma situação na qual o provérbio poderia ser utilizado como conselho a uma pessoa ou a um grupo de pessoas?
- B. Você conhece um provérbio brasileiro que dialogue com o provérbio africano estudado? **Tempo sugerido: 15 minutos.**

### 4º momento – Compartilhamento e discussão

- A. A turma compartilha a pesquisa e discussão realizada de modo a tornar o debate conhecido por todos. **Tempo sugerido: 25 minutos.**

# Filhos e filha de Kehinde

Carolina Soares Mendes  
Isabela Carolina Caixeta Rabelo

*É preciso uma aldeia para se educar uma criança.*

Provérbio Africano.

## Início do caminho

O livro *Um defeito de cor* é uma carta de Kehinde ao seu filho Omotunde, que foi sequestrado na infância, assim como ela. Entretanto, Omotunde é somente uma de cinco crianças que Kehinde gesta em diferentes momentos de sua vida e com as quais percebemos que ela desenvolve distintas relações. Na fase madura da vida, Kehinde ainda adota - embora informalmente - duas crianças, Geninha e Antônio, este, ela presume ser filho de John, seu último companheiro. No entanto, não nos deteremos nestas relações de filiação<sup>1</sup>. Assim, decidimos discorrer sobre a relação de Kehinde com seus filhos, partindo do olhar de filhas que somos.

A história da nossa personagem principal começa de forma triste, agressiva e se envereda por uma longa jornada de viagens e andanças por países de África e pelo Brasil. Kehinde reconhece que sua vida é marcada por períodos de calma e períodos agitados e nos permite experimentar essa alternância com ela ao longo do enredo. É como se ela quisesse que respirássemos antes de lermos algo que vai abalar nossas estruturas leitoras envolvidas pela sua incrível narrativa guiada por sua memória. Neste contexto de idas e vindas, a personagem não deixa de considerar algumas referências de maternidade e de compartilhar suas próprias experiências distintas de ser mãe e como elas marcam a sua trajetória, o que pretendemos olhar com carinho e respeito neste texto.

## Como chegamos até aqui

A partir da experiência de leitura em grupo, proporcionada pelo Grupo de Leituras Negras, diversas questões foram levantadas e tantas outras discussões realizadas, com análises e articulações com a realidade presente, mas também considerando a perspectiva histórica. Os debates partiram da história de Kehinde e também de trechos do livro, sendo construídos tanto com base em pontos de vista individuais quanto em referências outras trazidas para a discussão pelos participantes.

Diante disso, para tratarmos da maternidade na perspectiva filial – e, em alguma medida, também alinhada com expectativas e entendimentos do imaginário social a respeito da maternidade –, optamos por trazer trechos do texto de Ana Maria Gonçalves e aspectos do momento em que os filhos nascem na trajetória de Kehinde, de maneira a compreender sua história - fictícia, mas absolutamente verossímil. Como na experiência do Grupo de Leituras Negras, a escrita da autora serve então

---

<sup>1</sup> A narrativa de Kehinde deixa mais evidente sua relação com seus filhos biológicos, trazendo menos informações sobre Geninha e Antônio, o que demandaria processo de análise diverso daquele aqui proposto. Ademais, a constituição de relações de parentalidade e filiação no contexto da adoção – ainda que não formal – também impõe a consideração de outros aspectos que fogem do escopo deste texto.

como ponto de partida para o aprofundamento da reflexão, considerando nossas percepções e as de autores de referência a respeito de questões da maternidade, do direito a ela por parte de mães e de crianças, das relações familiares e, ainda, da condição da mulher negra no Brasil e em África no período colonial e atual. A proposta de considerar esta amplitude de aspectos parte do entendimento de que a relação de Kehinde com seus filhos e sua filha (e da sua vivência como mãe) é constituída não só a partir de compreensões de maternidade - da própria Kehinde, dos genitores das crianças, do círculo de pessoas próximas e até mesmo do imaginário social. Esta constituição parte, ainda, de sua compreensão de mundo – mediada pela espiritualidade – sem desconsiderar sua condição de mulher negra por vezes livre, por vezes escravizada, no Brasil e em África.

Um dos desafios que se apresenta, no entanto, ao estudo proposto, é o fato de que a narrativa de *Um defeito de cor* é feita inteiramente por Kehinde, a partir de seu ponto de vista. Neste sentido, perspectivas de outros personagens são sempre apresentadas a partir da compreensão e interpretação da narradora. Não é o caso, todavia, de abandonar a análise proposta, mas sim de não esquecer que a questão que procuramos compreender é, no texto, apresentada pelo olhar da mãe, o que deve ter suas implicações também consideradas.

## Maternidades

O entendimento de maternidade e de família nas sociedades ocidentais está diretamente vinculado a questões de gênero. No entanto, Oyèrónké Oyěwùmí, considerando organizações familiares dos povos iorubanos, argumenta que gênero não é uma das categorias que organiza estes grupos, tendo sido introduzido a partir da colonialidade. Para a autora,

A família lorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque **o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa**, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6, grifo nosso).

Neste sentido, os papéis e tarefas de cada membro da família eram atribuídos segundo sua idade e não em função de serem homens ou mulheres. Assim, tendo em vista a organização iorubana descrita pela autora, podemos compreender como o cuidado e a responsabilidade pelas crianças era partilhado pela coletividade familiar, não sobrecarregando exclusivamente uma ou duas pessoas com o próprio filho ou filha (OYĚWÙMÍ, 2020). Como o provérbio já citado inicialmente diz, toda a comunidade local se responsabilizava pela criação de todas as crianças.

A partir da colonização e da imposição da colonialidade<sup>2</sup> sobre povos não europeus, gênero passou então a ser uma categoria reguladora dos sujeitos e de seus corpos, especialmente daqueles que não são reconhecidos como homens.

---

<sup>2</sup> A partir de reflexões de Anibal Quijano sobre colonialidade do poder, María Lugones evidencia que “[...] ‘colonialidade’ não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas.” (LUGONES, 2020, p. 64).

Quando “atribuídas de gênero” através da transformação nessas versões, as fêmeas colonizadas receberam o status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam nenhum dos privilégios que esse status significava para as mulheres burguesas brancas (LUGONES, 2020, p. 74).

Assim, María Lugones ainda chama a atenção para como esta categoria de gênero articulada à categoria raça determina não só o status de inferioridade, mas ainda os papéis, as responsabilidades e atitudes e, considerando aquilo que pretendemos analisar, especialmente, as maternidades. A interseccionalidade de gênero e raça impõe às brancas a maternidade e a continuidade do grupo dominante, enquanto às negras relega a luta por seu reconhecimento enquanto mulheres.

Esta intersecção de gênero e raça se reflete não só na realidade moderna/colonial, mas também nas construções literárias que dela partem. Neste sentido, Fabiana Silva (2017) nos mostra, articulando literatura e aspectos da história, como o não direito à maternidade negra corresponde a um projeto de Brasil e se inscreve na produção literária do país.

Sendo assim, os dois estereótipos de representação da mulher negra na literatura nacional – o da “mulata” e o da “mãe preta” – subtraem a possibilidade de que essa mulher seja representada subjetivamente enquanto mãe, na medida em que num dos casos ela é estéril e no outro sua relação com o próprio filho é invisibilizada, restando apenas o corpo-força-de-trabalho, neste caso a serviço de prover alimento e cuidados para a criança branca (SILVA, 2017, p. 147-148).

Diante disso, concordamos com Fabiana Silva, que considera que *Um defeito de cor*, “[...] desestabiliza o estereótipo da ‘mãe preta’ e inscreve uma experiência de maternidade negra, a qual, de modo particular, é disruptiva em relação ao discurso nacionalista brasileiro [...]” (2017, p. 150).

Entretanto, a experiência da leitura compartilhada pelo Grupo de Leituras Negras revelou que, ainda assim, o olhar ocidental colonial é permeado de julgamentos com relação ao exercício de maternidade de Kehinde, não só em vista do estereótipo no qual a mulher negra tem sua maternidade invisibilizada, mas, ainda, em razão da associação da figura materna a um processo de “pureza”, idealizada a partir da mulher branca burguesa. Como nos lembra Lugones, “A pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas burguesas brancas, que são reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses.” (2020, p. 78), o que ainda é acentuado pelo “imaginário ocidental segundo o qual o corpo da mulher é salvo pela maternidade – imaginário este que atribui à capacidade biológica do corpo feminino (branco) uma ‘predestinação moral e metafísica da maternidade’” (SILVA, 2017, p. 149). Assim, para o olhar ocidental colonial, a maternidade de Kehinde, que apresenta uma mãe com desejos e pulsões sexuais, provoca um estranhamento e um juízo de valor negativo.

Ademais, este julgamento não deixa de ser mediado por uma visão utópica da família patriarcal, formada por um casal heteronormativo e seus descendentes numa organização hierarquizada na qual a figura paterna é prevalente. Segundo bell hooks, “[...] a cultura patriarcal dominante lançou uma perversa crítica à maternagem solo e aos lares comandados por mulheres.” (2020, p. 115), já que difere de um “tradicional núcleo familiar”. Neste sentido, é sintomático que se verifique entre leitores uma culpabilização de Kehinde, mãe negra, pelas ações de Alberto, pai branco, sobre Omotunde, que resultaram na escravização do filho. Como a cultura patriarcal deixa a cargo das mulheres toda a responsabilidade acerca de seus filhos, tudo de ruim que possa acontecer com uma criança será sempre

culpa da mãe, mesmo que ela não tenha relação direta com o ocorrido. Nossa protagonista, mesmo sem participar da venda de Omotunde, sente-se culpada de ter confiado no pai da criança, que vendeu o próprio filho. Sente-se culpada, ainda, pela morte de seu primeiro filho, Banjokô, imaginando que, se o tivesse entregado à escravocrata Ana Felipa, ele teria sobrevivido. Essa culpa de Kehinde vem da internalização da expectativa ocidental de maternidade, como afirma Vânia Vasconcelos.

Esse sentimento de culpa que perpassa toda a narrativa é fruto de um aspecto transcultural que envolve o discurso em torno da maternidade. De maneira geral, as mães são pressionadas a colocarem as necessidades e até mesmo o desejo dos filhos como prioridade, em detrimento das suas próprias necessidades. Kehinde priorizou seu compromisso com sua ancestralidade, sua relação com sua cultura, suas necessidades pessoais subjetivas em lugar de uma atenção exclusiva ao filho e por isso sentiu-se culpada, sobretudo a partir do momento em que descobriu que ele se tornara escravo. (VASCONCELOS, 2014, p. 188).

Entendemos, porém, que Kehinde sentiu-se inicialmente segura para buscar a si mesma exatamente porque, em nossa perspectiva, não é mãe solo, mas está cercada de uma rede de apoio com a qual compartilha sua maternidade – assim como foi acolhida como filha por uma coletividade de mulheres negras ao longo de sua trajetória. Vânia Vasconcelos observa que se trata, efetivamente, de uma maternidade solidária, várias são as mulheres que lhe servem como referência materna ou com as quais compartilha a maternagem de seus filhos, assim como para várias personagens Kehinde passa a ser referência enquanto mãe.

Kehinde exerce várias formas de maternidade, ela é a mãe biológica, a mãe afetiva de filhos não biológicos, a mulher que lidera uma comunidade, como as mães ancestrais ou sacerdotisas iorubás e, por fim, ao final da narrativa, assemelha-se a avó, a mãe velha, a matriarca, como Nana Buruquê, que orienta a todos e a quem todos respeitam, diferente da tradição ocidental que desvaloriza e isola os idosos. (VASCONCELOS, 2014, p. 178)

A discussão a seguir busca, então, considerar os filhos e filha de Kehinde a partir desta perspectiva de maternidade negra compartilhada que se distingue de estereótipos de maternidade branca ocidental casta e submissa à figura masculina.

## Filhos e filha

Apresentaremos a seguir observações em seções que correspondem aos filhos e filha que Kehinde gestou: 1º) Banjokô, 2º) gestação interrompida, 3º) Omotunde, 4º) Maria Clara e João - estes últimos apresentados em um mesmo bloco por serem ibêjis<sup>3</sup>. Cada seção pretende perceber os filhos e filha de Kehinde não só a partir das pistas que a mãe apresenta sobre suas características e sua relação, mas, ainda, a partir de outros aspectos que acreditamos que influenciam esta relação e a própria maternidade. Assim, cada trecho é organizado considerando os seguintes aspectos: idade de Kehinde no momento do nascimento e precedência em relação a irmãos e irmã; escolha do nome e

<sup>3</sup> *Ibêji*: “assim são chamados os gêmeos entre os povos iorubás” (GONÇALVES, 2020, p. 19).

cerimônias associadas; perspectiva de ser abiku<sup>4</sup>; presença do pai e expectativas paternas em relação à(s) criança(s); até quando a mãe esteve presente na vida; autonomia financeira de Kehinde e o seu direito à maternidade; e sistema de apoio à criação da(s) criança(s). Estes enfoques foram priorizados tanto por sua presença na narrativa de Kehinde – o que, num cenário autobiográfico de escrita para um filho, revela sua importância para a protagonista em sua trajetória como mãe – quanto por sua possível influência no processo de constituição da maternidade da protagonista.

## Banjokô

Banjokô, o primeiro filho de Kehinde, nasce quando ela é praticamente uma menina, aos 13 anos. Fruto de um estupro, a criança ressignifica a existência de Kehinde após sua violação. “E foi quando a vida estava começando a se normalizar, coisa de um mês e meio depois, que meu filho se mexeu dentro de mim e eu voltei a dar razão de nós dois.” (GONÇALVES, 2020, p. 184)

Uma vez que a criança é fruto de uma violação e a figura paterna ausente, Kehinde frequentemente sente-se como a única responsável pelo menino. No entanto, sua maternidade é constantemente colocada em xeque em vista da ação da escravocrata Ana Felipa, que busca aplacar seu desejo de ser mãe por meio de Banjokô. Assim, Ana Felipa o batiza na fé católica, tornando-se sua madrinha, o que em alguma medida legitima os “luxos” que ela permite a uma criança escravizada.

O Banjokô vivia muito bem na casa da sinhá, tinha boas roupas, um bom quarto, brinquedos, comida à vontade, horários certos para comer e dormir, estava aprendendo a tocar piano e a sinhá tinha grandes planos para ele, como colocá-lo para estudar assim que ele ficasse um pouco mais velho. Por outro lado, eu era a mãe dele, não ela. Ela sempre seria a dona, impondo sua vontade, fazendo dele o que bem quisesse e não o que ele pudesse vir a querer de fato. (GONÇALVES, 2020, p. 337)

Todavia, Kehinde também se assegura de que Banjokô, cujo nome significa “Sente-se e fique comigo” (GONÇALVES, 2020, p. 187), passe por uma cerimônia de nome, realizada por Baba Ogumfiditimi e seguindo as tradições e preceitos de sua ancestralidade africana. Nesta, ela nomeia o filho Banjokô Ajamu Danbiran e confirma-se que o menino é realmente um abiku - algo que marcará sua relação com a mãe.

No momento do nascimento de Banjokô, Kehinde encontra-se escravizada, o que significa que também seu filho se converte em propriedade de Ana Felipa e que a maternagem é negada à Kehinde, visto não ser prioridade para a escravocrata manter mãe e filho juntos, conforme um projeto de Brasil no qual a maternidade negra inexistia (SILVA, 2017). Assim, Kehinde termina como escrava de ganho. Conseguir meios de alforriar a si e ao filho marca sua relação com o menino na primeira infância, visto que ela muitas vezes precisa abrir mão de estar com ele – quando esta escolha lhe é dada – para buscar os meios de financiar sua liberdade. Muito embora seja necessário que em diversos momentos Kehinde viva em separado de Banjokô e ela se inquiete com seu bem estar, percebe-se que ela enfrenta a situação com alguma tranquilidade por saber que ele está sob os cuidados de amigos que ela considera como sua família – Esméria, Maria das Graças, Antônia, Sebastião, Francisco, Tico e Hilário – e por reconhecer que, ainda que a relação seja de propriedade, a madrinha também tem interesse em ver o menino bem. Neste sentido, há uma rede de apoio que permite a Kehinde não estar sempre presente. Desta maneira, nota-se que mais que preocupada com o bem-estar de Banjokô, inquieta

---

<sup>4</sup> *Abiku*: “criança nascida para morrer” (GONÇALVES, 2020, p. 19).

Kehinde a percepção dele de que ela o estaria abandonando, o que é experimentado por ela em vários momentos quando retorna para a casa e o pequeno a estranha.

Então eu disse que adoraria ganhar um beijo lambuzado e todos fizeram a maior festa com a minha presença, menos ele [Banjokô]. A Maria das Graças perguntou se não ia abraçar a iyá mi e ele balançou a cabeça dizendo que não, ao mesmo tempo em que corria para os braços do Francisco. Fiquei triste, mas me consolaram dizendo que era assim mesmo, que ele logo se acostumaria comigo de novo, que apenas estava um pouco bravo porque, quando eu me mudei, ele chorava de saudade e perguntava por mim, e a sinhá aproveitava para dizer que eu o tinha abandonado por não gostar mais dele. (GONÇALVES, 2020, p. 271-272)

Neste contexto, Kehinde desenvolve outros interesses para além da maternidade e da vida familiar, em um progressivo movimento de autonomia, como ela própria reflete: “Às vezes eu me sentia culpada por estar feliz longe dos meus amigos, do Francisco e principalmente do Banjokô. Mas cada vez eu sentia mais vontade de trabalhar muito e, nas horas vagas, de ler, achando perda de tempo fazer algo além disso.” (GONÇALVES, 2020, p. 278) Ademais, Kehinde também se distancia do ideal de maternidade associado à devoção e à pureza (SILVA, 2017; LUGONES, 2020) ao priorizar em vários momentos da trama seus relacionamentos com parceiros, nos quais o componente da sexualidade é bastante relevante.

Quando obtém sua alforria e a de Banjokô, Kehinde em alguma medida constitui um novo sistema de apoio à criação de seu filho - tanto porque não tinha expectativa de que o homem com quem se relacionava o assumisse como filho, quanto por não acreditar que pudesse depender financeiramente desta nova relação.

Ele [Alberto] me ofereceu algum dinheiro que, a princípio, eu não quis aceitar, dizendo que não precisava e que eu tinha o meu, mas depois acabei cedendo. [...] Para dizer a verdade, até gostei, porque achava necessário ter algum dinheiro guardado, principalmente porque a responsabilidade pela criação do Banjokô estava toda em minhas mãos, como também a da criança que estava esperando. Sabia que se tivesse qualquer desentendimento com o Alberto, dificilmente poderia continuar contando com ele. (GONÇALVES, 2020, p. 354)

Efetivamente Alberto não cria uma relação de paternidade com Banjokô, cujas principais referências masculinas após a alforria passam a ser João Badu, que lhe tem enorme afeição, Fatumbi, que lhe dá aulas juntamente com Kehinde, e Mestre Agostino, vizinho musicista com quem divide a apreciação pela música.

A relação entre Kehinde e Banjokô é interrompida pela morte prematura do menino aos nove anos, concretizando sua condição de abiku, o que marca muito a mãe e faz com que ela questione suas decisões maternas: “Eu pensava naquilo a todo instante, se o Banjokô não tinha morrido por causa do meu orgulho de mantê-lo junto a mim, e não conseguia perceber que o destino o teria perseguido onde quer que estivesse.” (GONÇALVES, 2020, p. 472) Todavia, se considerarmos a trajetória de Banjokô, é perceptível o quanto a presença de Kehinde em sua vida aumenta progressivamente – em especial a partir da alforria de ambos – e o quanto ela se atenta e direciona esforços para seu bem, sua alegria e, inclusive, seu estudo.

Assim, embora profundamente marcada pela dor da perda de seu primogênito, Kehinde permite

a cerimônia de mutilação para encomendar o espírito do menino, importante para seu descanso como abiku. Desta forma, Kehinde encontra meios de prosseguir: “Mas não pense que fui mãe ingrata; a ausência dele sempre foi muito sentida, mas havia você, havia os vivos e o tempo de seguir vivendo.” (GONÇALVES, 2020, p. 478)

## **Gestação interrompida**

Kehinde relata a existência de uma criança não nascida que viria a ser seu segundo filho. Após sua alforria, aos dezoito anos, ela se descobre grávida. Naquele momento, Kehinde começava a relacionar-se com um homem branco, Alberto, que lhe propõe morar juntos ao saber da gestação. Diante de sua anuência, leva-a para sua propriedade, um sítio distante da área central de Salvador onde a relação mal vista entre um homem branco e uma mulher negra fica menos evidente para a sociedade local.

Neste sentido, a incerteza da paternidade da criança é uma questão para Kehinde, considerando a fragilidade da relação que vivia naquele momento, não só por ser um relacionamento que ainda se iniciava, mas especialmente pela falta de direitos de uma mulher negra em sua ligação com um homem branco. Assim, caso a relação se rompesse, não haveria um sistema de apoio à criação da criança e de Banjokô, visto que, com a alforria e saída de Kehinde da casa da escravocrata, o núcleo familiar substituto que ela compunha ali se desfez: “Sabia que se tivesse qualquer desentendimento com o Alberto, dificilmente poderia continuar contando com ele” (GONÇALVES, 2020, p. 354). Naquele momento, seu principal apoio seria Esméria e sua autonomia financeira estaria diretamente atrelada àquilo que pudesse ela mesma obter por meio de seu trabalho. Além disso, como já havia Banjokô, e Kehinde sentia-se responsável também por Esméria, a possibilidade de rompimento da relação indicava um cenário em que ela, sozinha, encontrar-se-ia responsável por outras três pessoas.

No entanto, a gestação é interrompida ainda em seu início, antes mesmo que Kehinde pudesse ter expectativas a seu respeito.

Não pensei muito sobre isso nem na época, pois era comum que as crianças morressem no ventre da mãe ou mesmo logo ao nascer, e a que eu estava esperando foi apenas mais uma. Seria diferente se eu a tivesse sentido, como no caso do Banjokô, mas eu nem sequer tinha barriga, o que tornou as coisas mais fáceis. E ainda havia a dúvida sobre quem era o pai, e não sei o que o Alberto teria feito se o menino fosse mesmo do Francisco, como a Esméria garantiu. (GONÇALVES, 2020, p. 361)

A interrupção da gravidez, mais do que permitir que Kehinde constitua uma relação com Alberto na qual a paternidade da criança não seja uma questão, possibilita que ela organize sua vida no movimento pós alforria, inclusive lançando-se em um negócio que, posteriormente, salvaguardará sua autonomia financeira e o bem estar dos seus. Vale considerar ainda que a opção pelo abortamento foi mediada por Esméria que, ciente das possíveis consequências daquela gestação para Kehinde, lhe oferece chá abortivo e apoia o processo como um todo. Evocando bell hooks (2020), ao escolher o que acontece com seu corpo as mulheres podem não renunciar direitos em outras áreas da vida, por isso Kehinde tem condições de avaliar com serenidade o processo passado. “Quando penso no fim que teve essa criança, é sem culpas ou arrependimento, uma ponte entre os acontecimentos que vieram antes e depois.” (GONÇALVES, 2020, p. 361)

## Omotunde

Quando tinha cerca de 20 ou 21 anos, Kehinde teve o seu segundo filho nascido. Ele foi batizado de Omotunde Adeleke Danbiran, que têm os seguintes significados: Omotunde significa “a criança voltou”; Adeleke “mais poderoso que seus inimigos” (GONÇALVES, 2020, p. 404) e Danbiran era uma homenagem aos voduns da avó de Kehinde. Essas escolhas foram de Kehinde apenas, sem o apoio ou a ciência do pai, já que para ele o filho deveria ter um nome de branco, “Luiz”, para homenagear um avô que talvez ainda estivesse vivo em Portugal.

Omotunde era um abiku do vento, que teve seu nascimento inesperado e não planejado. Por ele ter nascido após o “não nascimento” do irmão, Babalaô Ogumfiditymi caracterizou-o como um tipo mais perigoso de abiku, por se ligar fortemente ao irmão que morreu e por vir como uma espécie de criança substituta para a anterior. Isso muito preocupava a mãe, que tecia cuidados e fazia grandes esforços para manter o filho longe da morte.

O pai, Alberto, era muito presente, e, nas palavras de Kehinde, “[...] nunca desampararia aquele filho, que tratava como a coisa mais importante da vida.” (GONÇALVES, 2020, p. 403) É triste pensar quão errada ela estava, pois, anos depois, Alberto abandonaria sua família para se casar com uma mulher branca para que não fosse obrigado a deixar o Brasil. Posteriormente, essa mesma mulher que o “salvou da deportação” apropriou-se de todos os seus bens e daqueles que eram partilhados com Kehinde. Infeliz com sua situação econômica, ele se afunda ainda mais nas bebidas e nos jogos de aposta e se torna um verdadeiro fardo para a Esméria, Claudina, Tico e Omotunde, arruinando o futuro deste último, quando vende como escravo o filho que nasceu livre.

Omotunde nasceu pouco depois da inauguração da padaria Saudades de Lisboa, um empreendimento de Kehinde e Alberto, com o auxílio de Fatumbi. Por algumas questões políticas e econômicas, a padaria fecha e Kehinde segue mantendo a família com os lucros obtidos e com o aluguel do imóvel onde o empreendimento funcionava. Quando Omotunde estava próximo aos 2 anos de idade, Alberto rompe com Kehinde. Com mais liberdade ela acentua seu engajamento político em lutas coletivas para fazer do país um lugar melhor para os negros e, por conseguinte, para seus filhos. Assim, a luta de Kehinde era motivada pelo anseio de um país melhor para seus filhos - e para ela mesma -, o que fazia com que ela vivenciasse o engajamento simultaneamente com a maternidade e não em detrimento desta.

Nesse cenário, Kehinde tinha uma autonomia financeira que lhe permitiu ser uma mãe presente e que pudesse acompanhar o crescimento de Omotunde até os sete anos, quando ela foi presa e obrigada a fugir de Salvador, para que não corresse o risco de ser deportada para África sem sua família. Quando isso aconteceu, Omotunde ficou aos cuidados de Esméria, Claudina, Tico e Alberto. O direito à maternidade de Kehinde foi, dessa forma, privado pelas leis e perseguições políticas aos africanos da época, levando-a para longe do filho. A fuga foi uma esperança de que, ficando no mesmo país, eles não ficassem geograficamente mais longe, nem por um tempo maior.

A saída às pressas para Itaparica, um local menos visado à época, deu a Kehinde a oportunidade de refletir sobre suas escolhas até então e ainda favoreceu sua aproximação com o terreiro, o que lhe levou a um processo de formação e iniciação. No entanto, ela somente teve a tranquilidade para seguir este caminho por saber que Omotunde encontrava-se sob os cuidados de Esméria e da rede de apoio que havia constituído, além da presença de Alberto - cuja aproximação ocorria inclusive por ter sido destituído de seus bens pela esposa “oficial”.

Alberto exerce o papel de um típico pai branco e heterossexual, na sua relação com Omotunde. Como bell hooks nos mostra,

Em uma cultura de dominação, em que crianças não têm direitos civis, aqueles que são poderosos - as mulheres e homens adultos - podem exercer controle autocrático sobre as crianças. [...] porque todos nós fomos socializados para aderir ao pensamento patriarcal, para aderir à ética da dominação que diz que os poderosos têm direito de comandar quem não tem poder e podem usar quaisquer meios para subordiná-los. (HOOKS, 2020, p. 111)

Em diversos momentos, ao negar a relação com uma mulher negra, ao negligenciar a atenção dada ao filho, quando está tão embriagado a ponto de não conseguir brincar com ele ou sequer falar, Alberto é violento e há uma permissividade por todos que estão à volta, por ele ser um homem branco e por ser o pai de Omotunde. Tal liberdade é dada a Alberto de maneira que ele se sente à vontade e com propriedade sobre o filho para vendê-lo como escravo.

Kehinde, ao longo de sua extensa narrativa em forma de carta, mostra todo o arrependimento sentido por suas escolhas culminarem em um momento no qual Alberto se vê sozinho com o filho, e isso concretiza um temor dela: ter um filho que tivesse que, assim como ela, lutar bastante pela liberdade. “[...] só pararia de tomar a beberagem da Esméria no dia em que teria condições de dar a um filho o tipo de vida que queria para mim. E como eu queria era ser livre, deduzi que conseguiria o meu intento antes de ter o ventre seco, a tempo de gerar filhos que já nasceriam livres.” (GONÇALVES, 2020, p. 268). Essa era uma preocupação constante e própria de quem já havia passado por tantas adversidades decorrentes da escravidão, que tirou dela toda a sutileza de uma infância em África.

O arrependimento de Kehinde é uma constante ao longo dos seus relatos, como ela expressa no trecho abaixo.

Será que você ainda se lembra do seu irmão? O que terá acontecido a você durante todos esses anos? Por mais que o destino tenha sido bom comigo, tenha me dado mais filhos que sempre me orgulharam, nunca te esqueci. Estou carregando comigo todas as cartas trocadas, para que você saiba de tudo que fiz na esperança de te encontrar, meu pequeno Omotunde. (GONÇALVES, 2020, p. 406)

Esse arrependimento é o impulsionador dos rumos tomados na vida de Kehinde, pois, a partir do momento em que ela recebe a triste notícia de que o filho não é mais livre, todos os seus esforços se voltam para encontrá-lo e libertá-lo novamente.

## **Maria Clara e João**

Kehinde tinha 37 anos quando embarcou rumo à Uidá. Sua busca por Omotunde tinha sido frustrada e, ao retornar a Salvador, começa a se questionar como teria sido sua vida em África durante conversas rotineiras com Tico à beira do cais.

Depois daquela conversa, fiquei imaginando se a África era realmente um bom lugar ou se apenas as minhas lembranças eram boas. Foram tais pensamentos que me levaram aos sonhos, que, por sua vez, me levaram de volta à África. (GONÇALVES, 2020, p. 727)

No barco para Uidá, conhece John, um comerciante que viria a ser o pai de seus últimos filhos, um casal de ibêjis, considerados uma grande ventura. No entanto, Kehinde confronta-se com a perspectiva de uma gestação em idade avançada para a época, sem rede de apoio - inclusive incerta se reencontraria John - e no momento em que buscava reconstruir sua vida em outro país. Todavia, opta por ter as crianças motivada pelo desaparecimento de Omotunde.

Seria mais fácil não ter aquelas crianças e recomeçar a vida sozinha, mas hoje agradeço por não ter tomado nenhuma decisão da qual muito me arrependeria. Uma das coisas que mais me ajudaram a decidir foi seu sumiço, foi eu estar sozinha, sem ter quem olhasse por mim ou fizesse uma serenata bonita na minha partida. (GONÇALVES, 2020, p. 749).

O receio de não reencontrar John não se concretiza, visto que este retorna a Uidá, busca por Kehinde para lhe prestar contas de suas mercadorias e recebe positivamente a notícia de que seria pai. “Ele não sabia o que eram ibêjis, e, quando expliquei, disse que então ficava alegre em dobro, que os filhos seriam muito bem-vindos e daria um jeito de ficar comigo o mais rápido possível, como tínhamos combinado na viagem.” (GONÇALVES, 2020, p. 759-760). Assim, até sua morte, John mostra-se um pai presente, interessado e comprometido com o bem-estar das crianças. Inclusive, Kehinde avalia que na relação entre Maria Clara, João e o pai “[...] eles não davam muito trabalho, menos ainda quando o John estava em casa, pois ele adorava cuidar deles, muito mais do que eu.” (GONÇALVES, 2020, p. 829-830), e considera que eram mais apegados a ele do que a ela.

Assim, a figura paterna é uma constante para as crianças, mesmo quando a relação entre John e Kehinde passa a ser mais próxima de uma amizade e uma sociedade e menos de casal.

Eu admirava e respeitava o John, e percebia que ele sentia o mesmo por mim, mas já tínhamos nos tornado apenas bons amigos, e não mais marido e mulher. De certa forma, eu até achava bom, porque quase não sentia mais desejo depois do nascimento dos ibêjis, e menos ainda depois que meu sangue parou de descer, muito cedo, segundo a Ìyá Kumani. (GONÇALVES, 2020, p. 864).

Pouco a pouco, John se afasta de Kehinde. Na narrativa, ficamos em dúvida se isso ocorre devido à autonomia financeira e comercial que ela tem, ou se devido à ausência de relações sexuais constantes. Até que, quando ele compra uma fazenda, a distância entre eles se instaura emocional e fisicamente, do que Kehinde se ressentir: “Ele falava tanto em ter uma família, em ficarmos todos juntos; no entanto, permanecia mais tempo naquela fazenda do que em qualquer outro lugar.” (GONÇALVES, 2020, p. 861).

No entanto, é preciso considerar que em alguma medida a relação com John permite a Kehinde concentrar-se nos negócios, atividade de que gostava, para a qual tinha talento, que lhe outorgava autonomia financeira, reconhecimento social e que contribuía para que toda a família tivesse uma vida de luxo - especialmente em relação aos padrões de vida locais. Além da presença paterna, Kehinde também pode contar com uma ampla rede de apoio que ela constitui a partir de seu retorno à África, seja pela reconstituição de laços com família que a recebera em Uidá quando criança, seja pela criação de novos vínculos - em especial com outros brasileiros retornados.

Neste sentido, é válido observar o quanto Kehinde reorganiza sua rede de apoio em uma perspectiva na qual os cuidados e a educação das crianças são compartilhados. Muito embora esta dimen-

são ampliada de família possa levar a julgamentos de abandono ou desapego por parte materna, esta organização não é de maneira nenhuma estranha a tradições de determinadas populações africanas.

[...] a educação dos filhos não foi uma experiência individualizada que se devolveu apenas às mães. Muitas mães foram capazes de compartilhar entre si as responsabilidades de cuidar dos filhos, liberando um grande número de mães em idade fértil para se envolverem em quaisquer atividades que lhes apossasse<sup>5</sup>. (OYĒWÙMÍ, 2020, p. 73, tradução nossa).

Neste cenário, a criação das crianças é uma responsabilidade coletiva e permite às mulheres outras atividades para além da maternidade.

Assim, com autossuficiência financeira e uma ampla rede de apoio, Kehinde tem condições de exercer sua maternidade livremente – na medida de seu querer – e proporcionar aos ibêjis tudo aquilo que ela não conseguiu a Banjokô e Omotunde, ainda com a tranquilidade dos gêmeos não serem abikus. Ela consegue garantir-lhes uma educação através de um tutor, escolas fundadas por ela exclusivas para brasileiros, e, no fim da adolescência, uma graduação na França. João vai para uma instituição de engenharia e Maria Clara se forma professora. Para além da educação, os ibêjis sempre foram supridos com as necessidades básicas de forma luxuosa, com as melhores roupas, a melhor alimentação e a melhor casa possível.

Neste sentido, é importante considerar ainda como Kehinde distingue seus filhos por outros aspectos, como a escolha de seus nomes e o sistema de crenças que lhes é apresentado. Diferentemente dos filhos nascidos no Brasil, os filhos nascidos em África têm nomes de origem portuguesa. Maria Clara, nascida primeiro, e João, o último, são nominados em homenagem à sinhazinha e ao próprio John e ao padre Heinz, mas não só por isso. “[...] naquele momento, vendo a situação em Uidá, e pelo jeito, em vários lugares da África, um nome brasileiro seria muito mais valioso para meus filhos.” (GONÇALVES, 2020, p. 767). Similarmente, as crianças são batizadas na fé católica, não só em cumprimento à promessa feita por Conceição no momento de nascimento deles, mas ainda em um processo de aproximação de Kehinde aos costumes e à identidade do grupo de brasileiros retornados. A relação com a igreja e com as missões cristãs passa a ser constante e a influência da fé católica na formação dos ibêjis uma realidade, principalmente no caso de Maria Clara.

Quando me falavam isso, eu me arrependia de ter criado a Maria Clara tão à brasileira, tão sem conhecer os segredos de África. Afinal de contas, era em África que ela tinha nascido e estava morando, e deveria saber que cada lugar tem as suas próprias crenças. (GONÇALVES, 2020, p. 940).

Kehinde esteve ao lado dos filhos João e Maria Clara até eles terem, aproximadamente, 47 anos, que foi quando ela decidiu voltar ao Brasil em busca de Omotunde, após reencontrar cartas antes enviadas para o endereço dela em Uidá, às quais não tinha tido acesso. Mesmo contrariando João e Maria Clara e todos os amigos próximos, ela optou por voltar ao Brasil acompanhada por Geninha. Ao partir, Kehinde se desculpa com todos aqueles que deixa em África, principalmente com os filhos, que provavelmente nunca mais a verão.

---

<sup>5</sup>No original “[...] child-rearing was not an individualized experience that devolved only to mothers. Many mothers were able to share child-care responsibilities among themselves, freeing large numbers of mothers of childbearing age to engage in whatever activities they pleased.”

Ainda assim, Kehinde pode participar de toda a vida dos últimos filhos, acompanhando sua infância, educação, adolescência, vida adulta, casamento, pôde ser avó, resolver conflitos e dar suporte. A experiência de Maria Clara e João como filhos de Kehinde foi, sem sombra de dúvidas, mais duradoura em relação às maternidades de Banjokô e Omotunde, o que permitiu aos ibêjis segurança material e emocional, além do reconhecimento de sua origem. Ademais, a situação privilegiada de Kehinde na sociedade local faz com que a liberdade seja inquestionável para seus filhos nascidos em África, mesmo que processos de escravização de africanos ainda existissem em sua realidade.

## O final do nosso caminho

Se no início deste trajeto estávamos em busca do olhar de filhas, percebemos ao chegar aqui o quanto diferentes aspectos contribuíram para a promoção de segurança emocional e material dos filhos de Kehinde. Ao longo de sua história a narradora vivencia diferentes graus de autonomia financeira e direito à maternidade, indo progressivamente de sua total ausência para um direito ampliado, o que tem reflexos positivos no bem-estar material de seus filhos e filha e pode ser percebido nas condições, conforto e luxos que ela progressivamente é capaz de prover.

Em um cenário inicial de escravização de Kehinde e de seu não direito à maternidade percebe-se que a criação das crianças é, em alguma medida, garantida por uma rede de apoio organizada a partir de um sistema familiar não nuclear e não consanguíneo. Este tipo de relação mantém-se mesmo após a alforria, em um processo de constituição de vínculos não balizado por referenciais modernos/coloniais de família. Neste contexto, o equilíbrio emocional das crianças - e também a responsabilidade por elas - é compartilhado por toda uma rede de pessoas. Na ausência de genitores, há outras figuras masculinas de referência. Na ausência de relações consanguíneas, há relações de apoio mútuo que garantem o cuidado.

Finalmente, esta rede de apoio possibilita a Kehinde não só ser mãe, mas também mulher. Ao cuidarem dos filhos e filha gerados por Kehinde, esta aldeia familiar substituta permite que ela desenvolva sua espiritualidade, seus talentos comerciais e seus relacionamentos com os homens com os quais escolhe relacionar-se. Por toda sua caminhada, diversas pessoas fortaleceram os laços e contribuíram para a própria constituição de Kehinde, não sendo possível pensar em sua jornada sem considerar esta aldeia que lhe deu forças e capacidade de seguir e escrever sua história, tão bela, complexa e cheia de reflexões.

## QUEM NOS GUIOU ATÉ AQUI

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 22ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras/bell hooks; tradução Bhuvi Libanio. 12a ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of*

African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women:** making an African sense of western gender discourses. Estados Unidos: University of Minnesota Press, 2020.

SILVA, Fabiana Carneiro da. **Maternidade negra em Um defeito de cor:** história, corpo e nacionalismo como questões literárias. 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

VASCONCELOS, Vania Maria Ferreira. **No colo das labás:** raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas. 2014. 228 F. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) - Universidade de Brasília, 2014.

## Propostas didáticas

**Temas:** maternidades; direito à maternidade; o lugar da família negra no Brasil.

**Público-alvo:** estudantes de Ensino Médio, PROEJA e graduação.

### 1º momento - Reflexão

**A. Leiam a tirinha Os Santos**, realizada por Leandro Assis e Triscila Oliveira. Ela é somente uma parte da história que envolve muitos outros personagens.



Os Santos. Ep. 35 – Porcelana. Escrito por Leandro Assis e Triscila Oliveira. Ilustrado por Leandro Assis.

Fonte: Instagram (@leandro\_assis\_ilustra e @soulanja)

## **B. Questões para a discussão**

O que você entende por maternidade? Como a sociedade determina que ela deve ser?

Quem podia ser mãe no Brasil do século XIX? Quem pode ser mãe no Brasil do século XXI?

Como você define “família”? Quais são os variados tipos de família que você pode pensar?

Como se espera que sejam as famílias negras?

## **C. Como a história termina na contemporaneidade moderno-colonial?**

Considerando a discussão, narrem oralmente como a história de Edilsa e seu companheiro Gabriel continua no processo de constituição de família e maternidade.

## **2º momento - Construção**

### **D. Como a história pode terminar?**

Imaginem outras continuações possíveis que superem, que resistam às imposições da sociedade atual. Criem a continuação desta história e registrem-na recorrendo a diferentes mídias que vocês preferirem (desenho, vídeo, áudio etc).

### **E. Compartilhamentos**

Organizem uma exposição das histórias imaginadas de maneira que todos possam conhecê-las. Como é perceber histórias de resistência possíveis?

# Abikus, afeto e necropolíticas: aventurando-nos a pensar a paternidade negra em face da sutileza de mecanismos raciais

Thayná Trindade  
Heitor Pereira Silva

## Introdução

Escrever, tarefa árdua. Ao passo que dividir essa tarefa com alguém sugere alguns caminhos que facilitam o trabalho, também cria novas dificuldades que ao final promovem uma espécie de amadurecimento mútuo. As leituras e releituras, análises, reuniões, rascunhos, cortes, enxertos, e a reescrita constante dos fragmentos, parágrafos, além de toda checagem bibliográfica, de notas e referências, os acordos e os desacordos, as guerras e a paz são processos passíveis num encontro. Talvez por um exercício suspeito de humildade, reputamos um ao outro os méritos do texto, e a nós seus deméritos. Nesse sentido, a seguir apresentamos algumas indicações do que juntos fizemos.

Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves (2019), abre instigantes perspectivas para entendimento da história do Brasil por uma via literária. A autora mescla elementos ficcionais e históricos numa descrição coerente com os estudos acerca dos processos de escravidão, saúde, política e cultura do século XIX no Brasil. Quando privilegia a situação do povo preto, e procura o enfrentamento a situações opressivas que não se desfizeram após séculos de escravização, Ana Maria se alinha a uma literatura de combate, e isso faz do seu trabalho não apenas uma escrita de denúncia, mas uma leitura urgente e necessária. De certa forma, a leitura desse texto chama a atenção para uma sofisticação de vários meios pelos quais uma parcela expressiva da população do país vem sendo mantida em correntes, sejam elas físicas ou simbólicas. Numa sociedade que oprime por meio de mecanismos raciais, que exclui, humilha, segrega, e faz isso muitas vezes por meio de estruturas que invisibilizam toda essa opressão, é preciso sensibilidade e compreensão para detectar tais mecanismos e se opor a eles; e é ainda mais grave quando, numa relação amorosa parental, é necessário educar para o enfrentamento do racismo disseminado. O que procuramos investigar neste artigo são os sentidos da paternidade negra, tendo como referência a paternidade exercida por João Badu sobre Banjokô e as questões que envolvem essa relação.

O primeiro aspecto que buscamos analisar, a partir do caso enunciado pelo livro, é a relação da paternidade. Quem, ou o que, é o Pai? Quais são as funções paternas? Em uma sociedade brasileira onde grande parcela da população cresce sem o pai – aproximadamente 5,5 milhões de adultos nunca tiveram o reconhecimento paterno, 6,3% dos nascidos em 2021 não têm o nome do pai na certidão de nascimento e cerca de 12 milhões de mães chefiam lares (IBGE, 2010), como podemos pensar o outro lado, ou seja, os pais que exercem a função e, ainda, aqueles que a exercem de forma não consanguínea? Consideramos que o vínculo de parentalidade se realiza por identificação. A partir da relação que um sujeito estabelece simbolicamente, o filho considera seu pai prescindindo da realidade biológica, presumida, legal ou genética. Assim, pensaremos o pai a partir da função paterna, da representação da lei simbólica, da introdução dialogada de um sujeito na realidade social mediada pela linguagem (DOR, 1991).

Num segundo momento, apresentamos a relação entre o exercício da paternidade de João Badu e o pequeno abiku<sup>1</sup> Banjokô e as paternidades negras atuais, no que concerne a insegurança acerca

---

<sup>1</sup> Do iorubá: nascido para morrer.

da sobrevivência e das condições de vida oportunizadas ao filho preto. Aparentemente, não estão nas mãos do pai a segurança e o bem-estar do seu filho, posto que há vigente na sociedade um modelo de necropolítica (MBEMBE, 2020) que impõe à população negra o risco de morte cotidiana, orquestrado por um Estado racista.

Um abiku é um ser de natureza efêmera fadado a morrer prematuramente, ou ainda durante a infância, e renascer completando ciclos consecutivos de vida e morte. São espíritos que brincam com os sentimentos de perda das famílias nas quais eles nascem e renascem, indo e vindo do orun. Por significado, os poderes desse espírito de natureza oculta são de destruir a si mesmo e seus pais consecutivamente. Explicaremos mais detalhadamente esse conceito. Por ora é necessário compreender que um abiku é uma conceituação de natureza cultural/religiosa de um povo que concerne ao fenômeno das mortes infantis e do luto.

Orientado pela mitologia iorubá, o conceito de abiku parece conectar o místico e o social numa realidade que é de sofrimento; resta oportuna a pergunta: Toda criança preta é potencialmente um abiku? O que estamos chamando de potencialmente um abiku, quando relacionamos à necropolítica, é causado não só pela política deliberada de morte infantil pela violência, mas pelo deixar morrer. E este último seria, grosso modo, negar acesso a serviços básicos como saúde, educação, renda, trabalho digno aos pais, educação materna, saneamento básico. Como observamos, os altos índices de mortalidade infantil em África estão diretamente relacionados com inanição, diarreia, malária e outras causas de mortes evitáveis, sendo de alguma forma possível relacionar tal fato à concepção iorubá de abikus. Importante ressaltar que não defendemos que esta seja uma relação de causa e efeito, mas de simultaneidade, múltiplas causalidades, coprodutividades. De maneira nenhuma afirmamos que ambos têm a mesma causa, mas que as concepções iorubás ocorrem em uma dada realidade, mas não são determinadas por ela.

No Brasil, embora a mortalidade infantil tenha sido reduzida a partir dos anos 1990, as taxas continuam altas, estando elas vinculadas a fatores pertinentes à prematuridade, ao não acesso materno a serviços de saúde, à precariedade do saneamento básico, ocasionando prematuridade, asfixias no parto e infecções infantis, tais como diarreia e pneumonia (FRANÇA, 2017). É possível observar ainda a presença de desigualdades regionais nas taxas de mortalidade infantil, bem como desigualdades associadas a indicadores de raça e cor (FRANÇA & LANSKY, 2008). Ademais, nas regiões mais ricas do país, prevalece como principal causa de morte a má formação congênita, diferentemente das regiões mais pobres onde as causas de morte são sensíveis às condições socioeconômicas e aos investimentos públicos de saúde. O que estamos querendo dizer com isso é que a humanidade produz cultura também de acordo com as condições de vida que lhe são propiciadas, reais, buscando relações plausíveis para a perpetuação da vida, bem como para lidar com o sofrimento dela oriundo; a maioria das respostas simbólicas aos dilemas existenciais e sociais, entretanto, diz respeito mais ao modo de ser e viver de um determinado grupo, aos seus valores e tradições que aos problemas materialmente enfrentados. Sendo a verdadeira política de morte, sofrimento e luto, a existência de um sistema produtor e retroalimentador de desigualdades sociais que recai, sobretudo, na população negra.

Acrescido à problemática da paternidade, o racismo condena pais pretos a sofrer enquanto vítimas e como alguém que sabe o quanto seu filho ou filha será alvo de práticas racistas. Ser pai preto é perceber-se como uma pessoa que pode doar seu tempo e seu afeto, e ver esse alguém ser arrancado de seus braços e de sua convivência, numa luta injusta contra a estrutura social; é despedir-se de seus filhos ao amanhecer e não saber, realmente, se ao entardecer estarão juntos, ou se alguma forma de violência os terá levado prematuramente, como foi o caso de João Badu e do pequeno abiku Banjokô; é colocar-se numa posição limítrofe entre a presença e a saudade, entre a chegada e a despedida, entre o abraço afetuoso e o adeus ou até logo que sequer foram ditos; é aprender a educar sua prole para a possibilidade dessa falta repentina do outro, educar para as dores que serão infringidas ao longo de uma vida; é lutar para que não se retire o direito de amar seus filhos e educá-los,

sem o apelo à dureza e à negação constante, e assim enfrentar o ódio com inteligência e firmeza. E por fim, ser pai preto é não ser uma peça de transmissão, esforçando-se para ser capaz de colocar uma barreira entre o ódio que tenta se impor sobre si, sua classe e sua raça, e que tenta invadir sua relação com seus próprios filhos.

Na terceira etapa do trabalho nos propomos a olhar mais detidamente para alguns aspectos da literatura concernente ao nosso tema e, a partir dela, encontrar algumas pistas para pensar processos de violência aos quais estão expostos os pais pretos, bem como algumas das condições para realização dessa paternidade.

Para hooks (2004), a família, o cuidado com as crianças e a paternidade, negras, precisam ser compreendidas em si e por si, e, dessa forma, organizar-se enquanto espaço para produção de afetos. Posto que, observando os casos de ausência paterna e relações familiares violentas, nocivas à convivência e à criação dos filhos, como formas de violência doméstica e alcoolismo e que se configuram na ausência de afeto, a questão subjacente é mais sobre a falta de envolvimento emocional disponibilizado para o cuidado do que propriamente a presença do pai.

Ao explorar as características do que vem a ser uma necropolítica, Mbembe (2020) oferece um cabedal crítico conceitual para pensar situações como a condenação à morte de crianças e jovens pretos, em especial os periféricos. Entendemos que esse conceito tem aplicabilidade, seja num sentido mais histórico, seja na atualidade. No caso brasileiro, talvez se possa explorar a ideia de uma destinação social não metafísica ou religiosa para as crianças negras, e esta destinação, em grande parte, é o sofrimento e muitas vezes a morte, incidindo diretamente sobre a forma de ser pai preto numa sociedade racista. Apesar do foco de Mbembe estar centrado numa forma específica de política, entendemos que seu arsenal teórico pode ser movido para pensar a paternidade dentro de uma sociedade que faz uma política de morte.

Concluimos que embrenhar-se nas questões da relação entre Badu e Banjokô, presentes no livro, é articular a paternidade negra e suas funções simbólicas e sociais dentro de uma sociedade em que vigem a necropolítica, o racismo e a estreita conexão entre político, social e mítico. Estas articulações abrem caminhos para uma compreensão ampliada do complexo universo das relações paternas negras na sociedade brasileira, não se abstendo das difíceis questões míticas, simbólicas e afetuosas em confluência no imaginário social.

## **Parte I - Banjokô e Badu: função paterna e afeto**

O pai não é o progenitor biológico tal como afirma o senso comum, um macho da espécie humana que fecundou um óvulo com seu sêmen, mas uma função.

Para Lacan (1999) o Pai é um pai simbólico, cumprindo a função de articular a castração, e o Pai da realidade seria apenas um representante a dar significância à trama, desdobrando as importâncias metafóricas paternas do lugar de pai na família.

Lacan e Pombo são consensuais quanto a essa função paterna simbólica. Pombo afirma que “A família cede lugar às relações de parentesco, e a imago paterna, à função paterna, enunciada pela mediação operatória do significante Nome-do-Pai” (POMBO, 2018, p. 8). Édipo<sup>2</sup> passa a ser pensado como a passagem da natureza à cultura. A partir do Édipo a criança saíria do universo uterino materno,

---

<sup>2</sup> O complexo de Édipo articula a sexualidade e é o ponto de partida para a produção do sujeito desejante. Em Lacan, o complexo de Édipo é um processo pelo qual toda criança passa na assunção de seu sexo. É através dele que o psíquico irá se organizando, deparando-se com o Outro, inserindo o sujeito na cultura, mediado pela função do significante Nome-do-Pai. Ou seja, o pai medeia a relação do sujeito com a cultura, com a sociedade, com as normas de convivência coletiva, com as leis e interdições do desejo.

da natureza, para adquirir aquilo que é decisivo na espécie humana, o simbólico, o social e a cultura - sendo então possível pensar o fundamento da cultura a partir da interdição do incesto. Desta forma, o próprio Édipo equivale à função paterna. O pai é o “Não”, o contato com as proibições do livre desejo. Sem lei, sem cultura, sem relações sociais históricas compartilhadas em um determinado tempo histórico, sem simbólico, não há sujeito, nem desejo.

Michel Tort (2001) se afasta da ideia a-histórica da figura do Pai, que pressupõe a dominação patriarcal de apartar a criança da mãe, de estabelecer a interdição do incesto. Na formulação original freudiana, em qualquer formação familiar diferente da triangulação pai-mãe-filho(a), a função paterna seria necessariamente falha, porque não ofereceria ao filho um “Édipo” satisfatório. Estaria vinculada a essa ideia um núcleo inconsciente fora da história, fora das mutações das relações sociais, das transformações familiares e sociais e das novas formas de parentalidade, das relações de raça e gênero que foram sendo assumidas na contemporaneidade, estabelecendo uma realidade psíquica universal.

Assim, pai não é um ser físico específico dotado de gênero, de pênis ou de vagina, mas uma estrutura que ordena a psique humana para ser introduzida nas relações culturais. Do mesmo modo, importa menos a estrutura familiar que dá esboço ao complexo, não sendo possível reduzir a função paterna à figura do macho da espécie e de seu poder relacional diante de uma família, mas o registro de um simbólico que exerça o papel nessa mediação.

A narrativa de Gonçalves (2019) acerca da relação entre Banjokô e João Badu é emblemática dessa abordagem. A história de Banjokô começa com a de sua mãe, Kehinde. Uma adolescente negra trazida de África, escravizada, separada da família, estuprada, grávida do senhor da fazenda, vivendo em condições precárias, sobretudo, quanto a alimentação, abrigo e trabalho. Apesar dessas fortes razões que a poderiam levar ao suicídio<sup>3</sup>, ao aborto ou a desistir de lutar contra o vazio interior, Kehinde sentiu uma vida dentro de si e escolheu continuar. Se por um lado o amor a fez desejar essa nova vida que carregava, por outro, seu senso de realidade a preparava para uma possível perda do seu filho ainda criança. Veio do amor e do medo de perdê-lo o nome da criança: Banjokô, assim chamado antes mesmo de nascer. Mas não só isso, seu nome completo era Banjokô Ajamu Danbiran. Seu segundo nome significava “aquele que brotou depois de uma luta” (GONÇALVES, 2019, p. 207), e o terceiro uma homenagem ao vodum de sua avó e, portanto, uma homenagem à ancestralidade. Tomando liberdade para ressignificar o nome de Banjokô, poderia ser assim compreendido: “você, que brotou depois de uma luta, sente-se e fique comigo”. A escolha desse nome tem algo de poético, talvez toda escolha de nome próprio tenha algo de poético, ligado a algum desejo, uma história, uma percepção de sentido para a presença daquela pessoa nascitura. O menino também recebeu um nome cristão, como parte das estratégias de sobrevivência dos escravizados, José.

A espíritosidade de Kehinde a fez procurar, cada vez com mais êxito, formas de garantir sua sobrevivência, aferindo rendimentos. Uma dessas maneiras foi vender cookies para uma padaria em Salvador, de um senhor Rui Pereira. Foi lá que ela conheceu Alberto, sócio de uma loja de ferragens, seu futuro companheiro e pai de seu segundo filho. Kehinde e Alberto protagonizaram um romance que misturava paixão, segredo e rebeldia, afinal ela era uma mulher negra e ele um homem branco, português. Aos encontros parcialmente secretos seguiram-se promessas, sentimentos, compromissos

---

<sup>3</sup> Uma série de estudiosos afirma que o suicídio entre os negros escravizados baianos no século XIX não era exatamente uma procura pela morte, mas por uma outra vida, muitas vezes baseados na crença de que isso os levaria de volta a África. Apesar da pouca disponibilidade de dados estatísticos sobre o suicídio (os casos entre negros eram negligenciados e os casos ocorridos entre os senhores e suas famílias eram mascarados pela medicina do local), há um certo consenso de que as causas principais eram a doença mental (loucura) e a culpa religiosa (algum pecado cometido), principalmente entre os membros da sociedade senhorial, lócus da maioria das ocorrências de suicídio. A partir de Durkheim é que essas perspectivas vão ser confrontadas com uma terceira razão, a saber, as causas sociais. Esta guinada casuística remete a duas situações intrigantes: o banzo - caracterizado superficialmente como depressão - apresentava os sintomas da falta de apetite e de apatia; o suicídio como forma de rebelião a uma ordem social injusta e cruel. Essa abordagem foi apresentada por Jacson A. da Silva Ferreira, no seu trabalho *Loucos e pecadores – o suicídio na Bahia no século XIX*, dissertação de mestrado/ UFBA, 2004.

e uma gravidez. Ao saber da gravidez, Alberto convidou Kehinde para morar com ele e ela impulsivamente aceitou, torcendo para ser uma boa decisão. Essa gravidez, entretanto, acabou sendo interrompida.

A casa onde foram morar “era um sítio no distante burgo da Barra [...]. Apesar de malcuidado, o lugar era maravilhoso. A casa principal ficava no alto de um morro e tinha vista para o mar de dentro, a Baía de Todos os Santos” (GONÇALVES, 2019, p. 351). A outra visão da casa dava para o mar que banha a costa da África. “A área era demarcada com cerca de arame, nada de muros e nenhuma outra propriedade por perto, apenas a mata natural e imensas mangueiras por toda a parte alta do terreno” (Idem, p. 352). Aquela residência empolgava Kehinde e ela se preocupava como poderia melhorar o lugar. O imóvel tinha sido comprado a preço baixo, em uma situação de desespero financeiro do antigo dono. Havia um casal de escravizados – João Badu e Zolá – que vivia na propriedade e aguardava a nova sinhá, mas qual não foi sua surpresa ao conhecerem Kehinde e seu filho Banjokô, que por sinal ficou maravilhado com a propriedade. A casa ganhou nova vida, movimento, animação, e pouco a pouco, com o trabalho de todos, o sítio tornou-se novamente aconchegante.

Banjokô era uma criança alegre, feliz, de bom apetite, afetuosa, vivaz e curiosa. Normalmente sua curiosidade era voltada para as coisas do sítio, principalmente os animais, mas as galinhas alvorçadas em grande quantidade ao redor do menino o deixavam especialmente empolgado. Ele passava o dia inteiro atrás das galinhas e seus filhotes, andando a cavalo, ou mesmo ajudando João Badu a cuidar das criações, sobretudo vacas e porcos. O menino era como uma sombra de João Badu. A passagem a seguir ilustra bem a relação entre eles:

O Banjokô andava atrás do João Badu como se não houvesse pessoa mais importante e mais sábia no mundo. Os dois tinham um grande amor pelos bichos, e o menino não se cansava de fazer perguntas, que o preto respondia com prazer. A maior paixão do meu filho eram cavalos, nos quais ele montava e era puxado pelo João Badu por todos os cantos do sítio (GONÇALVES, 2019, p. 355).

João Badu era um homem de muita paciência e sabedoria de todas as coisas do sítio; dos animais, das plantações, das histórias locais, e de quem havia passado por ali em rota de fuga. Suas virtudes e sua vontade renovada de contar essas histórias e ensinamentos o tornaram especialmente agradável para o pequeno Banjokô que, como dito anteriormente, mais parecia sua sombra. A alegria de Badu e Zolá era tamanha que eles foram alforriados pelos novos donos do sítio e lá permaneceram, trabalhando em troca de um salário simbólico, sem querer se afastar dali.

Afora a vida na escravidão, Badu teve muitas perdas. A primeira foi sua companheira de toda vida, Zolá. Foi Banjokô quem “correu para contar que a Zolá tinha morrido” (GONÇALVES, 2019, p. 399) para Kehinde, isso mostra a importância que ele dava ao fato da morte da companheira de Badu. No mesmo instante em que contava sobre a morte, descobria uma nova vida, seu irmão havia chegado. Apesar do menino ter ficado feliz com a notícia de um irmãozinho, “[...] que tinha acabado de nascer. Mas ele só se interessou pela criança por alguns segundos, e depois correu para a casa do João Badu” (Idem, p. 253), como se fosse uma preferência, ou talvez um sentimento de que faria bem estar ao lado de quem perdera uma vida, ao invés de estar ao lado de quem acabara de ganhar uma outra. Ou talvez fosse algo ainda mais profundo, o sentimento de que, no momento de perda, o seu lugar fosse ao lado do preto velho.

Uma outra perda de João Badu foi o luto que não pôde gozar, em parte pelo assédio das crianças da casa, especialmente Banjokô, e em parte pela urgência dos trabalhos. De certa forma, para ele era como se afastar da tristeza. Mas a perda maior ainda estava por vir.

Banjokô estava com Badu em ocasiões que eram relevantes, no aprender a respeito do sítio, do

trabalho, dos animais, da natureza, das histórias do coletivo e das situações de vida ou morte, e isso mostra a intensidade da relação dos dois. Mediar a vida e a morte por meio do afeto é do âmbito de uma função simbólica paterna, introduzindo as dores e as delícias de se fazer ser em um mundo dado pelas relações sociais. E o que somos nós senão essas duas coisas, e toda aprendizagem durante o processo?

No mais, as relações paterna e materna no livro, entre Badu, Banjokô e Kehinde, não é sobre uma autoridade biológica ou uma desigualdade hierárquica, onde um – a figura masculina – tem mais autoridade do que outro, impondo a necessidade de estabelecer uma interdição simbólica, mas sobre a construção dos afetos e de ensinamentos relacionados a senioridade, bem como o cuidado coletivo para com uma criança. Trata-se da possibilidade daquele que viveu mais, experimentou, fracassou muitas vezes, portanto construiu sua sabedoria em bases empíricas, poder transpor conhecimento, cultura, mediar a construção infantil dos saberes e interdições comuns da realidade social. Nessa perspectiva o que é importante para uma criança é a experiência de ser amada por uma comunidade, introduzindo o que pode significar o trabalho de cuidado e amor.

Para além dessas mediações, concordamos com Tort (2001), o qual afirma que hoje estaria em crise a autoridade masculina e sua assimetria sobre a feminina, diferente de um suposto “declínio da função do pai”, que para ele pode ser outra coisa que não separação e estabelecimento da lei vinculada à dominação masculina. Cabe a nós o questionamento: a que servem discursos reacionários que denunciam um suposto declínio da função do pai, que lamentam o declínio da função paterna como estruturante da psique, que aludem à necessidade de uma dominação ou presença masculina para assegurar uma constituição psíquica “normal”? Apenas nos parece a perpetuação de relações hierárquicas entre os sexos, com predominância masculina. O ponto não é que o Pai fazia executar-se uma lei, mas que havia uma, bem como haverá outras em constante transformação histórica. Difícil parece ser pensar a figura do pai fora de uma lógica patriarcal e racial, onde o exercício de um poder e a função do pai estão necessariamente identificados.

Sua posição [a de Tort] é que haverá outras leis estruturantes do psiquismo dos indivíduos, de instauração de limites e diferenciações simbólicas, que não a lei do pai sobre a mãe enquanto assujeitamento da segunda ao primeiro, entendidos como figuras assimétricas de poder. Desse modo, no que diz respeito ao Édipo na contemporaneidade, não se trata de seu desaparecimento, mas apenas da queda das formas sociais sobre as quais repousa a representação do Édipo. A mudança dos elementos históricos que articulam os lugares dos homens e das mulheres e suas relações pode ter efeitos sobre a distribuição das funções materna e paterna e sobre o estatuto da separação em relação à mãe (POMBO, 2018, p. 21).

Mais importante do que representa o Édipo ou não, se a criança completou o ciclo, se houve ou não a presença do progenitor<sup>4</sup>, se ela foi executada por uma figura do sexo masculino, feminino, trans ou até mesmo por aparelhos de entretenimento coletivo digital, o que importa é promover relações de autoconhecimento, aceitação, desejo, autonomia e segurança do sujeito para consigo mesmo e com a história que ele teve. Dito de outra forma, é infrutífera a determinação modelar de uma “boa parentalidade” às diversas formas que as configurações familiares e afetivas podem ser vividas, em um determinado tempo histórico, tendo em vista que as mesmas não são possíveis de serem circuns-

---

<sup>4</sup> De forma alguma queremos diminuir a problemática real de que figuras do sexo masculino progenitoras não criam milhares de crianças no Brasil, e pelo mundo, por inúmeras razões alegadas, relegando milhares de mulheres a sustentar lares financeiramente e emocionalmente sozinhas, e gerando a conseqüente produção psíquica em crianças, perpetuada em adultos, de sentimentos de abandono, desconfiança e insegurança. Pelo contrário, consideramos que o abandono paterno é produzido e legitimado pelo patriarcado, que introduz na formação masculina que eles são menos importantes nos cuidados das crianças, por isso desnecessários. Entretanto, esse é um posicionamento cômodo de aceitar em uma sociedade onde ter filhos é custoso, social e financeiramente. O patriarcado é um cobertor onde homens podem se proteger de suas obrigações parentais e descontar toda sua violência e frustrações quando as exercem.

critas. As determinações de certo ou errado, melhor ou pior, causa e consequência, são construções de verdades universais e normatizações. Cabe apenas a nós possibilitar a construção de mecanismos para os sujeitos construir invenções saudáveis e autônomas de si.

## Parte II - abikus, luto e necropolítica

O impacto das crenças relacionadas ao abiku sobre o comportamento de saúde dos povos iorubás modernos ainda atrai interesses. Estudos atuais relacionam o comportamento cultural iorubá com a psicopatologia, a relação entre a alta mortalidade infantil no continente africano por doenças, tais como anemia falciforme, malária, desnutrição, diarreia e como as práticas culturais vão sendo influenciadas pela medicina contemporânea (ILECHUKWU, 2007). Escolhemos aqui o exercício filosófico e literário como ponto analítico, testemunhando os encadeamentos que o conceito proporciona ao exercício da vida.

Na Nigéria os Igbos acreditam que ogbanje é o resultado de uma subversão do destino, uma aliança no plano espiritual do recém-nascido com outras forças espirituais. Semelhante à concepção ogbanje para os Igbos, encontramos para os iorubá os abikus, considerados espíritos ancestrais brincalhões que tomam lugar do feto dentro da barriga de uma mulher grávida. Assim, o conceito de abiku seria o de uma criança que nasce e morre em um curto período de tempo, espíritos que têm uma vida efêmera, nascem e renascem muitas vezes<sup>5</sup>. Para os iorubá, o espírito completa diversos e consecutivos ciclos de vida com a mesma família e praticamente toda tentativa dos familiares de evitar a morte do abiku demonstra-se infrutífera (MOBOLADE, 1973). Conceitos semelhantes foram identificados em outras etnias no leste da Nigéria; os grupos étnicos Annang / Efik / Ibibio usam a expressão amanakpa (ILECHUKWU, 2007).

Quando os pais identificam que seu filho é um abiku, passam a realizar todos os esforços necessários para que a vida dessa criança não tenha fim, a difícil tarefa parental de garantir a vida. Embora os esforços de um babalaô<sup>6</sup> possam não ser suficientes, a crença iorubá gira em torno de atribuir nomes a este bebê com significados que visam persuadi-lo a permanecer em vida, a não retornar ao mundo espiritual, a perpetuar o caminho difícil e sofrido da existência, a ficar e prosperar no ciclo normal da vida. Nomes como apelos de misericórdia ao próprio espírito, ou reclamações em relação à tristeza da morte e do luto, até convencimentos afetuosos do sentido de viver, tais como: Durojaiye (wait and enjoy life – espere e aproveite a vida); Pakut (shun death and stop dying – evite a morte e pare de morrer); Rotimi (stay and put up with me – fique e levante-se comigo); Malomo (do not go again – não vá mais uma vez); Duro oro ike (wait and see how you will be petted – espere e veja como será acariciado) e, finalmente, o nome de nossa personagem, Banjoko (sit down and stay with us), sente-se e fique conosco (HAWLEY, 1995).

Em um exercício interpretativo, tomemos o abiku como aquele que precisa de persuasões para viver, para não dar fim a sua vida. É curioso o apelo parental ao abiku na tentativa, frustrante, de manutenção da vida. Fique, espere, receba amor, veja como a vida vale a pena ser vivida, a morte pode agradar a si mesma, complete o ciclo normal da existência e me enterre!

---

<sup>5</sup> Para os iorubás a natureza de morte do abiku é desconhecida.

<sup>6</sup> Oyèrónke Oyewùmí (2021) esclarece que babalaô é uma posição que não pode ser identificada pela categoria gênero, mas pela utilização da senioridade. Segundo a autora, a forma de leitura social das relações socioculturais históricas dos povos em África foi sendo realizada a partir da perspectiva colonial, o que inclui a inserção das categorias de gênero. Sendo assim, babalaô (babáláwo) literalmente significa pai que pratica a adivinhação, podendo ser exercido por fêmeas da espécie humana.

O desastre incompreensível da morte de uma criança para seus pais acarreta dor e sofrimento, tendo identificado ou não que seu filho é um abiku. O tom emocional dos nomes aplicados abordando esperança, súplica, negação, reserva, barganha, nos remete ao processo das fases do luto, até mesmo como uma função de luto antecipatório ou preparação ao iminente. O que nos propicia pensar qual a possibilidade dos pais de criarem vínculos com um ser que sabidamente se vai?<sup>7</sup>

Banjokô morreu, pouco tempo depois de Zolá – esposa de Badu –, com uma faca cravada no peito. Uma brincadeira de criança, correndo com a faca afiada, de lâmina fina e penetrante. Banjokô caiu e ela penetrou-lhe a pele, atingindo fatalmente o coração. Apesar das tentativas frustradas de socorro, ele morreu deitado na mesa da sala, posta à tristeza de todos. Sua mãe dividida entre a tristeza e a culpa por não ter sabido lidar com o abiku, não ter feito os pactos corretos, e não ter zelado por eles.

Já Badu era só tristeza, um pai perdendo um filho. Um filho amoroso, companheiro, um filho que tinha nele o seu ídolo. A tristeza que se seguiu nos próximos dias foi geral, mas a de Badu foi especialmente notada. “A Esméria já tinha chamado minha atenção para a tristeza do João Badu depois da morte do Banjokô” (GONÇALVES, 2019, p. 473). Sem poder viver o luto da companheira, e agora vivendo a perda da criança mais especial para ele, Gonçalves (2019) narra seus sentimentos com especial sensibilidade, lembrando que as tarefas do cotidiano vão lentamente ganhando um gosto amargo de vazio quando não desfrutamos mais da companhia de quem enchia de algum sentido aqueles afazeres. A citação a seguir ilustra bem a tristeza de Badu e sua vontade de morrer.

Às vezes ele pegava o cavalo de madeira e ficava andando em círculos no quintal, e para quem perguntasse o que estava fazendo, ele apenas balançava a cabeça, abria um riso triste e olhava para o céu dizendo que aquele era o brinquedo preferido do menino [...] eu queria que o João Badu entendesse o que eu já entendia, que o Banjokô tinha partido porque assim quisera, e que não havia nada que pudéssemos ter feito para impedir. Mas eu sei que era difícil, e a Esméria disse que não adiantava tentar explicar, que o João Badu também queria morrer. (GONÇALVES, 2019, p. 473).

Banjokô encontrou um pai e Badu encontrou um filho. A morte de Banjokô foi determinante para os dias seguintes de João Badu. Não há uma precisão na data da sua morte, mas João Badu foi encontrado poucos dias após a morte de Banjokô com uma serenidade de quem partiu dormindo e não sentiu a vida esvair-se de seu corpo.

A citação anterior também aborda um elemento que é fundamental para a compreensão que este texto conclama, a saber, da natureza de um abiku e da paternidade. Ilechukwu<sup>8</sup> (2007) relata que com vistas a não proporcionar a satisfação ao espírito abiku de ver a dor de seus pais, dos seus sentimentos de falta ou lamentos, eram adotados procedimentos específicos de sepultamento, tais como proibição do luto ou procissão e sepultamentos simples com caixões fechados sem a presença dos familiares, bem como a mutilação dos corpos mortos das crianças para facilitar o reconhecimento dos abikus quando retornarem à vida. Por outro lado, a justificação de um destino imanente, inato da criança para com a morte, pode ser utilizada como forma de manejar esse luto.

---

<sup>7</sup> A base da cultura iorubá é a procriação. Espera-se necessariamente que homens e mulheres adultas tenham filhos. A hegemonia do casamento e das relações de familiaridades constituídas no ilê são em torno da fertilidade e da possibilidade de um casal gerar filhos. Casamento, linearidade, procriação e as estruturas hierárquicas de senioridade são inerentes. O que nos traz a questão: o que o falecimento de uma criança representa nesta estrutura sociopolítica tão centrada na família?

<sup>8</sup> Aqui encontramos uma aparente contradição com o texto da autora. Kehinde afirma em várias passagens do livro que o Babalawô ensina a ela que os abikus não sabem o mal que causam aos pais com suas mortes, entretanto encontramos na literatura a obstinada declaração de que uma satisfação desse espírito é ver o luto.

Então entre, entre e fique

Pois o corpo dela está cansado,

Cansado, seu leite azedando

Onde muitas mais bocas alegam o coração.<sup>9</sup>

A interessante ligação entre o passado, presente e futuro trazida pelos iorubás, e a pretensa autoridade dos abikus sobre seus pais e a sociedade em geral, na medida em que desafiam o nascer e o morrer. Dito de outra forma, pensar os abikus, é pensar sobre as estruturas de tempo, a linearidade que nega ou permite a periodicidade das existências. O tempo é cíclico? Nascer, crescer, procriar e morrer? O Mundo dos vivos, para os iorubás, é posterior ao mundo ancestral, as divindades precedem a humanidade. Nem filho, nem pai são conceitos cronológicos, o mundo daquele que está para nascer é mais antigo do que o mundo dos vivos, portanto repleto de desconhecidos a meros jovens humanos.

Como assegurar a vida de um filho marcado para morrer? Nos questionamos: Toda criança negra é potencialmente um abiku vivendo no limite entre a vida e a morte em um contexto de corpos marteáveis? A situação atual das comunidades negras no Brasil, tanto em centros urbanos dominados por milícias ou em regiões rurais, em que os quilombos disputam espaço literalmente com os latifúndios, ilustra bem todos os contornos de uma necropolítica racista, estrutural e histórica.

“As maneiras de matar não variam muito” (MBEMBE, 2020, p. 60), mas vão se sofisticando gradativamente e sutilmente com avanço das tecnologias, de algumas mudanças na organização social e legislativa. É notável, por exemplo, que no século XIX toda a política de saúde (ou não-política) para a população negra se caracterizava por um abandono e descaso generalizado, deixando-a à própria sorte, salvo interesse dos senhores de escravizados. Isso é uma forma sutil de necropolítica, porém eficaz. Estima-se que durante década de 1850, sobretudo nos anos 1855/56, ocorreram em média 70 a 80 mortes de negros/as por dia no Rio de Janeiro, durante a epidemia de cólera, e que somente no mês de novembro de 1855 morreram 2300 escravizados (KODAMA, 2012).

Tanto em África quanto aqui no Brasil, durante o período escravista, era comum crianças morrerem muito prematuramente de anemia falciforme, malária, desnutrição e diarreia. Pôrto (2006, p. 1020) afirma que “As condições de transporte dos escravos, suas condições de trabalho, moradia e modo de vida são em grande parte responsáveis por suas condições de saúde”. Apesar da centralidade do trabalho escravo para a economia até o terceiro quarto do século XIX, as políticas públicas voltadas para esses cuidados eram inexistentes, às vezes apareciam acidentalmente algumas ações, em geral encabeçadas pelos próprios senhores de escravizados. Em Salvador e no Rio de Janeiro houve uma possibilidade maior, porém não explorada, de que esse cuidado ocorresse, e isso se deveu ao fato do estudo de medicina ter se instituído primeiro nessas cidades. Coincidentemente, são essas as cidades onde se passa grande parte da narrativa que Gonçalves leva adiante em *Um defeito de cor* (2019).

O que é denunciado por Pôrto (2006) é que houve uma preocupação com a saúde dos escravizados, mas em grande medida marcada por três fatores principais: a manutenção das condições subjetivas de trabalho, ou seja, apesar de ser considerado uma mercadoria, o/a escravizado/a tinha um preço e dava um retorno enquanto força de trabalho; havia o medo de perder a força de trabalho escrava para a morte ou para a fuga, em vez de alguma preocupação com a opinião pública; e, um terceiro fator, os/as escravizados/as domésticos/as poderiam transmitir alguma moléstia para os senhores das fazendas, nesse sentido alguns cuidados eram oferecidos a eles/as, mas não de forma sistematizada ou institucionalizada, na maioria das vezes apenas era permitido que os negros cuidas-

---

<sup>9</sup> “Then step in, step in and stay,;For her body is tired; Tired, her milk going sour; Where many more mouths gladden the heart (CLARK-BEKEDEREMO, 2013, s.p., tradução nossa).

sem de si mesmos. A ausência de registros de casos e de prontuários médicos, de acompanhamento de doenças e de pesquisas tanto na área médica quanto sobre os impactos sociais do adoecimento negro nesse período já demonstra a existência de uma política de morte entranhada no racismo escravocrata. Ainda conforme Pôrto (2006), ao contrário da escassez de registros acerca da saúde das/os negras/os, há uma farta literatura médica acerca do tratamento oferecido aos senhores brancos, às suas famílias e aos brancos trabalhadores urbanos.

Como foi afirmado anteriormente, há uma relação possível, apesar de não exclusiva, entre uma necropolítica racista brasileira e a ideia de abikus, entendendo a necropolítica não apenas como política de morte, mas de deixar morrer. Ou seja, negar acesso a serviços básicos como saúde, educação, renda, trabalho digno aos pais, saneamento básico. No Brasil, entre 1991 e 2018, 232.830 crianças e adolescentes (0 a 19 anos) foram assassinados, uma média de 8.623 crianças por ano. Desse número, 163.980 foram vítimas de arma de fogo. João Pedro, 14 anos, morto durante uma operação policial, enquanto brincava com seus primos dentro de casa. Assim como ele há outros nomes de crianças vítimas de violência policial, como Emilly, Rebeca, Ágatha, Kauê, Miguel. Essas crianças foram mortas de maneiras diferentes, e apesar disso são vítimas da mesma realidade social. Elas compartilham, pela ótica do Estado, a cor da pele e a banalidade de suas vidas.

Na perspectiva da paternidade, como assegurar a vida de uma criança negra? Como exercer a difícil tarefa de mediar a cultura, ser pai, se ela é exercida pela violência e violação dos corpos negros infantis, seus filhos?

A humanidade produz cultura influenciada pelas condições de vida que lhe são propiciadas, suas condições reais de existência, buscando explicações e sentidos para perpetuação da vida, bem como para lidar com o sofrimento dela oriundo. É poético correlacionar uma vivência mística a um fenômeno socialmente violento e penoso que é a perda de um filho, de uma criança negra. Um abiku, um corpo negro infantil, pequeno e frágil que tinha nome, história, memória, ancestralidade, família. A prematuridade do fim, um corte na linha do tempo, nomeados para viver, mas marcados para morrer.

### **Parte III - sobre uma tríplice fronteira: a manutenção de uma ordem social, a inospitalidade da violência, o direito à afetividade**

Ser um pai preto é estar numa posição de fronteira, mais ainda, numa trincheira, e nela permanecer à espera de uma trégua para sair e ver o sol, em arredores marcados com os sinais de um conflito. Na trincheira o indivíduo se protege ao mesmo tempo em que espera uma oportunidade para contra-atacar e, estando com os seus próximos, lamenta a perda de qualquer um que tenha sido ousado, mas tenha falhado no seu senso de segurança. Ser um pai preto, nesse sentido, é estar atento ao meio e a todos que o povoam, de onde pode vir a qualquer momento um ataque, uma vez que estão todos enredados numa situação hostil: o racismo. Confinados entre margens decretadas pelo racismo, os pais pretos são desafiados pelo amor-próprio e aos seus filhos, e pelo desejo da companhia de todos aqueles que amam, a agirem com sensibilidade e inteligência – conviver com o conflito em seus espaços privados e públicos, mas não fazer dele sua habitação, e jamais permitir que haja uma usurpação de sua vida interior. A paternidade preta, nesse sentido, é uma reinvenção simbólica do pai, cujas funções convencionais cedem espaço forçadamente a formas emergentes – e urgentes – de operacionalização familiar: viver o tempo todo no risco e no conflito dá nova intensidade ao momento em que pai e filhos/as estão juntos. Isso abre perspectivas para pensar uma dimensão da paternidade que nos parece alinhada com as questões apresentadas nesse texto: as funções castradoras do pai já estão sendo levadas a termo pela sociedade racial, impondo interdições, demarcando lugares e direções, resta àquele/a que exerce a função paterna no núcleo familiar ocupar-se de uma didática

afetiva – criar um ambiente de aprendizagem amorosa e acolhedora.

A partir das reflexões de Pereira, Santos e Silva (2019), pode-se argumentar que pais pretos poderiam inventar formas novas e afetuosas de serem pais se não tivessem que tomar tanto tempo se protegendo e ensinando seus/suas filhos/as a se protegerem de ações racistas, e a reagir de forma a se preservar, sem se incriminar. Essa ordem social que oprime também exige um comportamento adequado à sua preservação; o pai pode agir, deve, mas dentro de limites estabelecidos por essa ordem que o oprime, e subvertê-la por dentro. Isso significa uma mudança qualitativa na sua relação com o social e, sem se deixar levar por uma indiferença ao sofrimento dos outros, ser capaz de não imputar a si mesmo um sofrimento causado por essa mesma ordem. Não acatar o conflito como seu lugar natural é, sob certo aspecto, fazer-se vigilante de sua própria vontade de vingança, não o proprietário de suas divisões, de suas possibilidades, e de suas estruturas invisíveis.

Quando o racismo se move ele arrasta, humilha, mata. Individualmente há bastantes coisas a fazer, mas em grupos, organizações, partidos há muito mais. Entretanto, ao mesmo tempo em que se mobilizam coletivamente, os pais pretos agem no interior de um sistema de leis e normas cuja missão principal é perpetuar essa mesma disposição legal. Aparentemente o racismo não vai ser superado nas recorrências às leis que o condenam, apesar de elas equalizarem um pouco as relações. Nesse sentido, ser pai preto é não apenas ter o domínio enquanto cidadão das possibilidades da lei e dos meios para se fazerem-nas cumprir, mas militar em outros espaços coletivos, sejam grupos religiosos, partidos políticos, organizações não-governamentais, associações de bairro, movimentos negros etc. Essa militância é, de um lado, o cumprimento da função de proteção paterna, mobilizando forças que envolvem a todos os negros, e, de outro, o cumprimento da função de orientação, sobretudo por alimentar o interesse dos/as filhos/as com as causas raciais, de alguma forma tendo um comportamento no qual eles podem se espelhar.

Mas viver o tempo todo nesse limite, ante a impossibilidade repentina de um abraço, de um beijo ou um afago, cristalizada nas variadas formas de violência racial contra a infância negra, e agir de modo a não agredir a ordem social estabelecida é exigir muito, é exigir-se muito. Ser um hóspede perene e forçado do conflito é o que rouba uma série de condições para aprender os sentidos mais profundos de uma paternidade calcada no amor, na convivência cotidiana. Parece-nos uma enorme tarefa, pois tal como está posta, cabe ao pai preto proteger a si mesmo e aos seus/suas filhos/as, ensinando-os/as a se defender de uma ordem social opressiva. Um pequeno lampejo das dimensões dessa missão assusta, incomoda, oprime e faz com que uma boa parte fuja da incumbência, de maneira injustificada. Vale lembrar aqui o dado anteriormente apresentado de que mais de 12 milhões de mulheres chefiam lares sem a presença do progenitor, independentemente de ser preto ou não.

Do conflito se pode pensar que ele quer todos dentro dele, para então se alimentar, e, assim, tornar-se capaz de estender seus tentáculos a lugares, condições e situações em que sua força não é hegemônica. Um desses lugares é o interior da relação amorosa. E aqui não se está propondo o amor romântico burguês ocidental, mas uma aproximação com o amor ético-político de hooks (2006) – uma ação que escolhemos com vistas a nossa liberdade e de outrem. Essa relação amorosa precisa ser cuidada, protegida, e ao mesmo tempo precisa ser fortalecida contra as investidas do ódio, da negação do outro, da hierarquização dos poderes e saberes, da supressão das vontades e sentimentos de todos em benefício de apenas um, o pai. É nossa defesa de que a ideia de uma paternidade biológica centrada na figura masculina branca, cis-hétero, machista e ocidentalizada não apenas não promove as condições para uma relação amorosa como locus de formação e realização pessoal (suficiente para evidenciar contraposições à sociedade de conflitos), mas a reforça e faz de todos nós seus cúmplices. Ou seja, observar as situações que oprimem e tentar livrar-se delas individualmente não é suficiente, é necessário um olhar ético-político, crivado de coletividades e diálogo, de escuta e do exercício inalienável do sentir e de externalizar seus sentimentos. Sem o direito e o poder de sentir

## Conclusões

Ana Maria Gonçalves nos proporcionou, com exímia qualidade literária, o benefício de observar questões sobre a vida dos negros e negras pelos mais diversos ângulos. Suas narrativas cotidianas, seus trabalhos, rituais, histórias de luta, sofrimento e alegria, compartilhadas através do tempo pelo pertencimento a um contexto social. Nesta linha, podemos produzir diversas reflexões sobre a vida e a morte, sobre o ser de sujeitos históricos pelos quais o marcador de raça definiu, e define, inúmeros aspectos da vida, em sua maioria dolorosos. Escolhemos neste artigo observar o tópico da paternidade, não uma paternidade qualquer, mas uma paternidade negra exercida sobre um ser infantil marcado para morrer.

Na paternidade exercida por João Badu sobre Banjokô, na construção da relação dos dois, de afeto e ensinamentos, relacionamos o pai como aquele que exerce uma função de mediador cultural operacionalizada pelo afeto. Questionamos a difícil tarefa de realizar essa missão sabendo que seu filho irá morrer e de que se é também marcado para morrer, um sobrevivente.

Neste ponto em especial, o da morte de crianças negras, trazemos o conceito de abiku dado pelo povo iorubá, de um espírito que completa diversos ciclos de vida e morte prematuras, tomado como uma explicação mítica-espiritual de um fenômeno de luto infantil compartilhado. Diante da persistência da mortalidade infantil em África e no Brasil, executada pelas mais diversas formas, pudemos questionar, passando do período de escravização para os dias atuais: Todas as crianças negras são potencialmente um abiku? Como um pai pode lidar com essas questões?

A estreita conexão entre o político, o social e o místico nos moveu nesse texto. Os abikus, a morte infantil e o luto paterno desafiam as linhas temporais da existência a se reinventarem, a construir para si novas estratégias de sobrevivência. A súplica vã de pais para que seus filhos o velem quando assim a morte chegar, gritada entre misericórdia e perdão, se assemelha à tríade mencionada.

Diversas são as formas de matar, seja em navios negreiros ou em presídios, as tecnologias sofisticam-se mantendo um alvo comum: o corpo negro. Sendo assim, concluímos que o racismo desafia pais a reinventarem os sentidos da paternidade, causando a dolorosa tarefa de ensinar seus/suas filhos/as a se protegerem, a apreensão de os/as ver saindo pela porta seguida do medo de nunca mais os/as ver ou abraçar, de orientar a andar sempre com a identidade, de proteger seus cabelos finos do toque hostil, de instruir a insensibilidade emocional como defesa difusa de um mundo ameaçador. Condenados a estarem cansados da labuta exploratória que lhes é imposta e do quanto a cor de suas peles ocupa os espaços antes deles mesmos, criando sujeitos que pisam em um mundo que lhes é dado e ao mesmo tempo negado.

A paternidade negra é uma reinvenção simbólica do pai, uma tarefa política e cultural de luta de um povo que deve ser construída pelo marcador do afeto, que tem a incumbência de buscar transformar as relações sócio-econômico-raciais estabelecidas através das próximas gerações, mediando experiência, ancestralidade e senioridade, o passado, com a perspectiva de construção de um futuro plausível de se viver.

Devido ao objetivo do texto, deixamos abertas as encruzilhadas para novas leituras, sobretudo porque o tema é vasto e urgente. Entretanto, guardamos conosco e esperamos que os leitores também possam ter guardado aquelas que mais os provocaram a novas propostas, epistemologias, novos caminhos para pensar a situação dessas relações de paternidade, marcadas por uma forma pernicioso e sutil de racismo, ou até mesmo explícitas e absolutamente cruéis.

## REFERÊNCIAS

- CLARK-BEKEDEREMO, J. P. **Abiku**. Nigerian Poetry, 2013. Disponível em: <<https://afrilingual.wordpress.com/2013/10/12/abiku-john-pepper-clark/>>. Acesso em: mar. 2021.
- DOR, J. **O pai é sua função em psicanálise**. Zahar, Rio de Janeiro, 1991.
- FERREIRA, J. A. S. **Loucos e pecadores** – o suicídio na Bahia no século XIX. Dissertação de mestrado/ UFBA, 2004.
- FRANÇA, E. B. [et al.]. Principais causas da mortalidade na infância no Brasil, em 1990 e 2015: estimativas do estudo de Carga Global de Doença. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, São Paulo, v. 20, supl. 1, p. 46-60, maio 2017. Disponível em: <<http://scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 18 jan. 2018.
- FRANÇA, E.; LANSKY, S. **Mortalidade Infantil Neonatal no Brasil**: situação, tendências e perspectivas. Texto solicitado por RIPSA para o Informe de Situação e Tendências: Demografia e Saúde, 2008. Disponível em <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/1763>>.
- GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- HAWLEY, J. C. Ben Okri's Spirit Child: abiku migration and postmodernity. **Research in African Literatures**, 26(1), 30-39, 1995.
- HOOKS, b. Waiting for daddy to come home. In: **We real cool: Black men and masculinity**. Nova Iorque: Routledge, 2004. pp. 95-108.
- \_\_\_\_\_. Love as the practice of freedom. In: **Outlaw Culture**. Resisting Representations. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243-250.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA. **Censo demográfico**, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0&cat=-15,-16,55,-17,-18,128&ind=4704>.
- ILECHUKWU, S. T. C. Ogbanje/abiku and cultural conceptualizations of psychopathology in Nigeria. **Mental Health, Religion & Culture**, may 2007; 10(3): 239–255.
- KODAMA, K.; SALGADO, T.; BASTOS, F. I. B.; BELLIDO, J. G. Mortalidade escrava durante a epidemia de cólera no Rio de Janeiro (1855-1856): uma análise preliminar. **História, Ciências, Saúde**, v. 19, supl, dez, 2012, p.59-79: Manguinhos/RJ. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/96rxHD-ChJMH3gRXWzQZQLXD/?lang=pt>>. Acesso em 2 set. 2021.
- LACAN, J. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. 5ª reimp. Tradução Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MOBOLADE, T. The Concept of abiku. **African Arts**. vol. 7, n. 1 (Autumn, 1973), pp. 62-64 (3 pages).
- OYEWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- PEREIRA, A. O.; SANTOS, H. E.; SILVA, A. Paternidades e masculinidades negras: exercícios de autorreflexão emancipatórios. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 5, nº 2, 2019. pp. 79-102. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>.

POMBO, M. **Crise do patriarcado e função paterna**: um debate atual na psicanálise. *Psicologia Clínica*, v. 30, n. 3, set/dez, 2018, pp. 447-470.

PÔRTO, A. O sistema de saúde do escravo no Brasil do século XIX: doenças, instituições e práticas terapêuticas. *História, Ciências, Saúde* - Manguinhos: Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 1019-27, out-dez. 2006.

TORT, M. **O desejo frio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

## Propostas didáticas

Este caça-palavras tem, inicialmente, 30 expressões que foram utilizadas no texto *Abikus*, afeto e necropolíticas. Encontre e marque-as. Elas aparecem sem acento no caça-palavras. Em seguida, elabore um pequeno comentário ao texto utilizando no mínimo 5 expressões de cada coluna.

	COLUNA 01	COLUNA 02
L A U T I R S E R B O P	Abiku	Pobres
E C A C R U E L V K O S	Alberto	Racismo
B A D U A Y M A F E T O	Banjoko	Místico
R O I L M O R T E H R B	Pai	Saúde
A N A T U R E Z A I A A	Brasil	Viver
S F L U A U A N O N A C	Badu	Infantil
I A B R I B A C J D I I	Natureza	Yorubá
L N E A D A I O I E L T	Filho	Nascer
I T R O O T K K D S I I	Preta	Família
T I T W S O U U U I M L	Kehinde	Vida
U L O I P M A L L H A O	Politica	Cruel
S A M O R S O H L I F P	Amor	Sutil
U V I V E R I F B E X M	Afeto	Luto
A P A N T E S O C I A L	Morte	Ritual
R E C S A N B A H I A J	Social	Cultura

1. A seguir, encontra-se uma breve narrativa que Mia Couto traz em um de seus livros, *As areias do imperador I*. Como você conecta elementos da ideia de paternidade apresentada no texto e o conteúdo dessa narrativa?

“Naquele tempo, os morcegos cruzavam os céus com a vaidade de se acreditarem em criaturas sem semelhança neste mundo. Certa vez, um morcego tombou ferido numa encruzilhada de caminhos. Passaram por ali os pássaros e disseram: *olha, um dos nossos! Vamos ajudá-lo!* E levaram-no para o reino dos pássaros. O rei das aves, porém, ao ver o morcego moribundo, comentou: *ele tem pelos e dentes, não é dos nossos, levem-no daqui para fora.* E o pobre morcego foi depositado no lugar onde havia tombado. Passaram os ratos e disseram: *olha, é um dos nossos, vamos salvá-lo!* E conduziram-no à presença do rei dos ratos, que proclamou: *tem asas, não é dos nossos, levem-no de volta!* E conduziram o agonizante morcego para o fatídico entroncamento. E ali morreu, só e desamparado, aquele que quis pertencer a mais do que um mundo”.

(Fonte: COUTO, Mia. *As areias do imperador I*: mulheres e cinzas. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 88).

### 2. Discuta as questões a seguir.

- A partir das informações do texto, como você conecta a questão das paternidades negras à necropolítica?

- ▶ Os abikus constituem um elemento místico e ao mesmo tempo cultural. Como podemos considerar suas implicações na sociedade, na dinâmica paterna e familiar?
- ▶ Após a leitura do texto o que é possível compreender da afirmação: “Pai é uma função simbólica.”?

# Do drama negro colonial ao negro drama moderno: notas sobre emasculação

Vinicius Dias Cunha

O que ela queria era manter por perto o seu homem, o pai de seus filhos, já que participar de rebeliões implica estar disposto a matar e morrer. Não era fácil formar uma família, e ela estava disposta a tudo para manter a sua (GONÇALVES, 2019, p. 539).

## Introdução

O romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2019), é uma referência para a literatura brasileira. Seja pelo ponto de vista da robusta pesquisa feita pela autora ou do ponto de vista da narrativa e construção literária. Através da narradora Kehinde, a autora nos conduz ao universo africano e da diáspora africana no Brasil durante os tempos sombrios da escravização de pessoas negras por alguns países europeus. Um dos episódios mais tristes da história da humanidade, que trouxe para o Brasil cerca de 5 milhões de pessoas para impulsionar a economia através da mão de obra escravizada. É difícil qualificar a tragédia emocional, uma vez que, ao escravizar pessoas, o europeu impunha formas impositivas de línguas, uma renomeação das pessoas e investimentos para uma desorganização familiar e comunitária. Uma forma cruel de desumanização que marcaria para sempre sociedades inteiras em diáspora, e, desta forma, obrigando uma relação de nomeação ao outro negro como coisa e não como sujeito.

Um dos objetivos deste texto é trazer o homem negro para o centro de análise. O romance de Gonçalves traça diversas cenas que nos ajudam nesta empreitada, colaborando desta forma para os estudos das masculinidades negras, entendidas como masculinidades subalternas quando em comparação à masculinidade hegemônica. O livro em questão demonstra organizações de homens e mulheres desatreladas do modelo hegemônico da hierarquia ocidental de gênero. Podemos ver também imposições violentas que retiravam a humanidade dos atores masculinos negros, fazendo com que ocupassem o referido lugar de subalternidade imposto pela colonização. Diante disso, alertamos a/ao leitora/leitor que usaremos o termo “masculinidades subalternizadas”, pois este indica uma condição conferida por um agente a um outro nas disputas impetradas durante a história brasileira, e que o conceito de emasculação será usado para além do ato em si de castração<sup>1</sup>, mas como despotencialização da vida em suas várias instâncias.

## Metodologia

Chamar atenção para o lugar do homem negro durante a narrativa da obra, concomitantemente com a análise do período histórico, e principalmente com o auxílio dos estudos sobre a masculinidade negra, pode nos ajudar a compreender e estimular mais narrativas que combatam a marginalização da categoria homens negros do Brasil, que ainda hoje está dentre os maiores índices de encarceramento

---

<sup>1</sup> Sobre amputação de pênis no Brasil sugerimos a matéria: <<https://www.correiobraziliense.com.br/ciencia-e-saude/2022/02/4982492-cerca-de-515-brasileiros-tem-penis-amputados-por-ano-entenda-as-causas.html>>. Acesso em: 19 abr. 2022.

e mortes violentas do Brasil, passando por outros lugares de subalternização como o mercado de trabalho, a população em situação de rua, o uso problemático de drogas e álcool sem o direito ao tratamento, o simbolismo negativo de sua imagem construída por telejornais e teledramaturgia, bem como os números de linchamento executados por nossa sociedade, que nos remete a uma herança diretamente ligada aos castigos em praças públicas. Trata-se de um grupamento social digno de atenção pelos/as estudiosos/as de políticas públicas, pois está submetido a uma situação socialmente crítica.

Buscaremos, dessa forma, na obra *Um defeito de cor*, principalmente no tocante à narrativa dos homens negros, trechos que citam o personagem Lourenço, vítima de um estupro seguido de uma castração. Este fato, amparado por elaborações sobre as masculinidades negras brasileiras e por alguns estudos do feminismo negro, permite-nos refletir sobre a categoria “emasculação” para além do fato castrador, mas enquanto investimentos da sociedade brasileira em despotencialização das vidas negras.

Procuramos, com isso, elucidar a condição subalternizada na qual este recorte populacional foi inserido na sociedade brasileira e, ainda, como sua condição é atualizada na contemporaneidade.

## Desenvolvimento

A obra de Ana Maria Gonçalves (2019) se inicia em um cenário africano, mais especificamente na cidade de Savalu, no reino do Daomé, através dos olhos e das percepções de Kehinde, uma mulher nascida em 1810 e que seria trazida para o Brasil na condição de uma criança escravizada. É interessante pensarmos que a análise dos homens negros no romance se dá através de um olhar duplo feminino. Digo duplo pois os olhos de Kehinde são lentes usadas por Ana Maria Gonçalves, por meio de pesquisas e imersões que a autora se permitiu inserir e perseguir com maestria os caminhos, encruzilhadas e paralisias impostas às pessoas negras sequestradas no continente africano até a chegada às Américas. O presente artigo é a tentativa de uma outra camada, mas agora perpassada pelo olhar do pesquisador-leitor, um homem negro nascido na diáspora brasileira que se propõe a investigar um campo de estudo conhecido atualmente como o campo das masculinidades negras.

O público masculino foi a maioria do contingente de pessoas trazidas para o Brasil durante o regime escravocrata e tinha na subjugação de seus corpos e de suas subjetividades a aptidão para os propósitos escravagistas dos senhores de engenho. Os conhecimentos de mineração, pecuária, agricultura, entre outras expertises dos grupamentos africanos eram tecnologias ambicionadas pelos colonizadores para extração das riquezas naturais e seu plano de ampliação do lucro. A mulher negra também era cobiçada como mercadoria porque carregava no útero a condição de gerar mais escravizados a partir do sexo forçado, fato longamente explicitado por intelectuais negras (GONZALES, 1984).

Para além do campo das masculinidades, precisamos entender as diversas produções de homens negros do Brasil como dignas de serem encaradas como formulações de realidades. O que quero dizer com isso é que a música, o teatro, as artes em geral, e o esporte são lugares que foram ocupados por homens negros e que deram sua contribuição com seus modos de vida, postura e inscrição na realidade em que vivemos. Considerar estas escrituras<sup>2</sup> como formulações sobre as masculinidades negras é um ato de valorização de autonarrativas, que colaboram para a construção de imaginários mais humanizadores e combatem a criação negativa do que foi/é o negro. Este artigo é uma tentativa de se somar a essas produções anteriores de homens e mulheres negras e, assim,

---

<sup>2</sup> Termo cunhado pela escritora brasileira Conceição Evaristo, que aponta para uma forma de escrever a partir de vivências que uma pessoa tem, em especial as mulheres negras brasileiras.

contribuir com os estudos das masculinidades negras.<sup>3</sup>

Precisamos estar atentos para não cair no determinismo cartesiano de comparação entre violências, outra lógica impositiva do europeu como condicionante para ler o mundo e estabelecer relações. Definitivamente, esta não é a proposta deste artigo ao pensar o homem negro. Inserir-lo em um binarismo de gênero em comparativo com a mulher negra seria deslocar a estrutura principal, fundante da nação brasileira: a raça. A mulher negra foi (e é) parte importante nas intenções de emancipação da comunidade negra, bem como uma parcela da sociedade brasileira que merece atenção específica frente às suas especificidades, algo feito com maestria pelo movimento histórico de mulheres negras do Brasil. A história da obra analisada nos evidencia tal afirmação!

Através do olhar da protagonista do romance percebemos os anseios de libertação coletiva, bem como as amarguras sofridas por homens, mulheres, crianças e idosos durante a escravidão. Kehinde percorre pela obra com diversos posicionamentos que se alteram conforme as circunstâncias durante a narrativa. Um papel que não lhe cabe é o de mulher submissa. Não vemos esta postura nem mesmo em contato com alguns homens brancos com os quais se relacionou. Kilomba nos ajuda nesta reflexão dizendo:

Esse modelo de mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas tem sido criticado fortemente por feministas negras. Primeiro, porque ele ignora estruturas raciais de poder entre mulheres diferentes; segundo, porque não consegue explicar por que homens negros não lucram com o patriarcado; terceiro, porque não considera que, devido ao racismo, o modo como o gênero é construído para mulheres negras difere das construções da feminilidade branca; e, por fim, porque esse modelo implica um universalismo entre mulheres, que localiza o gênero como foco primário e único de atenção e, desde que “raça” e racismo não são contemplados, tal ideia relega as mulheres negras à invisibilidade (KILOMBA, 2019, p. 101).

A introdução do livro *Um defeito de cor* fala sobre a palavra *Serendipidade*, que significaria uma descoberta acidental, que só é possível com um mínimo de preparo para entender que tal coisa é uma descoberta, caso contrário seria apenas um achado sem importância para alguma conexão com alguma outra coisa. Os capítulos seguintes são sempre iniciados pela autora com um provérbio africano, que hora parece fazer conexão com o capítulo, hora nem tanto. A partir do capítulo primeiro do livro já temos contato com os mecanismos coloniais de desumanização de pessoas.

O capítulo três do livro *Um defeito de cor* inicia-se com o seguinte provérbio africano: “Aquele que tentar sacudir o tronco de uma árvore sacode somente a si mesmo”. É neste momento que a autora nos apresenta algumas localizações espaciais de onde os escravizados/as sobreviviam dentro da estrutura da casa grande. Kehinde também demonstra que, através da separação estratégica dos/das escravizados/as, é possível uma imposição de imaginários.

Eu estava com medo, pois até então só tinha ouvido histórias terríveis sobre os selvagens da senzala grande, contadas pela sinhá ou pela sinhazinha. Só mais tarde percebi que nada poderia deixar alguém mais selvagem do que a travessia da África para o Brasil, e eu também já tinha sido uma selvagem, só que não estava sozinha, pois tinha a Taiwo, a minha avó, a Tanisha, a Jamila e a Aja, só para falar das pessoas que me eram mais queridas (GONÇALVES, 2019, p. 80).

---

<sup>3</sup> Sobre masculinidades negras ver FANON, 2008; RIBEIRO E FAUSTINO, 2017; SOUZA, 2009; RESTIER E SOUZA, 2019.

A construção do imaginário brasileiro percorreu diversos momentos desde a chegada dos portugueses por aqui. Em um primeiro momento, o Brasil era uma espécie de continuação de Portugal, submetido aos ideais da coroa portuguesa, e, com o passar do tempo, o país, ainda dependente de Portugal, ia se consolidando, do ponto de vista identitário, como um país de cultura peculiar e que tinha problemas a serem resolvidos internamente. Sendo assim, em 1824, após a sua independência, é elaborada a primeira constituição do país, um fator importante para mais uma tentativa de construção da identidade brasileira.

Em 1850, a Lei Eusébio de Queiroz proibiria o tráfico de escravizados, porém, a cultura escravagista estava tão entranhada na forma organizativa brasileira, que, a partir deste momento, o valor monetário de uma/um escravizada/o veio a aumentar, fazendo com que atravessadores ilegais manifestassem ainda mais a sua cobiça em um “mercado negro”<sup>4</sup>, que tinha como principal riqueza o corpo escravizado, fonte de mão de obra para as exportações e geração de riqueza nacional e internacional. Portanto, toda a construção da identidade nacional é baseada na negação do fato escravocrata, e até mesmo políticas progressistas da época, como a lei áurea, que pretendia libertar os/as escravizados/as, não foram acompanhadas de ações posteriores que priorizassem a inclusão cidadã dos/das recém libertos/as.

Ainda no capítulo 3, a narração de um duplo estupro praticado pelo escravocrata evidencia o livre acesso ao corpo negro pelo homem branco. Uma vez que este corpo era tido como sua propriedade, estava fadado a toda ordem de crueldades. É neste sentido que chamar a atenção à emasculação imposta pelo homem branco ao homem negro no interior dos estudos das masculinidades é algo pouco discutido diante do conceito hegemônico de masculinidade. Tal apontamento requer que a categoria homem branco seja racializada, denotando disputas de poder no interior de um mesmo constructo de gênero masculino.

Em nosso auxílio, recorreremos aos alinhamentos de análise feito por Mark Sabine sobre a obra *Nós matamos ao cão tihoso*, do moçambicano Luís Bernardo Honwana. Em sua análise, Sabine (2011) percebe a imposição de ideais colonialistas de masculinidades aos homens negros de Moçambique durante a invasão portuguesa, elaborando um jogo confuso no qual a violência do homem branco colonizador é autorizada na colônia, pois este homem branco se considera um defensor do mal a ser combatido no homem negro, um selvagem arredo. Ou seja, atitudes violentas que se justificam a partir de supostas bestialidades por parte dos nativos, que pela parte do colonizador se encaixam em uma espécie de mito do herói branco que salva a donzela também branca. Ainda assim, essa bondade masculina embranquecida estaria na ordem do herói que criará uma nação na qual povos miscigenados irão viver sem diferenças. Contudo, essa bondade do branco não garantirá uma cidadania plena no Brasil nem mesmo no pós-abolição.

Pensar a condição subalterna em que este homem é colocado nos dá condição de refletir sobre os modelos impostos pelas estruturas de poder sobre o que é ser homem, e ainda sobre como tal condição será manipulada para que chegue aos subalternos apenas gotículas do que seria estes lugares de poder. Assim nos exemplifica Fanon (2008) quando recorre a historicidade para narrar as manipulações em guerras de insurreições em que soldados negros eram colocados na linha de frente. Muitas vezes, soldados de cor combatiam outros exércitos também compostos por homens de cor, uma maneira de estimular o combate – e morte – intrarracial alinhado às “fobias do europeu”.

Contudo, precisamos estabelecer critérios contra coloniais de enfrentamentos da morte, e isso fica evidente nos diversos relatos no livro de Ana Maria Gonçalves, que indicam a criação de quilombos, de comportamentos refratários frente à desumanidade dos e das escravocratas e a própria rebelião em que o estado limite de desumanização impunha a alguns escravizados.

---

<sup>4</sup> As aspas usadas pelo autor chamam atenção para um termo racista usado em dias atuais para se referir a contrabando de mercadorias e transações financeiras ilegais de compra e venda. Supõe-se que este termo seja fruto das épocas referidas pelo autor.

Pensar o próprio conceito de masculinidade só se faz abrangente quando pensamos sobre os efeitos coloniais na forma de ser homem negro na diáspora. Damos uma contribuição para reflexão de grande parcela da sociedade brasileira, que segue ainda hoje sendo descartada das esferas humanitárias da população, com pouca produção crítica dos impactos patriarcais, geridos por um modelo de masculino chamado de tóxico em nossa atualidade. Acreditamos que um dever ético é esmiuçar que grupos são os agenciadores desta toxidade histórica, impetrando violência e morte.

## O efeito da cor

Por vezes temos a intenção de exaltar as vidas negras apontando apenas para suas potencialidades e beleza, o que não deixa de ser evidenciado através de diversas experiências de nossos antepassados, o que acaba sendo análises parciais movidas pelo amor à negritude, que deixam de refletir a complexidade inerente à vida humana, onde categorias dicotômicas caminham dialogicamente, e se dão para além de um binarismo simplista nas categorizações da vida em movimento. A introdução da obra e todo o desenvolvimento me passou esta característica humana de maneira ampliada, complexa, deixando um certo purismo ocidental, que parece nos condicionar ao que é considerado “o bem”, “a positividade” no imaginário social que estamos inseridos. A lógica binária e linear em que o ocidente é inserido parece nos impelir a análises privatizantes da sociedade, deixando aspectos complexos ofuscados ou evitados. E este é outro grande traço humanitário que coloca o romance *Um defeito de cor* no panteão das grandes obras literárias brasileiras: a capacidade de narrar histórias que evidenciam dicotomias, e muitas vezes incoerência (vistas pelos olhos da lógica ocidental) nas atitudes dos personagens.

Ana Maria Gonçalves, através de sua narrativa, convida-nos a um ambiente oculto, seja o interior de Kehinde, seja a viagem desconhecida que as personagens farão ao “novo mundo”, onde cerca de 12,5 milhões de homens e mulheres atravessaram oceanos para satisfazer os caprichos dos colonizadores.

É importante ressaltar que as relações entre brancos e negros, brancos e indígenas, colonizadores e colonizados não eram acordadas e dialogadas em sua maioria, tratando-se de relações violentas e impositivas nas quais o poder patriarcal era a régua social que dava as medidas de formulação social. Faustino (2014) nos chama atenção para o caráter linguístico sexista das sociedades ocidentais atribuírem ao signifiante homem o sexo de Deus, bem como a uma categoria hegemônica de ser humano. Os signos linguísticos nos revelam um imaginário manifesto, momentos históricos e a mutação de épocas em épocas do que concordamos ser uma realidade. Ao falar estamos enviando códigos sonoros a um outro, ao mesmo tempo revelando nosso interior. Tratando-se de um ambiente violento a relação fala-escuta depende de uma percepção do ambiente externo, e isso fica expresso em diversas partes do romance nas quais essa relação – mas também a necessidade de silenciar, de observar ou até de mentir – ocupa um espaço de manutenção da sobrevivência.

Acabaram se decidindo pela ajuda em dinheiro para a compra de armamentos e outras coisas de que um exército precisa durante uma guerra. Eu ouvia aquela conversa e sentia muita vontade de contar para todos da senzala grande o que estava acontecendo. A primeira pessoa para quem contei foi a Esméria, imaginando que ela fosse me dar os parabéns e achar todas as minhas conclusões maravilhosas, ajudando a conversar com os outros pretos. Mas o que ouvi foi conselho para me calar sobre o que não sabia direito e, mesmo se soubesse, não me dizia respeito. (GONÇALVES, 2019, p.157).

A análise dos signos linguísticos nos ajuda a compreender o tempo das coisas. Pautas de gênero, estudos sobre masculinidades, a criança como sujeito de direito, a democracia, entre outras, são questões relativamente jovens diante do tempo histórico ao qual fomos submetidos e que conhecemos como “História do Brasil”. Como exemplo, crianças eram consideradas adultos pequenos e foram objetos de cobiça da fase final do tráfico escravagista, pois diante da pressão internacional para o término das migrações forçadas, a criança representava uma perduração no tempo da mão de obra escravizada. Mulheres também entraram na lógica da “valorização” enquanto corpo escravizado, pois garantiriam a gestação de novas crianças pretas.

A narrativa do romance passa pelo olhar feminino de uma mulher negra, que juntamente com os homens (em sua maioria negros) mostra as complementariedades de vivências significativas dentro da lógica dupla do feminino e do masculino. Na narrativa de Ana Maria Gonçalves, ambos possuem momentos de protagonismo de suas vidas, mesmo em meio ao regime escravocrata. Isso fica evidente nos relatos de conduta de Fatumbi, um homem que ocupa um lugar de sabedoria, mediação e temperança aos olhos de Kehinde. Um homem admirado por ela, que sem imposições autoritárias adquire respeito e liderança entre os muçurumins, um grupo de negros muçulmanos, sua maioria pertencente ao grupo étnico conhecido como haussás (localizados atualmente ao norte do que conhecemos como Nigéria).

Chamar atenção aqui para aspectos complementares entre homens negros e mulheres negras se faz necessário, pois a ideologia ocidental vê no gênero um instrumento de separação vivencial. Oyèrónké Oyèwùmí alerta que “gênero é antes de tudo uma construção sociocultural” (2004, p. 18), bem como a construção da categoria de raça. Diversas organizações africanas e ameríndias não se baseavam no gênero para hierarquizar relações. É a partir da colonização que o gênero torna-se um instrumento de controle, por meio do qual a mulher será inferiorizada para fins de subserviência ao homem. O mesmo acontece com raça, que se torna uma maneira de nomear o outro, outro este a ser considerado como inferior e passível de dominação (QUIJANO, 2005).

Ainda sobre as contribuições de Quijano (2005), constata-se que o modelo colonial gerou reverberações em nossa atualidade, configurando o que o autor intitula de colonialidade, ou seja, reverberações de um sistema de poder de subjugação, imposições de saberes e poderes a determinados públicos contemporâneos, que são os remanescentes da época colonial. O gênero, a raça, a localidade geográfica, entre outras, são categorias atualizadas na colonialidade, colaborando com as condições de pobreza, miséria, mortalidade e outras mazelas sociais históricas no Brasil.

Os diversos impasses epistemológicos de análise da realidade podem causar dificuldades em termos de metodologia. Diante de tal complexidade, Crenshaw (2002), a partir de sua análise das opressões vividas por mulheres negras, propõe um modelo interseccional no qual sejam consideradas diversas opressões que perpassam as existências tais como gênero, classe, raça e, ainda, outras possibilidades como a idade, a localização etc.

O patriarca era quem ditava o seu querer soberano e assim colocava homens negros em uma situação de não homens como nos alerta Fanon (2008). O término do período escravocrata nunca foi motivo de comemoração em referência a uma liberdade plena, até porque no caso do Brasil diversas leis se atualizaram durante e após o regime escravocrata, colocando a comunidade negra em lugares marginalizados, e, quando não, posicionando esta parcela social diante de dificuldades de ascensão e emancipação social ainda que “cidadãos livres”. Os mecanismos que barravam, e ainda barram, a mobilidade social da população negra são os que dão margem para refletirmos sobre o cerne e as atualizações do racismo estrutural em nossa contemporaneidade. Talvez seja esse o período histórico nevrálgico de criação do que entendemos hoje como masculinidades negras, pois é a partir da “liberdade” que o Brasil iniciará mecanismos de aprisionamento, mortes e um manejo que dificultará a inserção cidadã em termos igualitários ao homem branco. Os estudos das masculinidades negras

no Brasil passam inevitavelmente por estas imposições que, como já mencionado, sujeitos de poder indicam quem é o outro, sujeitado ao poder que não tem.

Uma das sutilezas impetradas no Brasil foram formas organizadas de demonstrar que aqui existia respeito à condição dos/as escravizados/escravizadas. Em determinado momento da escravatura, o governo brasileiro sentiu-se pressionado a confeccionar leis que demonstrasse sua preocupação com os escravizados. O mundo caminhava para a libertação dessas pessoas e o Brasil resistia com a feitura de leis que não alterava a situação desumana dos escravizados. Já no pós-abolição, iniciando uma imagem de país independente e republicano, que inclusive havia criado diversas leis que refreavam a violência de sua realidade e que buscava se racializar, baseado em um padrão de modelo europeu. Em um terceiro momento, o país iria adquirir suposições de uma democracia racial, que tinha como seu expoente de pensamento e propagação internacional desta imagem o escritor Gilberto Freyre.

Todas essas ondas tiveram relações dicotômicas e complexas entre seus interesses, fato é que a população negra brasileira sempre viveu permeada das decisões políticas, sejam em questões internas ou na manutenção da imagem internacional que o Brasil gostaria de transmitir. Balizando-se pelos códigos nacionalistas europeus e a fim de sustentar uma imagem de modernidade, o governo brasileiro iniciou uma campanha de facilitação e de incentivo à imigração europeia, com o oferecimento de terra, educação e trabalho para as famílias imigrantes<sup>5</sup>. Esta campanha deu-se no momento próximo ao da abolição da escravatura, no século XIX. Existia por parte de alguns negros a ideia de mostrar dignidade através destes códigos. No livro, fica evidente a importância da vestimenta para Kehinde, mas, paradoxalmente, há alguns estranhamentos em relação a vestimentas de seus iguais, como no dia em que ela estranhou as roupas usadas pelos meninos Tico e Hilário, que, ao conseguirem dinheiro, começaram a investir em sua aparência estética de assimilação com a estética europeia da época. Relaciono este fenômeno com os dias atuais por meio da tentativa de pertencimento dos jovens periféricos a partir do porte de roupas de marcas, de joias e da presença em espaços frequentados por classes econômicas mais abastadas<sup>6</sup>. Resumidamente, seria a inserção da camada pobre através do consumo, uma vez que na sociedade capitalista consumir é pertencer.

Rolf Malungo de Souza (2014) evidencia um panorama de construção social do homem negro na contemporaneidade chamando a atenção para a guerra de falos (falomaquia) entre o homem branco e o homem negro. Uma vez que a sociedade brasileira tem em seu ideal o branqueamento, o homem negro se torna um empecilho deste ideal e, logo, também um empecilho ao “progresso” brasileiro. Através da análise de romances, propagandas e do quadro *A redenção de Cam*, de Modestos Brocos,



Figura 1: Brasão da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro

<sup>5</sup> Decreto nº 3.784, de 19 de janeiro de 1867, que estabelece regulamento para as Colônias do Estado, no que concerne à sua fundação, distribuição de terras e condições de propriedade. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3784-19-janeiro-1867-553854-publicacaooriginal-72121-pe.html#:~:text=Art.,demarcado%20por%20engenheiro%20do%20Governo>>.

<sup>6</sup> Recentemente, o fenômeno conhecido como “rolezinho” ganhou ampla visibilidade nacional e internacional. Trata-se de adolescentes das periferias urbanas que se reúnem em grande número para passear, namorar e cantar funk nos shopping centers de suas cidades. Retirado do site: <<http://www.each.usp.br/revistaec/?q=revista/1/rolezinhos-marcas-consumo-e-segrega%C3%A7%C3%A3o-no-brasil#:~:text=Recentemente%2C%20o%20fen%C3%B4meno%20conhecido%20como,shopping%20centers%20de%20suas%20cidades>>.

o antropólogo evidencia as narrativas executadas na submissão de homens negros. No quadro de Brocos, em especial, Souza aponta para o ideal de branqueamento demonstrado na obra, mas destaca uma ausência no projeto: o homem negro! Este atrasaria o projeto de excelência da sociedade brasileira.

Esta linha de análise se coaduna com a de Carvalho (1996), que, através da análise de filmes, músicas e peças teatrais brasileiras, aponta para a construção imagética de um perfil marginal, seja ele através do “neguinho”, um perfil submisso, sem pensamento próprio, ou do “negão”, uma identidade ligada à lascívia, à propensão ao ato de estuprar e à brutalidade. Restier (2019), auxiliado pelas reflexões de Souza, chama atenção para a mestiçagem brasileira que tinha um propósito de homogenia civilizada baseada nos “padrões europeus de excelência”, logo branca. Ocorre que o homem negro vai ocupando lugares em detrimento dos sujeitos que tem o poder material e simbólico, inclusive o poder de nomear o homem negro, inserindo neste homem as insígnias negativas para a ordem social. Voltando a Malungo de Souza (2014), um dos maiores medos dos homens brancos seria o pênis negro, pois este órgão está localizado em seres selvagens insaciáveis que precisam ser domados diante de sua lascívia inata. Contudo, Faustino (2014) alerta que este pênis não está em igualdade ao local simbólico do falo, colocando este homem no lugar de animalização, sexualização, sem a subjetividade constituinte de um ser humano, ou seja, despotencializado em sua humanidade.

O pensamento racista da época escravocrata vai se confrontando com a desumanização, e as teorias mais absurdas são desenvolvidas para a criação de justificativas que autorizem a submissão dos escravizados e, mais uma vez, o duelo viril (RESTIER, 2019) se instaura por via da dominação legislativa dos homens brancos, que formulam estratégias legais de incriminação e dominação de corpos negros. Estes, por sua vez, não aceitam a tudo isso submissos e passam a criar estratégias de sobrevivência ao sistema violento que a colônia desenvolve.

O ser livre é almejado pelos homens negros e pelas mulheres negras. Talvez a representação máxima desta afirmação sejam os diversos quilombos criados em solo brasileiro durante o período escravocrata. O quilombola é um ser que não aceita a submissão imposta pelo outro (NASCIMENTO, 2018) e, por isso, é combatido pelo Estado. O quilombo é uma organização que demonstra a eficiência da vida comunitária, as trocas não degradantes e um incentivo ao bem viver, fora do território colonial. Para Nascimento (2018) o quilombo é mais que um espaço geográfico de resistência, mas um símbolo usado por negros e negras em diversas instâncias de emancipação. Obviamente que qualquer movimento aquilombado choca com os valores neocoloniais em vigência.

A partir do exposto, busco, através da ideia de emasculação, ampliar uma visão sobre a despotencialização da comunidade negra, com foco maior nos duelos entre o masculino, tornando-se uma guerra de falos, como já apontado por Souza (ano). Diante da necessidade de adquirir uma identidade própria, o Estado brasileiro age com ações masculinistas, criando imposições nacionalistas, como, por exemplo, a defesa de fronteiras através das “forças” armadas, ou mesmo a violência autorizada para a manutenção da lei e da ordem por parte das polícias militares, alinhando-se a valores viris atrelados a uma masculinidade hegemônica que controla o funcionamento sistemático de sociedades por via da força. Este controle, além disso, também está ligado aos corpos.

Mais uma vez a racialização dos fatos pode nos elucidar sutilezas encobertas pela construção ideológica do Brasil através das instituições de poder. Passo para a análise do primeiro brasão da polícia militar no Brasil a fim de ilustrar a discussão. Confeccionado em 1809, podemos perceber destacadas figuras que representam a propriedade privada, ou seja, é o nascimento de uma instituição que defenderá os valores patriarcais e particulares da elite brasileira. Além da defesa da propriedade particular, vemos um dos símbolos mais fálicos da construção simbólica do poder: duas armas cruzadas acima de um ramo de cana-de-açúcar e outro de café (mercadorias supervalorizadas à época, ambas responsáveis pelas exportações nacionais que projetavam a imagem internacional do Brasil

como uma possível potência econômica), acima de todos estes símbolos, a coroa do imperador.

## Emasculação para além da falta de órgão

O livro *Um defeito de cor* possui cenas de violência sexual por parte dos escravocratas, geralmente se apropriando do corpo de mulheres (e de crianças) negras. No capítulo 3, mais especificamente, a autora narra um estupro que tem como vítima Kehinde. O crime é realizado na frente de Lourenço, noivo de Kehinde naquela altura da trama. Ao final da violência e como sinal de vingança e de controle, o escravocrata José Carlos também estupra Lourenço. O estupro é seguido da castração do pênis do homem escravizado e de seu espancamento.

A atitude do escravocrata foi pensada a partir da descoberta de que Kehinde teria a sua primeira relação sexual com Lourenço. Para Kehinde, “Lourenço era um homem bonito, com pouco mais de vinte anos, e também me achou bonita, pois estava sempre me olhando de canto de olho” (GONÇALVES, 2019, p. 153). Kehinde é narrada na obra como um objeto do desejo sexual de seu senhor, que já olhava e solicitava exposições de Kehinde quando ela tinha apenas treze anos de idade. O sentimento de posse do corpo do outro se dava desde a compra dos corpos escravizados, sendo dado ao possuidor destas pessoas o direito a decidir por sua mobilidade, integridade corporal, alimentação e muito mais. Os/as escravocratas eram quem poderia usar os corpos como bem entendessem, ou seja, a autorização às diversas invasões dos/das escravizadas era posta em leis e o que temos hoje como crime àquela época era considerado dentro da lei.

Mas nem a proteção da sinhá impedia que de vez em quando o sinhô José Carlos se aproximasse de mim e, fingindo ser por acidente, encostasse o braço ou a mão nos meus peitos ou o membro na minha bunda, dependendo da posição em que eu estivesse fazendo o meu trabalho. Ele nunca falava nada, apenas se achegava e me tratava como dono, que era de direito, e eu muito menos dava algum sinal de ter percebido a intenção dele (GONÇALVES, 2019, p. 154).

A cena narrada nos permite acessar uma chave importante de construção de realidades contemporâneas, pois a construção imagética destes homens foi estabelecida por imposições desiguais de poder. Hooks (2019) ressalta que as pesquisas sobre masculinidades negras deveriam analisar a autoimagem dos homens africanos que foram trazidos para as diásporas, e, segundo a hipótese da autora, iríamos acessar uma imagem bem diferente da colocada na atualidade através de uma imposição de valores.

Segundo Souza (2009), temos acesso ao mito do homem negro macrofálico como construção racista que objetifica a existência de homens negros reduzindo-os a objetos sexuais e a partes de seu corpo. Obviamente sua vida se torna uma vida menor e sem valor, uma vez que é desvalorizada sua trajetória, história de vida e visão de mundo. Sendo a virilidade um valor estrutural para se formar a masculinidade ocidental, todos os atributos vinculados ao feminino deverão ser rechaçados para a manutenção da masculinidade hegemônica. Este é o cerne para pensarmos também na LGBTQIfobia<sup>7</sup>, que assola milhões de vidas no Brasil.

---

<sup>7</sup> Sugerimos a leitura do boletim 02-2021 da Associação Nacional de Travestis e Transsexuais – ANTRA, que afirma que além dos altos índices de assassinatos de travestis e transexuais, a idade está diminuindo com o passar dos anos. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/07/boletim-trans-002-2021-1sem2021-1.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2021.

## Emasculação e virilidade para além do corpo

As invasões de territórios como dominação de outras culturas são historicamente parte do desenvolvimento humano, suas migrações e entrelaçamento de realidades, possibilitando, assim, trocas humanitárias por vezes baseadas na imposição e na dominação de culturas. A colonização é o fenômeno que amplia essa lógica em termos continentais, imputando a ampliação de tecnologias de desumanização atreladas às invasões. O horror de ter seu território invadido, ao mesmo tempo que deseja invadir territórios alheios, pode ser usado aqui para pensarmos na fobia desenvolvida pelo homem patriarcal através das guerras, mas também para pensarmos sua relação com seu corpo e com outros corpos desumanizados. A invasão de territórios dá a autorização de penetração de esferas íntimas da vida dos que agora são considerados escravizados/as.

O horror da penetração é um tabu entre homens heterossexuais. A fobia é tão impregnada na crença masculina que o alto índice de câncer de próstata no Brasil é atribuído a diversos fatores, sendo o machismo uma considerável variável a ser combatida por profissionais de saúde no tocante à prevenção dessa doença. Um dos exames para se identificar o câncer de próstata é o toque retal, que permite detectar possíveis formações cancerígenas. Em relatos do dia a dia é comum ouvir homens dizer que preferem morrer a ter um dedo penetrando seu corpo. Uma interessante contribuição na coletânea escrita em língua espanhola, intitulado *Por el culo – políticas anales*, de Javier Sáez e Sejo Carrascosa, Molinier argumenta:

Lo interesante del culo es que siempre es el «del otro», del extranjero. En la tradición europea, y sobre todo la española, eso del culo es cosa de moros. Para los árabes, somos los europeos los que vamos allí pidiendo ser enculados. Para muchos pueblos europeos, «un griego» es una penetración anal. Para los invasores españoles de América, los indios americanos eran una panda de pecadores porque practicaban sexo anal de forma cotidiana. Siempre es el del pueblo de al lado el que practica la sodomía, nunca es algo propio de tu «nación» o de tu cultura. En la Edad Media, se castigaba la sodomía por ser algo propio de los infieles, de los pueblos musulmanes (MOLINIER, 2011, p. 23).

Por mais que nossas explicitações diante da fragilidade heteropatriarcal tenham que se basear em exemplos práticos, os mais cabíveis de serem percebidos pelos leitores como uma repetição na vida cotidiana, solicitaremos uma paciência mais alongada para caminharmos para um pensamento mais atualizado.

A emasculação de homens negros não pode ser pensada apenas pelo ato de retirada da genitália masculina, como ocorreu com o personagem da obra aqui referenciada, mas, uma vez que o falo é usado também como elemento simbólico de poder, as condições impetradas a uma falta de humanidade a determinados públicos passam a ser consideradas formas emasculadoras de despotencialização da vida, inclusive perpassadas por diversos gêneros. Se a virilidade é um conceito válido para pensarmos no avanço de determinados homens dominando outros (CORBIN, COUTRINE, VIGARELLO, 2013), fazemos aqui o jogo binário que pauta a racionalidade moderna e inserimos o conceito de emasculação para além de um corpo.

Políticas públicas que não cumprem seus ideais, a corrupção política, tão característica na história da burguesia brasileira, sem a devida responsabilização dos corruptos, os números elevados de mortes violentas da comunidade negra, e também seu aprisionamento em massa, podem ser tomados aqui como estratégias despotencializadoras das vidas negras no Brasil. Todos estes exemplos citados

são fortemente agenciados pelo Estado brasileiro, seja na forma ativa de descaso com respostas efetivas ou em repetidas negligências gerenciais da sua máquina pública .

A publicização de imagens sistemáticas como criação de uma realidade é uma outra forma de criação normalizadora de imaginários. A exposição de pessoas negras sendo linchadas, aprisionadas em estados desumanos, faz parte dessa estratégia de emasculação da comunidade negra por parte da grande mídia brasileira, que geralmente trabalham diante de uma concessão pública. Diante disso, a falta de responsabilização legal se coaduna com apontamentos feitos anteriormente por este texto na forma de autorizações do próprio Estado em submeter determinados públicos a lugares de degradação social. Emissoras e apresentadores, que debocham das pessoas aprisionadas, maioria negra, é uma forma de autorização à normalização da impunidade, uma vez que aquele veredicto midiático carece das etapas legais que a justiça brasileira permite. Tal feito se alinha de forma prática com o alto índice de presos que não passaram por uma audiência que afirmem sua elegibilidade ao sistema carcerário. Hill Collins (2019) chama atenção para a manutenção realizada por grupos dominantes em relação a um controle de imagens de determinados públicos. Através de um agenciamento de símbolos ocorre uma desvalorização de aspectos vivenciais, culturais, existenciais, não permitindo explorar a complexidade das vidas – subalternizadas – humanas. A isso também entendemos ser uma emasculação!

Diversos simbolismos efetuam uma desonra que infelizmente se torna natural. Lembro, assim como Moura (2020), do significante “Pai João” como uma característica de homens frouxos, sem iniciativa. Não era algo direcionado a uma sexualidade menor como flagramos em falas homofóbicas, mas sim ligadas a um homem menor. Lourenço, personagem tomado aqui como fio condutor de nossa análise, era um homem sensível, que escrevia poemas para Kehinde e que tinha a sensibilidade de olhar ao seu redor com finalidade de protegê-la. Após sua castração, executada pelo escravocrata, foi castigado por tentar evitar o estupro de sua amada Kehinde, e pela narrativa do livro se tornou uma figura amargurada. Tal amargura é evidenciada em um encontro com Kehinde, na qual, debilitado, Lourenço demonstra raiva ao vê-la com seu mais novo filho, algo que Lourenço não poderia ter, uma vez que foi castrado.

Nos dias de hoje, continuamos em uma guerra que foi iniciada no primeiro atracamento de navios em terras africanas com intenção de ampliação da riqueza, sendo atualizado com a chegada destes em terras pindorâmicas. Se os movimentos de despotencialização podem ser vistos como ações de emasculação do povo negro, todo e qualquer protagonismo por parte da comunidade negra deve ser considerado vitorioso. Apesar de avanços na inserção de negros e negras nas universidades desde o ano de 2003 (THEODORO, 2019), temos um dado objetivo de culminância da emasculação negra: a morte! Este é um dado objetivo que governos de esquerda e direita não conseguiram reduzir. E a isto necessitamos de maiores estudos para identificação do que perpassa nas esferas políticas, para além da divisão simplista entre direita e esquerda e entre homens bons e maus, o que está posto como urgência é se termos a capacidade de nos sensibilizarmos diante de milhares de mortes por ano. Caso contrário, a realidade exposta por *Um defeito de cor* se manterá atual.

## REFERÊNCIAS

CORBIN, Alain, COURDINE Jean-Jacques e VIGARELLO, Georges. História da virilidade. A invenção da virilidade/ da antiguidade às Luzes. Petrópolis: Editora Vozes, ano.

CARVALHO, José Jorge de. **Images of the black man in brazilian popular culture**. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. In: Série Antropologia 201. 1996. Disponível em: <<https://www.dan.unb.br/images/doc/Serie201empdf.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspecto da discriminação racial relativas ao gênero. **Estudos Feministas**, 2002. 10 (1): 171-188.

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

FAUSTINO (NKOSI), D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher** / organização Eva Alterman Blay. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. pp. 75.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984, p. 223-244.

HILL COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALUNGO DE SOUZA, R. Falomaquia: homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, (34). 2014. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2013.0i34.a41516>

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi / Fundação Maurício Grabois, 2020.

MOLINIER, Pierre. Los Anales de la historia. Historia de los anales. In: **Por el culo: políticas anales**. Javier Saéz e Sejo Carrascosa (org). Egales, 2011, 184 p.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. 1ª edição. São Paulo: Diáspora africana: 2018. 488 p.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

QUIJANO, Aníbal [2005 (2000)]. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: L. Lander (org) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-142.

THEODORO, Mário. A implementação de uma agenda racial de políticas públicas: a experiência brasileira. In: ARRETCHE, M.; MARQUES, E.; FARIA, C. A. P. **As Políticas da Política: desigualdade e inclusão nos governos do PSDB e PT**. São Paulo: Editora UNESP, pp. 345-369. 2019.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019. 232 p.

RIBEIRO, Alan Augusto Moares. FAUSTINO, Deivison Mendes. Negro tema, negro vida, negro drama: Estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Revista Transversos**. “Dossiê: Áfricas e suas diásporas”. Rio de Janeiro, nº. 10, pp.163-182, Ano 04. ago. 2017. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>.

Sabine, M. (2010). Nós matámos o cão-tinhoso: a emasculação de África e a crise do patriarca negro.

**Via Atlântica**, 1(17), 187-200. <https://doi.org/10.11606/va.v0i17.50549>

SOUZA, Rolf Ribeiro de. As representações do homem negro e suas consequências. **Revista Fórum identidades**, ano 3, v. 6. jul-dez, 2009.

## Propostas didáticas

**Tema:** A hegemonia masculina.

**Objetivo:** Debater acerca das masculinidades por meio da criação de espaço de acolhimento e de horizontalidade entre participantes.

**Público-alvo:** Estudantes do Ensino Médio, Técnico e Tecnológico, PROEJA e do Ensino Superior.

### 1ª etapa – Apresentação e reconhecimento

Em roda, a turma é convidada a compartilhar o que entende sobre masculinidades e sobre a hegemonia masculina a partir da história das civilizações, das religiões, dos conceitos de gênero.

**Tempo sugerido: 15 minutos.**

### 2ª etapa – Questionando as masculinidades

Após esta pequena introdução a turma é chamada a compartilhar suas impressões sobre o que compreendem fazer parte do universo masculino e quais são os símbolos que geralmente as acompanham.

Para isso, o/a facilitador/a deve apresentar a caixa de perguntas “Vamos falar sobre masculinidade”, de Brotherhood e Maurício de Oliveira. Os alunos serão convidados a retirar uma carta, ler em voz alta, responder e, a partir de sua resposta, toda a turma contribuirá para a ampliação do debate. É importante discutir novas formas de pensar as masculinidades, as relações de gênero e a sua importância para a construção de um bem-viver comunitário.

**Tempo sugerido: 1 hora.**

### Material de auxílio:

Documentário “O silêncio dos homens”;

Caixa de perguntas “Vamos falar sobre masculinidade” – Brotherhood e Maurício de Oliveira. Ed. Matrix.

# O empreendedorismo de Kehinde: trabalho de resistência social

*Simone Rodrigues Batista Mendes*

*O eco da primeira palavra fica sempre no coração.  
Provérbio africano*

## Introdução

A obra *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves, publicada em 2006, é um romance histórico que estabelece laços com as diásporas do povo africano escravizado no século XIX. Organizado em dez capítulos, tem como personagem central Kehinde, africana capturada e escravizada, narradora da história.

Kehinde chega ao Brasil na condição de escravizada. Vendida, vai trabalhar em uma fazenda na ilha de Itaparica (Bahia). Após um tempo, é levada para Salvador pela sinhá Ana Felipa; é colocada para trabalhar como escrava de ganho e, no decorrer da narrativa, acaba por comprar sua liberdade.

A história de Kehinde relata o passado de crueldade e desumanidade do Brasil, o processo de escravidão. Uma mulher que diante de sua condição não se curvou ao destino de submissão. No capítulo dois, no item “A venda”, ela dança para se fazer notar e atrair o olhar de seus compradores,

**[...] não se importando se fossem comprados ou não, se vivessem ou não. Mas eu queria viver** e consegui arrancar uma gargalhada daquele que seria meu futuro dono, o que foi um sinal de permissão para que todos fizessem o mesmo. Logo o armazém tinha uma atmosfera menos triste, onde ecoavam algumas risadas tímidas e outras bem escandalosas. Como percebi que estava agradando, resolvi continuar. Dava um salto, levantava os braços, mostrava a planta dos pés, punha a língua para fora, berrava, corria ao redor de um círculo imaginário, me agachava e ficava de pé, dava pulos no ar e repetia tudo em seguida. Eu já estava ficando cansada quando o homem também se cansou de rir e passou a conversar em português com o empregado, e eu sabia que estava perguntando o meu preço. **Fiquei muito feliz por ter sido aceita** e me lembrei da minha mãe, da minha avó, da Taiwo e do Kokumo, e achei que eles também teriam rido se tivessem visto o que eu tinha acabado de fazer, e que estariam mais felizes ainda por eu ter sido escolhida no meu segundo dia no armazém. **Mesmo não sendo mais para presente, eu não ia virar carneiro** (GONÇALVES, 2019, p. 72, grifos meus).

O fazer-se notar, como observado no fragmento acima, narra a atitude de Kehinde frente à realidade, assumindo uma postura de luta e resistência ao modelo social a que estava sendo submetida. “No processo de colonização, o negro é confinado a uma condição de coisa. O sujeito negro desaparece e o que sobra é nada mais que a mercadoria” (SANTOS, 2019, p.43)

Sua dança é uma atitude de enfrentamento, com características de um sujeito empreendedor, visto que empreender é assumir riscos, ter espírito de luta e olhar para as dificuldades e os problemas como oportunidades, como Kehinde fez nesse episódio, transformando um momento crítico em uma

chance, “[...] não se importando se fossem comprados ou não, se vivessem ou não. Mas eu queria viver e consegui arrancar uma gargalhada daquele que seria meu futuro dono [...]” (GONÇALVES, 2019, p.72, grifo meu).

Mesmo com as crueldades impostas pela condição de escravizada, não desprezou a vida e não perdeu a vontade de viver. Numa atitude de proatividade, visão de futuro e criatividade frente ao impasse de morrer ou viver, avaliou o cenário e identificou a possibilidade encerrada nele. Assim como fez ao escolher os cookies para iniciar seus negócios.

Entre a vida livre no Continente Africano e a vinda através de sequestro para o Brasil, transformados em coisa para justificar a escravidão, são roubadas das pessoas negras a liberdade, a autonomia e o direito de conhecer as próprias histórias. A luta para sair do lugar de subalternidade, da informalidade e de minoria econômica e social se dá há muito tempo e um dos caminhos encontrados é através do empreendedorismo. (BAOBÁ, 2017, s.p.).

A capacidade de empreender é uma característica que sempre esteve presente nas sociedades. De acordo com Nathalia Grilo, em entrevista Fundo Baobá para Equidade Racial, “A troca e a venda de mercadorias se faz presente desde sempre entre os povos africanos [...]” (BAOBÁ, 2017, s.p.). Como relata Kehinde no capítulo um, ao chegar à cidade de Uidá, analisando-a em relação à Savalu: “Uidá era muito mais interessante Savalu”. Descrevendo o ambiente de comércio, “[...] O mercado era grande e muito bem dividido, com lugares certos para se comprar cerâmica, tecidos, frutas, artigos de religião, animais e, principalmente comida” (GONÇALVES, 2019, p. 29).

O mercado descrito é, portanto, um lugar de vendas e trocas. Assim, o comércio via escambo ou vendas de mercadorias sempre esteve presente no modo de vida dos povos. Conforme descreve a antropóloga e contadora de histórias em entrevista:

No início da sociedade humana, em África, cada família possuía uma determinada habilidade: pesca, agricultura, forja do ferro, artesanato. Aos poucos, essas famílias perceberam que poderiam estocar seus produtos e assim trocá-los com outras famílias. Todos saíam satisfeitos e nada faltava aos povoados locais. Se tratava de troca de habilidades, de dons e de experiências (BAOBÁ, 2017, s.p.).

Assim, este texto faz uma reflexão da personagem Kehinde à luz do empreendedorismo negro por necessidade e engajamento social, fortalecido pela sua força de trabalho, principalmente como escrava de ganho. Assumo o entendimento de empreendedorismo negro na perspectiva de Santos (2019), que vai além do ganho financeiro ou da inovação. Representa inserir-se socialmente e assumir uma postura que permita transcender para ganhar liberdade em relação ao colonialismo, às injustiças e à opressão impostas aos povos africanos escravizados e construir sua autonomia. Essas atividades não eram tão estranhas, pois em muitas sociedades africanas delegava-se às mulheres as tarefas de subsistência doméstica e circulação de gêneros de primeira necessidade (SOARES, 1996).

Com o aporte teórico de Gonçalves (2006), Santos (2019), Gonzales (1982) e Bonomo (2014), identificou-se no comportamento de Kehinde um empreendedor carregado de valores, de sobrevivência, um eterno levante diante de si. Os riscos comerciais são vistos como uma oportunidade de ser e existir, uma forma de resistência para sair do estado de subalternização.

## O cenário histórico

A história é émula do tempo, repositório dos fatos, testemunha do passado, exemplo do presente, advertência do futuro.  
(Miguel de Cervantes)

Algumas considerações são necessárias para maior tangibilidade do texto, para tanto é importante contextualizar a sociedade brasileira do século XIX. O Brasil, como todos os países do seu entorno, vivenciou o infortúnio do colonialismo, um tempo assinalado pela diáspora dos povos africanos e pela escravidão dessas populações. “Oficialmente, o tráfico negreiro iniciou-se em 1550, se bem que existissem africanos nas plantações de cana-de-açúcar brasileiras. [...] no final do séc. XVI os escravizados constituíam a maioria da população da nova colônia portuguesa” (GONZALES, 1982, p. 89).

Cabe ressaltar que, além dos povos africanos, os povos indígenas também foram escravizados pelos europeus, um processo que consolidou preconceitos e sustentou violência contra esses sujeitos. No princípio da colonização os indígenas eram a principal mão de obra até a chegada dos negros em meados do século XVII, quando estes transformaram-se na maioria da mão de obra escravizada no país.

Ao longo do romance de Gonçalves (2019) percebe-se que, mesmo diante das limitações sociais, seus personagens se apresentam como aguerridos, valentes, diferentemente do estereótipo negro propagado nos documentos oficiais como sujeitos passivos, muitas vezes infantilizados e incapazes intelectualmente.

Contrariando essa concepção, Kehinde narra a chegada de Fatumbi na fazenda, negro que trabalhava no escritório do sinhô José Carlos, na cidade de São Salvador, levado da cidade para fazenda com intuito de mostrar ao padre visitante que o senhorio e a fazenda dispunham de negros inteligentes e letrados e, ainda, com a missão de ministrar aulas à sinhazinha Maria Clara, ensiná-la as letras e os números. Conforme Gonçalves, muitos dos negros:

Serviam de professores, para os filhos dos colonos, estabeleciam as contas dos senhores, escreviam as cartas das iaiás, intelectualmente estavam bem acima da parca instrução dos lusos condes e barões assinalados e analfabetos ou da malta de bandidos degredados da longínqua colônia. (GONÇALVES, 2019, p. 10-11).

Fatumbi reflete o que historicamente não foi registrado, indicando o apagamento histórico de competências e habilidades técnicas, conceituais e humanas das negras e negros, excluídas da história oficial, aspectos silenciados pelos historiadores.

Segundo Freitas (1977), o silenciamento histórico e o preconceito social se deram principalmente pela categorização dos negros no Brasil, que o autor tipificou em duas classes: os produtivos e não-produtivos. Os produtivos eram a base da pirâmide econômica e o grupo de não-produtivos composto por feitores, criados e negros de ganho. Os não-produtivos, em sua maioria, acabaram assumindo costumes, valores e ideologia dos brancos,

E nem eram todos brancos, os guardas. Alguns eram até mais pretos do que eu, ou a minha avó e a Taiwo, mas agiam como se não fossem, como se trabalhar ao lado de brancos mudasse a cor da pele deles e os fizesse melhores do que nós. (GONÇALVES, 2019, p. 53).

Desde o princípio os negros envidaram esforços para resistir aos seus semelhantes embranquecidos, à forma sub-humana a que foram submetidos e a sua coisificação. E os quilombos são um exemplo de resistência, como afirma Gonzales:

Já em 1559 se tem notícias da formação dos primeiros quilombos, essas formas alternativas de sociedade, na região das plantações de cana do nordeste. E os quilombos existiram em todo país como contrapartida. O modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto. (GONZALES, 1982. p. 90).

De modo que os quilombos se constituíram em espaços de luta e resistência, contra a condição de escravizado e o sistema que submete homens e mulheres a prestarem serviços forçados e a viverem em situação de marginalização social. Para Leite, o quilombo era um lugar para reunir guerreiros e imprimir um modo de vida, descritos segundo as leis, decretos e relatórios oficiais como “unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País” (LEITE, 2008, p. 995).

De acordo com Gonzales (1982) a resistência negra se consolida em 1807, na cidade de Salvador (Bahia), com a Revolução dos Malês (1807), uma luta armada e movimento no qual tem destaque a figura de uma mulher, “Luiza Mahim que não só participou da organização, como também da luta armada contra minoria branca dominante” (GONZALES, 1982. p. 91).

Gonzales (1982) afirma ainda que os negros estiveram presentes em todos os movimentos de libertação nacional, da colônia ao império: a Revolta dos Alfaiates, a Confederação do Equador, a Sabinada, a Balaiada e a Revolução Praieira. Contudo, a presença negra é marcada pela invisibilidade e pelo silenciamento de sua participação nessas lutas, uma desvalorização da sociedade brasileira. De acordo com pensamento vigente da época, como subalternos somente cumpriam obrigações, uma naturalização das relações coloniais de dominação.

## **Kehinde: a sobrevivente**

As lágrimas que descem pelo seu rosto não tiram sua visão.  
Provérbio Africano

Nascida na cidade de Savalu, reino Daomé na África, Kehinde perdeu sua mãe aos oito anos, acontecimento que alterou o roteiro de sua vida e lhe impôs mudanças drásticas. A morte violenta da mãe fez com que ela, sua avó e a irmã gêmea migrassem para cidade de Uidá, local de sua captura. Foram contrabandeadas por traficantes de negros, sendo embarcadas em navio negreiro para o Brasil. Após a travessia, somente ela chega ao destino.

Eu deveria ter ouvido a Taiwo, [...] abrindo caminho por entre as pernas dos que estavam de pé e por cima dos ombros dos que estavam ajoelhados [...] foi então que um dos brancos parou de caminhar e olhou para nós, e logo todos ao redor fizeram o mesmo. Ele apontou para nós e falou qualquer coisa ao ouvido do Chachá, e imediatamente um dos seus pretos já estava nos segurando pelos braços, antes mesmo de pensarmos em sair correndo [...] quando soube que éramos apenas nós três, ela disse que era melhor assim, pois deixaríamos uma só pessoa chorando por nós, confirmando que seríamos mandadas para o estrangeiro [...]. (GONÇALVES, 2019, p. 38).

Ao chegar ao Brasil foi vendida, indo trabalhar em uma fazenda na ilha de Itaparica: “fiquei alegre ao pensar que estava voltando para a Ilha dos Frades, [...] tendo à nossa frente a maior das ilhas da Baía de Todos os Santos, que depois eu soube se chamar Itaparica” (GONÇALVES, 2019, p. 73). Na fazenda passa boa parte da infância e adolescência, onde é sexualmente abusada pelo senhor escravizador, nascendo seu primeiro filho, Banjokô.

Levada pela sinhá Ana Felipa para Salvador, foi trabalhar como escrava de ganho. Kehinde chegou a essa categoria de escrava de ganho para sair de casa e evitar problemas com sua sinhá, “foi Es-méria quem primeiro percebeu que não nos suportaríamos por muito tempo” (GONÇALVES, 2019, p. 241) e, em conversa com a sinhá, falou da possibilidade de ela ser colocada às ruas como ganhadeira.

Segundo Soares (1996, p. 57), “as escravas de ganho ou ganhadeiras, como se chamavam, eram obrigadas a dar a seus senhores uma quantia previamente estabelecida, a depender de um contrato informal acertado entre as partes”. As negras ganhadeiras em algumas situações eram a única fonte de renda de seus senhores, destacando que sinhá Ana Felipa não dependia dos ganhos de Kehinde e a alta quantia imposta era uma forma de punição.

A sinhá Ana Felipa me colocou na rua, como escrava de ganho, a quase um mil e setecentos réis por semana, dinheiro que eu tinha que pagar a ela aos domingos. Como escrava de ganho, eu poderia sobreviver do que quisesse, poderia de escolher meu trabalho, e ficava com dinheiro que ganhasse acima da quantia pedida por ela. Muitas escravas viviam nessas condições, exercendo as mais diferentes atividades. (GONÇALVES, 2019, p. 241).

Mas, o valor a impulsionou a ir à luta. Sagaz e astuta, Kehinde tomou a quantia como desafio e o ganho ajudou-a a comprar sua liberdade. Uma prática entre escravizados e senhores, “O ‘ganho’ representou para todas elas, além da prestação de serviço aos seus senhores, uma possibilidade de libertação e proporcionou uma maior socialização entre os escravos urbanos” (BONOMO, 2014, p. 4).

E o trabalho de ganho estava para além do individual, “não era apenas para conseguir a própria liberdade, mas de todos, sabendo que mais valia a inteligência do que a força” (GONÇALVES, 2019, p.238). Como escrava de ganho, Kehinde tomou sua vida para si. A categoria lhe trouxe liberdade, poder de decisão e poder econômico, trazendo-lhe também o engajamento e reconhecimento entre os seus.

Kehinde teve uma vida marcada pela capacidade de refazimento diante dos golpes e traumas experienciados ao longo de sua existência; “trata-se de uma figura camaleônica, debatendo-se entre os espaços geográficos, linguísticos, culturais e políticos” (CAMPOS; GODOY, 2019, p. 30).

Para Kehinde os percalços tornaram-se presságios: dos bons acontecimentos, das dores nasciam a força e a energia que lhe impulsionavam a não desistir. De criança violada, fugitiva, amante e mãe, modela-se empreendedora, visão engendradora ainda na condição de escravizada.

Sua luta no Brasil se deu desde a conversão realizada via batismo. Africanos escravizados eram obrigados a renunciar seus nomes originários para adotar o nome católico e, apesar da resistência e da tentativa de fuga do batismo na Ilha dos Frades (GONÇALVES, 2019, p. 62-63), Luísa acaba sendo sua alcunha. Uma mudança carregada de vários significados.

A cada empreendimento novas dores, encontrando no trabalho uma forma de viver, sobreviver, resistir e lutar, uma saída para novas descobertas e possibilidades. “[...] as experiências que viveu, as situações assombrosas em que se envolveu, os sentimentos que experimentou, as vezes em que esteve próxima da morte, que caiu e levantou. A tudo sobreviveu, com força inquebrantável, coragem e dignidade” (WEDEKIN, 2020, s.p.).

Segundo Cruz (2005, p. 18) “o empreendedor foi se tornando ao longo dos tempos figura essencial e imprescindível à evolução da humanidade”, e o empreendedorismo negro uma realidade desde a escravidão, personalizado pelos escravizados e escravizadas de ganho, uma atividade essencialmente marcada pela presença das mulheres. Como afirma Soares (1996, p. 57) “no ganho de rua, principalmente através do comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano”.

Mas de que empreendedorismo estamos falando? Segundo Santos (2019), qualquer análise sobre empreendedorismo negro necessita de ponderação acerca do tema. Na palavra francesa “*entrepreneur*” está a gênese dos derivados: empreender, empreendedor e empreendedorismo, o último relacionado às capacidades de idealizar, coordenar, realizar, e ainda criar e implementar mudanças na vida pessoal e profissional. Conforme Santos (2019), para algumas sociedades europeias o ato de empreender relaciona-se à ação de correr riscos, aventurar-se, é a criatividade transformadora que revoluciona e transgride o que está posto.

Aqui, aplicam-se os termos empreender, empreendedor e empreendedorismo para definir o conjunto de ações, intenções e mudanças de comportamentos alicerçadas na força de trabalho de Kehinde. Uma força de trabalho carregada de significados, na luta e resistência de uma mulher negra que, em condições de subjugação, percebe na escravidão de ganho uma oportunidade para construir um novo caminho, com coragem, iniciativa e respeito ao outro. Nesse sentido, reforça Santos (2019, p. 39), “pode-se apontar como essência do empreendedorismo a ideia de liberdade (para criar, inovar, transgredir)”.

Kehinde inicia sua trajetória empreendedora com cookies ingleses, “uma receita fácil e gostosa” que ela aprendeu a fazer quando esteve na casa dos ingleses a mando da escravocrata Ana Felipa. Com essa ideia se lança à vida de ganho, optando por trabalhar com um segmento que não interferisse no comércio de outras mulheres escravizadas, principalmente daquelas que a acolheram. Uma decisão corajosa diante da sua realidade, pois o mercado para as negras e negros era voltado para outros segmentos e mercadorias (venda de peixes, cocadas, bolos, comércio varejista de produtos perecíveis).

Foi então que avistei o José Costa saindo do escritório no Terreiro de Jesus e me lembrei dos ingleses e dos cookies que eu tinha aprendido a fazer na casa deles, com receita estrangeira que a Missis Clegg disse estar na família dela havia muitas gerações. 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 freguesia (GONÇALVES, 2019, p. 247, grifo meu).

Percebe-se o faro para negócios, uma característica das mulheres africanas, excelência para o comércio. Sua ação empreendedora começa diferenciada, com um produto novo diante dos habituais, demonstrando uma visão criativa. Visou sua situação, procurou espaço comercial, mas respeitou espaços, anseios e angústias do outro, assumindo uma postura de responsabilidade com o coletivo.

O empreendedor é aquele que ousa criar, que transgride a dinâmica vigente e se dispõe livre para emancipar. Há na figura do empreendedor um elemento mais complexo do que aquele que se encontra no conceito frio e formal de empresário (SANTOS, 2019, p. 33).

Nesse sentido, Santos afirma que desde sempre o negro luta contra sua condição, “não há submissão que não comporte resistência” (2019, p. 43), assim ele se rebela e “resiste o quanto pode e pelos meios possíveis e quiçá, impossíveis” (Ibidem, p. 43).

Assim se deu com as escravas de ganho: usaram os meios possíveis para comprar liberdades, construir autonomia e construir uma história. “Elas não vendiam só seus produtos como também propalavam ideias” (BONOMO, 2014, p. 6).

Para Santos (2019) o empreendedorismo negro, hoje nominado de afroempreendedorismo, está para além do amearhar dinheiro. Por ser criativo, o ato de empreender negro é mais profundo e complexo, está junto a um querer de valorização, identidade e transcendência, ou seja, ir para outros mundos, dimensões como liberdade e autonomia.

Esta compreensão se faz presente no viver de Kehinde, que buscou conhecer como funcionavam as atividades de escrava de ganho. “Essas mulheres, ambulantes ou trabalhando em pequenas quitandas, realizavam importante função de ‘harmonizar as duras condições da maioria escrava e dos desclassificados sociais’” (SOARES, 1996, p. 62).

Todo dinheiro arrecadado beneficiava todo mundo; um a um. Eles tinham suas cartas de alforria compradas pela cooperativa, que os libertava em troca de continuarem depois de livres. Fiquei maravilhada com aquela ideia e querendo saber como eu [Kehinde] poderia participar para um dia obter a minha liberdade e de Banjokô. (GONÇALVES, 2019, p. 239)

Percebe-se que o ato de empreender de Kehinde se configura no querer viver, se materializando na busca pela sobrevivência. Assim a dor, a fome, as decepções e tristezas são sensações do viver, elementos-chave para um eterno buscar. Por certo, seu empreendedorismo foi forjado de estratégias de sobrevivência e também solidariedade entre os seus.

Nessa conjuntura, Santos (2019, p. 26) destaca que o empreendedorismo possui duas dimensões, a primeira parte de “uma construção interna do sujeito para com a atividade desenvolvida [...], a capacidade de antever oportunidades, de possuir uma mentalidade inovadora e de não ter medo de correr riscos (dimensão individual)”. Na obra percebem-se várias dessas características na personagem principal, a serendipidade nos negócios nos quais Kehinde se envolve é descrita em vários momentos da narrativa, a começar com os cookies, como supracitado, e pela vontade de sair das ruas e montar uma padaria, o que exprime a ideia de evolução do negócio:

Tive a ideia de alugar eu mesma o prédio todo e sublocá-lo. Podia não ganhar muito, mas já era algum dinheiro, pois eu não gostava da ideia de voltar a vender pelas ruas, serviço que estava sendo feito por um número cada vez maior de pessoas que não encontravam outra ocupação. (GONÇALVES, 2019, p. 458).

A dimensão relativa (ou coletiva) detalhada por Santos (2019, p. 27) pressupõe “[...] uma relação do empreendedor com o mundo que habita e com o movimento vivido [...]”, este ato de empreender deve ocorrer em comunidade, impactando de alguma forma relações econômicas, sociais e políticas. Isto é expressado na obra pela preocupação de Kehinde em utilizar seus ganhos em benefício próprio e do outro através da compra da liberdade pelas cartas de alforria:

Perguntei de quanto dinheiro ainda precisava [para pagar a alforria] e ele disse que não era problema meu, que eu não devia me preocupar. [...] Foi uma boa surpresa, e eu disse que ele podia retirar do lucro todo o dinheiro de que precisava, que ficava sendo um presente meu e um segredo nosso. [...] Confesso que me senti um pouco culpada depois, principalmente porque percebi o desconforto do Fatumbi, mas foi bom que a primeira vez tivesse acontecido com ele, de quem eu realmente gostava. (GONÇALVES, 2019, p. 394-395).

Seu empreender pode ser interpretado como movimento político com rompimento de práticas coloniais, valorização da ancestralidade, visto que lhe trouxe consciências da condição de subalternização de seu povo. Dessarte sua força de trabalho está embutida de resistência, uma forma de sair da condição de coisificação imposta pela escravidão. Conforme explica Souza (2021):

Talvez no Brasil do século XXI, algumas pessoas ainda não sabem como funcionava o tráfico de escravizados e como eram os navios negreiros. Talvez no século XXI muita gente ainda finja não saber como tudo aconteceu até a promulgação da lei que proibia o tráfico de escravizados, isso em 7 de novembro de 1831. Tráfico esse que continuou a acontecer na “surdina” como dizemos por aqui. Ilegalmente, negros africanos continuaram a ser escravizados e trazidos do Atlântico, e jogados ao mar, quando os navios negreiros eram interceptados. (SOUZA, 2021, s.p., grifo da autora).

Na fala de Souza (2021), a coisificação está na ação de jogar ao mar, durante a travessia, os corpos negros capturados e contrabandeados, ou seja, vidas sem valor. Não raro eram deixados como heranças, como bens e seus senhores podiam dispor deles como lhes conviesse, podendo ser comprados, vendidos e alugados, vivenciando a violência e o desprezo da sociedade.

Kehinde, com sua força de trabalho, empreendeu, irrompeu várias formas de amearhar dinheiro, mas por trás do ganho havia um querer que possibilitou ajudar amigos e outros negros na mesma condição, tornando-se referência para aqueles que a conheceram. Contudo, é complexa e contraditória como todo ser humano.

Assim viveu Kehinde, entre idas e vindas, dores, amores e desilusões e esperança, empreendeu para sobreviver, resistir. Com o empreendimento da padaria cresce como comerciante e ajuda a comprar a liberdade de vários amigos que foram escravizados. Para Santos (2019, p. 45) os “negros empreendiam já no Brasil-colônia!”.

A força do empreendedorismo, para negro, desde a Colônia significa muito mais que abrir seu próprio negócio; essa força transformadora do ato de empreender não significava, ela ressignificava o negro. Este, então, retomava sua humanidade e se libertava dos grilhões da escravidão (SANTOS, 2019, p. 47).

No empreendedorismo de Kehinde foi possível perceber uma marca não somente individual, mas uma ação que a impacta pessoalmente e também aos seus semelhantes que se encontravam no seu entorno, visto que na essência de seu ato de empreender encontra-se o pensamento de liberdade.

## Considerações finais

Kehinde nos relata suas lutas, dores, conquistas e sucessos em seus negócios. Contudo não podemos esquecer que o empreendedorismo, em muitos casos, é a única alternativa para aqueles ou aquelas que se veem em situação de vulnerabilidade social, um ir à luta para mudar seu contexto, iniciando um negócio por necessidade.

Em relação às mulheres no Brasil, na atualidade 51% das mulheres negras empreendem por necessidade, sendo também o grupo social que apresenta a menor renda média. A mesma pesquisa aponta que há uma grande diferença entre mulheres negras e brancas, quando se trata de renda média (HYPENESS, 2021).

Nesse ir e vir de construção de vários negócios, Kehinde foi se transformando e se ressignificando, tomando as rédeas de sua vida. Com o ato de empreender transformou vidas, realizou sonhos e ressignificou a própria vida. Ao fim do livro Kehinde termina sua narrativa com seguinte pensamento “[...] já me sinto feliz por ter conseguido chegar até onde queria” (GONÇALVES, 2019, p. 947).

Para finalizar o olhar e a compreensão do empreendedorismo praticado por Kehinde, conclui-se com Santos (2019) que **“para o negro, o ato de empreender, então, pode significar libertação ou resistência. Libertação das amarras hostis de uma colonialidade massacrante”** (p. 54, grifo meu).

## REFERÊNCIAS

BOABÁ – Fundo para Equidade Racial. **O empreendedorismo Negro é um dos caminhos**. 28 jun. 2017. Disponível em: <<https://baoba.org.br/o-empreendedorismo-negro-e-um-dos-caminhos>>. Acesso em: 10 jan. 2022.

BONOMO, J. R. O Tabuleiro Afro-brasileiro: a abastecimento alimentar e a resistência da Quitandeira Negras no Brasil do Século XVIII. **XXIII Encontro de História da ANPUH**, 2014, Santos. Disponível em <[http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1405976865\\_ARQUIVO\\_OTABULEIROAFROanpuhsantos.pdf](http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1405976865_ARQUIVO_OTABULEIROAFROanpuhsantos.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2022.

BORBA, F. S. **Dicionário Unesp do Português**. Franciso S. Borba. (Colocadores): Beatriz Nunes de Oliveira Longo, Maria Helena de Moura Neves, Marina Bortoloti Baazzoli, Sebastião Expedito Inácio, Curitiba: Piá, 2011.

CAMPOS, D. R.; GODOY, M. C. de. Um defeito de cor: nomear-se e resistir. **Letras & Ideias**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 30–40, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/letraseideias/article/view/48299>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

CRUZ, Carlos Fernando. **Os motivos que dificultam a ação empreendedora conforme o ciclo de vida das organizações**. Um estudo de caso: Pramp’s lanchonete. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, 2005.

FREITAS, Décio. **Palmares: a guerra dos escravos**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

GUIMARÃES, E. Estado de Minas. **O Empreendedorismo Negro vem ganhando força diz IBGE**. Disponível em <[https://www.em.com.br/app/noticia/economia/2021/01/03/internas\\_economia,1225483/empreendedorismo-negro-no-brasil-vem-ganhando-forca-diz-ibge.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/economia/2021/01/03/internas_economia,1225483/empreendedorismo-negro-no-brasil-vem-ganhando-forca-diz-ibge.shtml)>. Acesso 10 jan. 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONZALES, L. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: LUZ, Madel T. (org.). **O Lugar da Mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Ed. Geral, 1982.

HYPENESS. **Empreendedorismo feminino no Brasil expõe abismo entre mulheres negras e brancas**. 2021 Disponível em <<https://www.hypeness.com.br/2021/03/empreendedorismo-feminino-racismo>>. Acesso em 20 mar. 2022.

LEITE, I.B. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais**. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, p. 965-977, set-dez, 2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/PkRZPC6gwhRkLMMKkPxCvyd/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 12 abr. 2022.

MIRANDA, K.N. Mulher negra, trabalho e resistência: escravizadas, libertas e profissões no século XIX. **Epigrafe**, São Paulo, v. 7. n. 7. pp-83-96. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/141487/155563>>. Acesso em: 4 jan. 2022.

NAVARRO, V. **As dificuldades do empreendedorismo negro**. Disponível em: <<https://www.meioemensagem.com.br/home/marketing/2019/12/13/as-dificuldades-do-empreendedorismo-negro-no-brasil.html>>. Acesso em: 20 dez. 2021.

SANTOS, M. A. dos. **O Lado Negro do Empreendedorismo: Afroempreendedorismo e Black Money**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

SOARES, C. M. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 17, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

SOUZA, K. **Um defeito de cor é mais que um romance, é um registro historiográfico**. In: *Negrê*. 07 jun. 2021. Disponível em: <<https://negre.com.br/um-defeito-de-cor-e-mais-que-um-romance-e-um-registro-historiografico/>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

WEDEKIN, N. **Um defeito de cor**. In: *A terra é redonda: eppur si muove*. 2 set. 2020. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/um-defeito-de-cor/>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

## Propostas didáticas

**Temas:** Empreendedorismos, empreendedorismo feminino e afroempreendedorismo.

**Público-alvo:** estudantes de ensino médio e graduação.

Parta do texto e de leituras complementares sobre os temas: empreendedorismo, tipos de empreendedorismo e empreendedorismo feminino, afroempreendedorismo. Vamos refletir sobre eles.

1. Quando homens e mulheres desenvolvem atividades que possibilitam não apenas o bem-estar individual como também colaboram com o seu entorno, pode-se dizer que se tornaram empreendedores? Por quê? E de qual tipo de empreendedorismo estamos falando?
2. Leia o seguinte fragmento

### Texto 1:

*Zica Assis, co-fundadora e sócia do Instituto Beleza Natural. Dona de um modelo de negócio sustentável e escalável, ajudou a transformar o Instituto na maior rede brasileira especializada em cabelos crespos, cacheados e ondulados do Brasil: são mais de 1,7 mil funcionários e um faturamento de R\$ 250 milhões.*

Na linguagem do universo da inovação, podemos considerar que a Zica promoveu mudanças disruptivas na forma de fazer beleza para crespas e cacheadas brasileiras e, por meio do seu negócio, agregou valor para a economia e sua comunidade, uma vez que emprega majoritariamente mulheres negras periféricas. Os anos que se seguiram foram de muito trabalho. Hoje são mais de 25 institutos de beleza, com mais de 50 cremes de tratamento para ajudar mulheres a viverem seus dias com mais autoestima e cachos soltos (**Fonte:** Sobre o Empreendedor Heloísa Zica Assis. **Endeavor**. Disponível em: <https://endeavor.org.br/empreendedor/heloisa-zica-assis/>)

O texto 1 busca exaltar as principais características em cases de afroempreendedorismo feminino. A partir do exposto, entreviste 3 (três) mulheres negras de sua convivência e procure identificar como elas se destacam ao transformar a sua vida e a de outros sujeitos sociais.

**Entrevista 01**

**Entrevista 02**

**Entrevista 03**

# Vividir entre um atlântico e outro: reconhecimento e o amor à negritude a partir da leitura da obra *Um defeito de cor*

Thatianny Alves de Lima Silva

## As leituras e os afetos: palavras em tons introdutórios

Começo aqui a contar o que fez reunir tantas pessoas, bem como surgiu tal ponto de encontro. A partir de uma iniciativa da professora Jaqueline Coêlho, do Instituto Federal de Brasília – Campus São Sebastião –, e duas estudantes do mesmo instituto, Letícia Ferreira e Ingrid Costa, nasceu o curso de extensão. Intitulado *Grupo de Leituras Negras*, foi constituído por encontros virtuais com participantes de diferentes lugares, diferentes histórias e atuações profissionais. Tais momentos eram ainda transmitidos via YouTube, alcançando um grande público. Eram realizadas leituras e diálogos a respeito do livro *Um defeito de cor*, escrito por Ana Maria Gonçalves (2019), recontando o processo de escravização a partir da voz da narradora – Kehinde –, uma criança negra que foi sequestrada e trazida à força para o Brasil junto com sua irmã gêmea Taiwo e sua avó. História repleta de movimentos, dores, mortes, lutos, construções de vínculos em solo brasileiro, entre tantos outros elementos que, ao tempo que pareciam retratar a história de séculos passados, pareciam ainda estar falando do hoje.

Entre tantas imagens construídas pelo livro, uma em especial chama a atenção, a metáfora do rio que atravessa vários momentos da história e das relações: um rio que era o sangue de seu irmão e de sua mãe após serem violentados e mortos por guerreiros do Rei Adandozan; um oceano que estabelece os limites geográficos entre o continente africano e o Brasil; um rio que marca aspectos de viver entre um Atlântico e outro, suas especificidades e similaridades. Rios de histórias que foram desaguadas em encontros virtuais, sobre as individualidades de quem ali estava. Rios, mares que guardam tantas histórias e aqui aparecem como metáfora para pensar o trânsito entre continentes e histórias. Desta maneira, elementos não só como o rio e a serpente retratados no livro, e destacados nos encontros virtuais do grupo, são considerados para pensar a respeito da conexão com a ancestralidade; do reconhecimento da negritude e da autodefinição; da importância da coletividade e do afeto; por fim, de formações de comunidades pedagógicas, tal qual se mostrou o Grupo<sup>1</sup>. Instigadas pela canção *Vividir*, interpretada por Rico Dalasam, canção especialmente retratada em alguns dos encontros virtuais, estabelece-se aqui um movimento entre os elementos acima destacados (rio e serpente), a canção e relatos dos/das participantes do *Grupo de Leituras Negras*.

Considerando a importância do encontro, mesmo virtual, sigo a partir das falas dos/as participantes que evidenciaram que o Grupo representou o encontro com a potência da coletividade, com o estabelecimento de espaços de acolhimento e afeto, com a persistente sensação de que esses lugares contribuem para ampliar o amor à negritude, à medida que é possível acessar diversas histórias. Este amor aqui retratado conflui com o que pensa bell hooks (2019) – uma estratégia política que possibilita a transformação dos contextos que vivemos. Para a autora (2000), o amor envolve cuidado, conhecimento, responsabilidade, respeito, confiança e compromisso. Nesse sentido, as experiências incitadas pela leitura e pelas falas dos/das participantes representam um lugar favorável para o estabelecimento de relações amorosas, compreendendo que este é um vetor de transformação social. Portanto, o objetivo desta escrita é relatar a potência do Grupo de Leituras Negras como uma comunidade pedagógica, contribuindo com reconhecimento e amor à negritude, considerando as falas dos/das participantes em

<sup>1</sup> A palavra Grupo, grafada com a primeira letra em maiúscula, será usada para referir-se ao Grupo de Leituras Negras.

## **“São tantos os pedaços soltos pelo mundo, juntos num abraço”<sup>2</sup>: em encontros com a ancestralidade e com a comunidade**

As concepções de comunidade e ancestralidade ocupam lugares basilares nas reflexões aqui escritas. Sem com isso ter a intenção de atribuir a essas palavras definições estáticas e enrijecidas, o caminho escolhido para tratar de tais concepções é a partir dos fragmentos do livro e dos relatos dos/as participantes do Grupo. Além disso, pretendo conectar tais elementos com formas de perceber o mundo numa perspectiva africana Congo-Angola, vivenciada em unidades territoriais tradicionais, também conhecidas como casas de candomblé (*nzo/inzo*), unida à perspectiva bakongo.

Para tal, remeto a uma das frases na canção *Vividir*, interpretada por Rico Dalasam, colocada na abertura deste subtítulo de modo a instigar evidências que unem os pedaços soltos pelo mundo, pedaços de histórias, histórias de tantas pessoas que passaram pelo Grupo enquanto cursistas. O abraço como conexão entre dois corpos, umbigos que se sobrepõem e trazem aí as histórias ancestrais de cada um/uma. Imagens de conexões entre vidas e ainda entre territórios, também possíveis a partir das águas que conectam costas litorâneas distintas – no continente africano e no Brasil. A metáfora do rio atravessa vários momentos da história: o rio de sangue dos/as ancestrais (mãe e irmão de Kehinde) que até pouco tempo conversavam sob o pé de iroco e foram surpreendidos pelos guerreiros do Rei Adandozan. “Eu me lembro que o riozinho de sangue que escorreu da boca de Kokumo<sup>3</sup> quase alcançou o tronco do iroco [...]. Foi então que vi Kokumo se levantar e começar a cantar e a correr em volta da minha mãe” (GONÇALVES, 2019, p. 22-23), disse Kehinde. Também disse que o riozinho de sua mãe correu lado a lado ao de Kukomo, juntando-se depois ao dele. É o rio que representa o sangue dos ancestrais, ou, ainda, o rio/oceano que estabelece os limites geográficos entre o continente africano e o Brasil, um rio que marca aspectos de viver entre um Atlântico e outro. Rio/oceano este que representa a conexão com o continente que nos é ancestral, a grande kalunga.

As concepções de kalunga são demasiadamente complexas, especialmente aqui destacando as conexões com cosmologias dos povos bakongo: “kalunga é uma palavra chave na religião congo. A palavra significa o oceano; também significa imensidão; significa também a energia maior que existe. É também a palavra que significa Deus” (FU-KIAU, 1997, s.p). É “a força ontológica primeira, kalunga, é o conjunto de criações que transbordou vazio [...] conjunto a partir do qual as coisas passaram a ser” (SANTANA 2019, p. 67). Pode ainda significar presença: “uma pessoa kongo diz kalunga, quando se quer dizer presente” (idem, p. 67-68). Compreendendo-a, assim, enquanto força ontológica, ao ponto que representa também o processo de criação dos sistemas humanos; isso dá-se em íntima relação com a comunidade:

Aqui se vê a retomada da experiência de coletividade em culturas negras: não há nada sem a comunidade, a qual é, em si, o princípio das interações; kalunga é comunidade. Diz uma sentença proverbial kongo que Nzambi um kanda kena: A Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente é na comunidade. Nzambi é também kalunga (...). Nzambi vem a significar acontecimentos, eventos naturais. Tais acontecimentos da natureza, identificamo-los com base numa vivência em comunidade (a incluir o que é e o que não é gente, vazio e preenchimento, sonho e realização) (SANTANA, 2019, p. 72-73).

<sup>2</sup> Os títulos das seções seguintes, a contar desta, são fragmentos da canção intitulada *Vividir*, interpretada por Rico Dalasam.

<sup>3</sup> Irmão mais velho de Kehinde e Taiwo.

Portanto, compreendendo a íntima relação entre o ser, a comunidade e kalunga, há que se considerar também a ancestralidade enquanto constituinte dos sistemas humanos. Há uma coexistência entre ancestrais e os seres que experienciam a vida nesta dimensão. Como relata Adilbênia Machado (2014, p. 57) “o corpo traz inscrito em si a ancestralidade, o princípio fundador, raiz sentimental, que recria, atualizando-se na universalidade a partir de um contexto, manifestando-se nos costumes e nas tradições”. O corpo, que é o ser em suas idiossincrasias, é ancestral, é ainda coletivo. Sobre isso, Eduardo Oliveira (2005) descreve o corpo enquanto algo mais que memória: é uma trajetória; um movimento de volta à anterioridade de modo a recriar enquanto se recupera.

Neste movimento de retorno à ancestralidade, ao tempo em que o ser segue recriando os espaços e corpos, retomamos uma imagem: a serpente enquanto símbolo que representa a conexão entre as dimensões ancestral e terrestre; a serpente que, a partir das cosmologias africanas aprendidas e vivenciadas nos candomblés, remete ao arco-íris conectando as diferentes dimensões. O movimento da serpente é ainda comparado ao arco-íris e à forma como conecta as diferentes dimensões: “Algumas pessoas acreditam que o arco-íris é uma serpente das profundezas que vai beber água no céu, mas a minha avó dizia que ele é Oxumaré, o que controla o bom tempo. Nos dias de sol, o orixá se transforma em arco-íris e sobe até o céu [...]” (GONÇALVES, 2019, p. 593).

Tal imagem – serpente – aparece em vários momentos ao longo do livro, bem como ao longo das discussões estabelecidas em grupo. Na história narrada em *Um defeito de cor*, Kehinde nasceu em Abomé, capital do reino de Daomé, lugar onde o rei construiu sua casa sobre as entranhas de Dan (vizinho do até então rei Abaka). Ao tempo que Dan também significa a serpente sagrada. Há um momento no livro em que cinco guerreiros do rei Adandozan anunciaram uma ameaça de feitiçaria assim que identificaram no tapete tecido pela avó de Kehinde a imagem 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 [...]” (GONÇALVES, 2019, p. 21-22). A imagem da serpente sagrada acompanha Kehinde em outras passagens.

Quando o navio tumbeiro chega até a ilha de Itaparica, Kehinde agradece aos espíritos dos pássaros e das cobras, os preferidos de sua avó. Kehinde vinculou o contato da cobra com Oxum, mostrando o ouro em pó escondido dentro da estátua do orixá. “Na hora eu soube que aquilo valia muito dinheiro e que era dele que eu deveria partir para realizar meus sonhos. O de liberdade e o sonho no qual era dito o nome do Francisco, que tinha acabado de se revelar” (GONÇALVES, 2019, p. 343-344). Essas passagens reforçam a percepção de forte vínculo entre as lembranças do passado, o que ocorre no presente e as possibilidades de caminhos futuros.

Eduardo D. Oliveira (2020 *apud* FERNANDES; OLIVEIRA; ARAÚJO, 2020) relata que a ancestralidade pode ser vista de modo a compreender o ser individualmente, ao tempo que também possibilita compreender coletivamente e em fluxo. Oliveira (2020 *apud* FERNANDES; OLIVEIRA; ARAÚJO, 2020, p. 15-16) retrata a ancestralidade enquanto “trajetória aberta, mas com certa direção. Aberta porque dialoga dentro dos contextos, com direção porque tem um vínculo neste caso com o continente africano e com a diáspora. A ancestralidade é a nossa identidade coletiva”.

O reconhecimento de si enquanto homem negro ou mulher negra, bem como o amor à negritude também podem vir por este caminho: o (re)conhecimento e o encontro com a ancestralidade. Encontro este que assume caráter muito singular por cada um/uma trazer em seu próprio corpo as trajetórias de quem os/as antecede. Perceber tais idiossincrasias é, ainda, identificar as diversidades de corpos e histórias; identificar a diversidade nas formas de perceber e estar no mundo. Entre suas aprendizagens, no início do livro, Kehinde disse: “comecei a aprender que um deus pode ser chamado por vários nomes. Para elas era Alá, mas para outros era Olorum, mas também poderia ser Deus ou Zambi, por exemplo” (GONÇALVES, 2019, p.45). Perceber-se na diversidade, reconhecendo a própria trajetória, o próprio caminho do corpo que é único e coletivo representa caminhos para formações de comunidades.

## “Um pedaço de colo, um gole de café [...] um pedaço de bolo, um desenho no prato”: o reconhecimento e o amor à negritude

Há na coletividade, no fortalecimento do grupo à medida que este tece redes afetivas, potências transformadoras. Um aconchego tal qual um pedaço de colo para acalantar o ser, como cita Dalasam em sua canção, pode ser percebido enquanto possibilidade de alimentar-se real e metaforicamente. Isso passa pelo ser, enquanto uno, bem como pela coletividade e suas multiplicidades. Audre Lorde (2019) destacou a necessidade de considerar as diferenças, seja em relação à raça, idade ou sexo. É a recusa em reconhecer a diferença uma das causas das distorções nos comportamentos dos sujeitos.

Reconhecer as diferenças é também perceber as similaridades e favorecer o agrupamento dos sujeitos a partir das suas respectivas identidades. Kehinde, juntamente com sua irmã Taiwo e sua avó, foi até Uidá após a avó decidir sair da antiga residência diante da morte da mãe e irmão de Kehinde e Taiwo. Ao chegarem a Uidá encontraram Titilayo e sua família. A avó de Kehinde foi comprar na barraca de Titilayo duas porções de inhame enrolados em folha de bananeira e salpicados com peixe seco, para alimentar as três que caminhavam bastante já há algum tempo. Neste momento foi estabelecida ali uma troca: as três recebiam lugar para ficar brevemente se pudessem olhar a barraca. Durante esse período, Kehinde relata as novas redes e vínculos estabelecidos a partir desta troca.

No dia em que nos mudamos para o cômodo, a Titilayo organizou uma grande festa, com tambor e gente para cantar [...]. Um homem alto e vestido com roupa de branco, que morava no cômodo à direita do nosso, segurou as mãos da minha avó e disse algo como ‘ó mãe abençoada que vem do norte como a lufada do vento que traz a fartura, que sejas duas vezes abençoada, mãe de mãe de ibêjis, que o fogo de Xangô queime as impurezas dos seus caminhos e que nunca lhe falte na mesa o óleo de palma e o sal, que dão tempero à vida, nem a doçura do mel e nem a pureza da água, nem a ti e nem aos seus’ [...] (GONÇALVES, 2019, p. 35).

Em relação aos vínculos e às formações familiares, durante um dos encontros do Grupo, Bruna Ferreira<sup>4</sup> falou sobre a construção das relações afetivas como elemento ainda desafiador, sendo necessário sair da concepção de que alguém é ou não merecedor de amor e considerar o amor e o afeto enquanto possíveis a todos/as. Também falou Jaqueline Coêlho<sup>5</sup> que havia ali o estabelecimento de uma família maior, para além da família nuclear estabelecida por consanguinidade – no livro e no Grupo. Titilayo e sua família, juntamente com Kehinde, sua irmã gêmea e sua avó, estreitavam os laços. Para Oyèrònké Oyéwùmí (2000) os arranjos sociais africanos, incluindo os arranjos familiares, são pouco compreendidos. Ainda para a autora,

[...] em todos os arranjos familiares africanos, o laço mais importante está dentro do fluxo da família da mãe, quaisquer que sejam as normas de residência no casamento [...] arranjo familiar africano, onde há muitas mães, muitos pais, muitos ‘maridos’ de ambos os sexos. (OYÉWÙMÍ, 2020, p. 5)

As famílias estendidas assumem ainda, em contexto brasileiro, extrema relevância. Esta é uma

<sup>4</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo VI. 1h10 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXAG-6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

<sup>5</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo VI. 47min15seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXA-G6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

prática das famílias pobres e negras, como disse a senhora Arany Santana<sup>6</sup>, presente em um dos encontros do Grupo como convidada: “nossa origem é da coletividade, do afeto, da partilha”. Heitor Pereira<sup>7</sup> relatou que compreende o amor enquanto uma partilha e presença nas lutas pelas bandeiras que são importantes para o parceiro/a parceira. Essa parceria, esse amor, a parceria na luta por uma causa, pode ainda vir inclusa em movimentos sociais, artísticos, culturais. Como disse a sra. Arany: “meu porto seguro passa pela história do Ilê Aiyê<sup>8</sup>”. Sobre o amor enquanto prática de liberdade, bell hooks (2006) considerou que sem o amor, os esforços contra a comunidade mundial da opressão e da exploração estão fadados ao fracasso. Portanto, a partir da autora, considera-se necessária uma ética do amor para realizar mudanças, para lutar contra o racismo e outros sistemas de opressão. O amor é percebido como uma mistura entre cuidado, compromisso, conhecimento, responsabilidade, respeito e confiança (HOOKS, 2003). Todos esses elementos, ao constituir o amor, corroboram com uma atuação para a liberdade de um/a e de todos/as.

No encontro com sra. Arany Santana, em canto do Ilê, abriu-se o momento de conversa com o Grupo dizendo: “Quem sou eu? Eu vou lhe dizer: sou do Curuzu, tenho os pés no chão sou Ilê Aiyê”<sup>10</sup>, o Orgulho de Ser Negro que é de um eu, mas construído também de modo relacional a partir desta coletividade. O amor à negritude enquanto resistência política transforma as maneiras de perceber e ser, disse bell hooks (2019), criando as condições necessárias para lutar contra as forças de dominação e morte que atravessam violentamente as vidas negras. Ainda para hooks (2006), a educação para consciência crítica pode colaborar com a construção de práticas de amar, sendo uma importante via de luta para a transformação. Percebe-se nos diálogos entre sra. Arany, Bruna Ferreira, Jaqueline Coêlho e Heitor Pereira a importância das famílias estendidas enquanto constitutivas das famílias negras, a importância dos espaços de movimentos sociais, artísticos e culturais na consolidação de lugares para reconhecer-se, para saber quem és, bem como para amar.

É neste amor, enquanto estratégia política, nesse movimento de reafirmação de vínculo e reconhecimento de si enquanto negro/negra, que gostaria de destacar que, para Kehinde em 1830, a libertação já era coletiva. Isso é especialmente evidenciando quando ela tem ciência dos planos de Francisco e Raimundo para retornar ao continente africano:

O Sebastião tinha dito também que de nada adiantavam atitudes isoladas como as que os dois estavam pensando em tomar, e que se quisessem mesmo voltar a ser donos de suas vidas, desistissem de tudo aquilo e fossem com ele a um lugar que costumava frequentar. [...] quando foram [...] a uma casa onde moravam apenas pretos, forros ou escravos que tinham obtido de seus donos a licença para trabalhar no que bem quisessem. Eu quis saber mais sobre aquilo [...]. Todas as pessoas que participavam da reunião levavam a sério o problema dos escravos em geral, e pensavam não apenas em conseguir a própria liberdade, mas a de todos, sabendo que mais valia a inteligência do que a força. Mesmo porque inteligência era algo que os senhores de escravos não imaginavam que fôssemos capazes de possuir. [...] Todos contribuía para um fundo de reserva [...]. O dinheiro arrecadado beneficiava todo mundo; [...] Fiquei maravilhada com aquela ideia e querendo saber como eu também podia participar [...] (GONÇALVES, 2019, p. 238-239).

---

<sup>6</sup> Ibidem. 1h19min01seg.

<sup>7</sup> Ibidem. 1h25min56seg.

<sup>8</sup> Primeiro bloco afro criado no Brasil em 1º de novembro de 1974, representando um marco na luta contra o racismo na autoafirmação da pessoa negra, bem como na construção de representações positivas considerando a identidade negra (RIBEIRO, 2021).

<sup>9</sup> Ibidem. 1h15min17seg.

<sup>10</sup> Ibidem. 5min55seg.

Neste trecho ainda é falado sobre um rapaz, *dito mulato claro*, bacharel em direito que auxiliava na obtenção das cartas de alforrias. A luta de pretos/as e pardos/as, as invisibilizações de povos indígenas que não estão em seus territórios de origem; destaco que estes elementos foram pontos que também ecoaram ao longo de alguns encontros e ecoaram aqui em mim. Bruna Ferreira relatou:

Entre pretos e pardos o que nos iguala é a falta de autonomia. A gente pode conseguir certo tipo de alívio dos castigos [...], mas a gente nunca é protagonista. [...] independente de quais confortos e quais regalias a gente tem. Esses confortos eventuais não podem nos pegar e nos tirar da meta que é, em última instância, essa busca por autonomia e liberdade.<sup>11</sup>

Perceber a si e definir-se para que outros não o façam por nós. Audre Lorde (2009, p. 156-157), poeticamente disse “Sei, porém, que se eu, Audre Lorde, não me definir, o mundo exterior certamente o fará e [...] provavelmente definirá cada um de nós em nosso detrimento, individualmente ou em grupos”<sup>12</sup>. Retomando o que disse Bruna Ferreira sobre a importância de perceber a si e entender o que nos conecta, contribuindo assim para a luta em prol da autonomia e liberdade, ressalta-se o caráter coletivo desta luta. Entretanto, parece que há disputas relacionadas exclusivamente com a dimensão do eu, gerando uma hierarquização de sofrimentos, sem com isso ouvir verdadeiramente o outro. Dandara Baçã retratou que “é uma disputa para saber quem sofreu mais e não uma compaixão de verdade para aquilo que a gente está sentindo”. Para Audre Lorde (2019), a opressão é tão americana como uma torta de maçã, de modo que os oprimidos, por vezes, brigam por uma parte pequena da torta enquanto os opressores não se responsabilizam pelos seus atos, mantendo a opressão. Deste modo, acredito que é importante estar em grupo. Como disse Jaqueline Coêlho, há nisso um fortalecimento: “[...] às vezes a gente precisa ter algumas pessoas ao nosso lado nos apoiando para que a gente consiga trilhar o caminho de forma mais fortalecida.”<sup>13</sup>.

## **Construindo coletivamente comunidades pedagógicas: a experiência do Grupo de Leituras Negras**

Antes mesmo de falar da dimensão coletiva, escolho falar do ser no corpo. Sendo este constituído dentro da comunidade e por ela moldada, há uma conexão e interdependência entre um e outro. Considerando o corpo “o fio que tece a cultura, o conhecimento, as experiências, as relações e esse corpo é tecido pela ancestralidade, esta que é reconhecimento, é esse encontro com outro indivíduo, comunidade, com as ‘coisas do mundo’, além do passado, presente e futuro” (MACHADO, 2014, p. 56). Para Wanderson Flor do Nascimento (2018), o corpo nas cosmovisões africanas é plural e complexo, por se conectar à ampla comunidade que é formada por pessoas, mortos, orixás, voduns ou inquices e por quem ainda nascerá. Dito isso, gostaria de retomar a metáfora do rio, que sendo água corrente abriga em si uma multiplicidade de formas de ser (água de chuva, rio, mar, água em lama) e formas de viver. O sedimento que existe no fundo do rio também carrega consigo vidas das mais diversas, memórias de quem já por ali nadou à medida que se envolve em areia e sedimento. É no rio que também se acumula a água da chuva, conectando céus e terras. Este rio alimenta e contribui para o crescimento das populações que o cercam. Rio também compõe a comunidade, também a favorece.

<sup>11</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo IV. 1h05min05seg. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=r-SKk3ljZtLU&list=PL\\_oCE450MW3T3AbX\\_9YbFIGakHeeRKZb0&index=15](https://www.youtube.com/watch?v=r-SKk3ljZtLU&list=PL_oCE450MW3T3AbX_9YbFIGakHeeRKZb0&index=15)>. Acesso em: 1 jul. 2020.

<sup>12</sup> “I know however, that if I, Audre Lorde, do not define myself, the outer world certainly will, and (...) probably will define each one of us to our detriment, singly or in groups.”

<sup>13</sup> Ibidem. 7min36seg.

Adilbênia Machado (2014) disse que nossos corpos só são possíveis de existir em comunidade.

A construção de comunidades pedagógicas torna indispensável a presença do amor. A disposição mútua para ouvir, argumentar, discordar e construir paz é o reflexo do comprometimento coletivo com o aprendizado. Ao tempo que é possível pensar inicialmente em comunidades pedagógicas dentro dos espaços de educação formal, bell hooks (2021) relembra que a família é a base do treinamento para as vivências em comunidade, como também é o primeiro lugar possível de construir significados sobre educação. Quanto ao primeiro ponto – família enquanto base de treinamento para as vivências em comunidades – é importante ressaltar que nas cosmopercepções africanas e afro-brasileiras a ideia de família ultrapassa os limites da consanguinidade. Sobonfu Somé (2003) retrata que, em sua experiência enquanto criança em Burkina Fasso, a família extensa e seus lugares de cuidados maternos e paternos eram exercidos por diferentes pessoas, não apenas por quem gestou biologicamente. Enfatizo que, em diversos momentos, ao longo dos encontros do Grupo, foi ressaltado o quão familiar eram os encontros e as presenças.

Quanto ao outro aspecto destacado anteriormente, de que as famílias representam o primeiro lugar para construir significados sobre educação, incluo pensar a formação do ser. Compreendo o ser aqui em sua integralidade ou, ainda, numa perspectiva holística, tal qual bell hooks (2013) retrata em suas produções. A dimensão da educação formal, nesta perspectiva, compreende a relevância de corpo, mente e espírito, buscando o conhecimento dos livros e, ainda, o conhecimento em relação a como viver no mundo (HOOKS, 2013). Aqui, pensemos no ambiente educativo, no ensino superior com suas diferentes estratégias de contribuir com a formação do ser.

É através do amor que é possível a movimentação para longe da dominação em todas as suas formas. Para bell hooks este é o cerne da questão. Para a autora, sendo a família a base de treinamento para a vida em comunidade, este é o lugar em que nos é dada pela primeira vez a noção sobre o significado e a importância da educação (HOOKS, 2021). Em comentários realizados por Jaqueline Coêlho sobre o capítulo V, é retratada a relação entre escola, conquistas financeiras e relações familiares:

Também é uma porta de quebra desse sistema oferecer educação para essas crianças, de ampliação [...]. Tem uma passagem aqui que Kehinde relata que é muito difícil inclusive convencer a mãe dessas crianças da necessidade dessas crianças irem para a escola porque muitas vezes essas mães não conseguiam entender. Até hoje a gente vê isso [...]. Quando é que a gente consegue ter acesso à educação, como esse aqui que a gente está vivendo agora, que também é um espaço de educação. [...] Quando que a educação para de ser uma obrigação, ou ainda que seja uma obrigação, ela nos dá um outro aspecto que é ampliar nossa visão de mundo e não só aquela questão de conseguir um canudo para melhorar de vida financeiramente<sup>14</sup>?

Portanto, reitero aqui a relevância de construir espaços que possibilitem outras formas de estar nos contextos de educação formal, ampliando as concepções de mundo e permitindo diversas formas de aprendizagem, inclusive as aprendizagens relativas à consolidação da comunidade. Existe uma relação entre viver em comunidade com toda a vida e ser guiado por amor, “(...) aprender a viver em comunidade precisa ser uma prática central para todos nós que desejamos a espiritualidade na educação” (HOOKS, 2021, p. 246). A certeza da centralidade do afeto e do amor foi um elemento ressaltado nas falas ao longo dos encontros. Bruna Ferreira relata:

---

<sup>14</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo V. 18min20seg. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=d\\_hL83226a4&t=16s](https://www.youtube.com/watch?v=d_hL83226a4&t=16s)>. Acesso em: 6 ago. 2020.

Eu acho que a gente tem falado muito aqui de afetividade, dos nossos afetos e dessa busca por cura [...] porque eu acho que todas nós, hoje como pessoas que tiveram acesso à educação, pessoas que leem, enfim pessoas que estão nas universidades ou nos IFs, pessoas que têm uma perspectiva de emprego, conseguiram conhecer ou superar algumas barreiras que o racismo impôs [...] mas a construção da afetividade, da construção da relação afetiva, ainda é um campo que por mais que a gente tenha casa, comida, escola, educação, ainda precisa trabalhar e estar nesse momento de procurar essa cura. Inclusive esse momento, esse encontro tem sido terapêutico de diversas formas.<sup>15</sup>

Pensar o afeto, o amor e propor lugares dentro das instituições para refletir elementos do cotidiano que atravessam o corpo negro, sobre o próprio corpo (individual e coletivo) é uma das estratégias de resistência. Como descreveu Rita de Cássia Hipólito sobre os encontros: “Acho que foi um momento bacana da gente rever e reafirmar nossas identidades”<sup>16</sup>. Sobre consolidar comunidades e interferir nas estruturas sociais postas de formas distintas, um dos participantes do grupo, Vinícius Dias (Mutalekongo) relata:

O povo negro é um povo muito inteligente, a gente é muito bonito, muito sábio e sabe dialogar muito bem com diversas instâncias. A gente entra na universidade, espaço super branco que nos avilta, mas a gente vai conversar no jogo da academia e vai tentar hackear o sistema por dentro. Acho que é um pouco disso que esse grupo aqui está fazendo, né?<sup>17</sup>

Entrar nesses espaços institucionais majoritariamente brancos e *hackear* esses espaços, como disse Mutalekongo, é importante para que possamos transformar tais espaços com nossas percepções e modos de viver. Sobre a alfabetização de pessoas pobres e a importância de realizar com alegria processos educativos, a senhora Arany Santana relembra cenas de sua história e, em momento posterior, compara com o que é realizado no Grupo:

A educação para proporcionar aos adultos, aos desassistidos começa lá atrás: Amargosa, anos 60. Eu tinha 9 anos de idade e existiu um programa de alfabetização, segundas, quartas e sextas na minha casa. Um programa super interessante de alfabetização das pessoas pobres, analfabetas da zona rural da periferia. Minha irmã era professora. Eram aulas maravilhosas que eu participava porque se falava da história, do dia a dia de cada um, se cantava, se contava casos e ao mesmo tempo se aprendia a ler e escrever na maior tranquilidade, na maior festa, na maior alegria do mundo. Eu não perdia uma aula dessas.<sup>18</sup>

A relação com o cotidiano, o cantar e sempre referir-se à música ou outras formas de encantamento pelas palavras e o alegrar-se com os encontros foram elementos presentes. Tão presentes

---

<sup>15</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo VI. 1h09min39seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXAG6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

<sup>16</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo X. 1h28min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EPDP5PIbZ3o>>. Acesso em: out. 2020.

<sup>17</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo V. 1h11min43seg. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=d\\_hL83226a4&t=16s](https://www.youtube.com/watch?v=d_hL83226a4&t=16s)>. Acesso em: 6 ago. 2020.

<sup>18</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um Defeito de Cor” – Capítulo VI. 56min50seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXAG6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

que no último encontro a abertura foi realizada a partir da música “Mãe”, do Emicida. Nesse contexto, Jaqueline Coêlho<sup>19</sup> descreve o provérbio que abre o último capítulo do livro: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje”. Em relação aos começos, términos e encontros, ela fala:

Este livro que nos acompanhou durante 5 meses, foram 20 encontros muito intensos, muito profundos, em que a gente se reconheceu, a gente pôde atravessar lugares diferentes [...] acompanhados pela nossa querida Kehinde. [...] A gente construiu uma relação muito forte. [...] Eu não sei se a pandemia contribuiu para que essa força nos preenchesse ou se realmente a gente, por si só já fez essa grandiosidade. [...] Nesse último capítulo, iniciado com esse provérbio que é muito forte [...] fiquei bastante reflexiva ao pensar nesse provérbio, pela força de Exu que é trazido no último capítulo do livro e não no primeiro como geralmente a gente espera né? [...] Há uma força nisso [...] e fiquei pensando na leitura que a gente está fazendo: como é que essa leitura que a gente está fazendo hoje, essa leitura do livro e a leitura das nossas próprias histórias, não alteram de alguma forma o nosso passado? Por esse provérbio eu tenho a sensação de que é sim possível modificar o passado. A gente sempre pensa no futuro ou será que é possível prever ou modificar o futuro, mas agora a gente pensa [...] em uma maneira de modificar o passado. Para mim isso foi muito importante porque foi um processo de cura também, de olhar para feridas anteriores e poder cuidar delas [...] e pensar nas pedras que a gente pode estar lançando hoje.

É possível perceber e sentir no próprio corpo a potência que há ao atuar na educação a partir também da dimensão espiritual, entendendo o ser em sua integralidade. Para a construção da comunidade de aprendizagem, o amor gerado em um ser pode irradiar e tocar as pessoas, conectando-as com o censo de alteridade (HOOKS, 2021). Amor este que conecta a comunidade como um todo, seres viventes nesta dimensão, quem estar por vir e nossos ancestrais. Com isso, “[...] podemos entender a ancestralidade como a história da comunidade, que nos conforma não apenas através da doação do material biológico, mas também de seus projetos, seus erros, acertos, expectativas” (NASCIMENTO, 2018, p. 591-592). Assim se configurou o Grupo de Leituras Negras: uma comunidade de aprendizagem que conectou quem está aqui, nesta dimensão, às histórias e ancestrais, assim como os projetos do porvir. Conectou, ainda, as diferentes margens continentais separadas pelo Atlântico. Luiza Sousa, ao relembrar uma das cenas no último capítulo do livro, relata:

É muito simbólico o fato dela ainda estar no navio, pensando enquanto ela esteve nessa travessia e o quanto essa travessia nunca deixou de acontecer. Ela [Kehinde] sempre se sentiu numa eterna travessia de lá pra cá e daqui pra lá porque quando ela estava aqui ela sempre se ligava à África e quando ela estava lá ela sempre se ligava ao Brasil. Essa conexão nunca teve fim e acho que [...] nunca vai ter fim mesmo. Por mais que a gente esteja aqui, a gente é esse ato de atravessar pela [...] travessia que nossos ancestrais fizeram e que a gente continua fazendo.<sup>20</sup>

Desta maneira, este Grupo percebeu as aprendizagens e potências da coletividade, bem como acredita na importância de seguir atravessando rios e mares, conectando as margens distinta entre Áfricas e Brasis, entre essa dimensão e tantas outras, entre nossas histórias e as de nossos ances-

<sup>19</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um defeito de cor” – Capítulo X. 13min50seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EP-Dp5PIbZ3o>>. Acesso em: out. 2020.

<sup>20</sup> Grupo de Leituras Negras: “Um defeito de cor” – Capítulo X. 1h02min50seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EP-Dp5PIbZ3o>>. Acesso em: out. 2020.

## “E a gente vive de partir sem despedir entre um Atlântico e outro, um cântico e outro”: considerações sobre o vivido.

Enquanto consideração, breve e repleta de emoção, destaco a fala gentil e carinhosa da sra. Arany Santana ao encerrar sua participação no encontro virtual, que sintetiza toda a intenção das escritas aqui colocadas:

O que estão fazendo é para além de leitura e troca. É momento de reflexão profunda, de encontro, reinventando uma família para além da consanguinidade. Um novo formato de trocar afetos, de convivências, de resgate, de memória. Na verdade, vocês estão construindo história: a história de cada um, de mãos dadas, em um momento tão difícil, mas vocês estão se fortalecendo.<sup>21</sup>

Desta maneira, as reflexões e posicionamentos, brevemente declarados aqui, chegam ao improvável fim. Faço isso destacando os agradecimentos à Jaqueline Coêlho, por insistir numa atuação profissional tão amorosa e engajada; ao Tiganá Santana por todo o envolvimento e acompanhamento, com suas discretas e, ainda assim, marcantes participações; às/aos cursistas e ouvintes que de formas diversas incitaram tantas reflexões e sentimentos. Que a terra sagrada nos seja força e possibilidade de passo firme em sincronicidade com a ancestralidade; que as águas – em rios, mares, chuvas e em nossos corpos – sejam ainda a nossa persistente conexão com a consciência criadora.

## REFERÊNCIAS

FERNANDES, Alexandre de; OLIVEIRA, Adson Rodrigues de; ARAÚJO, Serinaldo Oliveira. Corpo, poética e ancestralidade: uma entrevista com Eduardo Oliveira. **ODEERE**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, ano 2020, v. 5, n. 9, jan-jun, 2020.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. Palestra do Dr. Fu-Kiau. Salvador. 1997. Disponível em: <<http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-fu-kiau-salvador1997.html>>. Acesso em: 19 set. 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GRUPO de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo IV. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=rSKk3ljZtLU&list=PL\\_oCE450MW3T3AbX\\_9YbFIGakHeeRKZb0&index=15](https://www.youtube.com/watch?v=rSKk3ljZtLU&list=PL_oCE450MW3T3AbX_9YbFIGakHeeRKZb0&index=15)>. Acesso em: 1 jul. 2020.

GRUPO de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo V. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=d\\_hL83226a4&t=14s](https://www.youtube.com/watch?v=d_hL83226a4&t=14s)>. Acesso em: 15 jul. 2020.

GRUPO de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo VI. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXAG6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

---

<sup>21</sup> Grupo de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo VI. 1h28min46seg. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXAG6q0rgy8>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

GRUPO de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo VII. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nFM4CHdhIRY>>. Acesso em 12 ago. 2020.

GRUPO de Leituras Negras: "Um Defeito de Cor" – Capítulo X. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EPDp5PIbZ3o>>. Acesso em 07 out. 2020.

HOOKS, bell. **Ensinando a comunidade**: uma pedagogia engajada. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

HOOKS, bell. Amando a negritude como resistência política. Em: **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. Pedagogia Engajada. Em: HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. Love as the practice of freedom. In: **Outlaw Culture**. Resisting Representations. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243-250. Tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento.

HOOKS, bell. Heart to heart: teaching with love. In: HOOKS, bell. **Teaching community**: a pedagogy of hope. New York: Routledge, 2003, p. 127-137. Tradução para uso didático por Vinícius da Silva. Disponível em: <<https://oquartodehooks.wordpress.com/2019/02/10/de-coracao-para-coracao-ensinando-com-amor/>>. Acesso em: 1 maio 2020.

HOOKS, bell. Clareza: dê palavras de amor. Em: HOOKS, bell. **All about love**: new visions. New York: Harper, 2000. Disponível em: <<https://medium.com/enugbarijo/clareza-d%C3%AA-palavras-de-amor-por-bell-hooks-1e1931823100>>. Acesso em: 21 set. 2020.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença. Em: **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019. Traduzido por Stephanie Borges.

LORDE, Audre. Self-definition and my poetry. In: BYRD, Rudolph; COLE, Johnnetta Betsch; GUY-SHEFTALL, Beverly (Ed.). **I am your sister**: collected and unpublished writings of AudreLorde. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 156-157.

MACHADO, Aldibênia Freire. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, jul-dez 2014, p. 51-64.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. XIII, 2016, p. 153-170.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. Em: RODRIGUES, Allan de Carvalho; BERLE, Simone; KOHAN, Walter Omar (Orgs). **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. 1 ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2018.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. UFCE.2005

OYÈWÚMI, Oyèrónké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, v. 25, n. 4, **Feminisms at a Millennium** (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

RIBEIRO, Dindara. **Há 47 anos nascia o mais belo dos belos**: o bloco Ilê Aiyê. 2021. Disponível em: <<https://almapreta.com/sessao/cultura/ha-47-anos-nascia-o-mais-belo-dos-belos-o-bloco-ile-aiye>>. Acesso em: 26 abr. 2022.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 39, n. especial, p. 65-77, set-dez 2019.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Trad. Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

VIVIDIR. Intérprete: Rico Dalasam. Compositores: Rico Dalasam; Roberto Coelho; Dinho Souza. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WSj35bfynTQ>>. Acesso em: 13 ago. 2020.

## Propostas didáticas

“Pro coração não dividir, entre um atlântico e outro”: o corpo e a negritude

**Tema:** Corpo e identidade étnico-racial

**Componentes curriculares:** Ciências Naturais

**Público-alvo:** 8º ano do ensino fundamental

**Objetivos:** Identificar as concepções prévias acerca do tema corpo humano. Compreender o corpo para além da perspectiva biológica. Identificar aspectos históricos que interferiram e interferem nas construções das subjetividades sobre ser negro.

**Duração:** 4 aulas com 50 minutos cada.

### Descrição da aula:

#### 1ª aula

Será iniciada com a seguinte sequência de questionamentos:

“O que faz de um corpo um corpo?”.

“O que faz do corpo humano algo dotado de humanidade?”

“O que existe no corpo?”

Registrar as respostas dos/as estudantes em quadro de modo a separar as respostas dadas para cada pergunta. (Lembrete: as respostas registradas serão recuperadas na 2ª aula).

Com isso, trazer algumas concepções sobre corpo a partir das ciências em seu período moderno (química e biologia), bem como o conceito de especiação e os níveis de organização taxonômica propostos por Lineau. Estabelecer relações com as falas e as concepções científicas evidenciadas juntamente com os estudantes.

#### 2ª aula

Durante a aula, transmitir o videoclipe da canção Vividir integralmente (<https://www.youtube.com/watch?v=qdq1CeTzFW4>) e retomar as perguntas feitas na primeira aula, tentando buscar no grupo se os/as estudantes têm interesse em alterar alguma colocação.

Em grupo, os estudantes realizarão sequência de atividades:

1ª rodada: Conversa na qual os estudantes compartilham suas impressões sobre o videoclipe.

2ª rodada: Em seguida, cada grupo formado irá criar uma história relacionada a cena/imagem que mais lhe chamou atenção no vídeo, de modo que deverão incluir outras pessoas. Os únicos critérios para criação da cena são:

1. quem estiver na imagem deverá aparecer;
2. é necessário ter outras pessoas;
3. é necessário que as pessoas sejam diversas.

3ª rodada: Os grupos deverão escrever ou representar na cartolina a história criada.

4ª rodada: O grupo percorrerá as demais histórias buscando compreender as narrativas criadas.

5ª rodada: Os grupos irão apresentar as histórias colocadas ao grande grupo.

Na sequência, o/a docente poderá retornar às perguntas iniciais sobre corpos e corpos humanos. Questionar quanto ao que garante humanidade ao corpo e se essas garantias são suficientes para que todos/as tenham as mesmas possibilidades de vida neste corpo. Com isso espera-se ampliar a concepção de corpo, diferenciando-a do conceito frequentemente apresentado nas ciências naturais: corpo humano enquanto conjunto de células organizadas por ordem de complexidade em tecidos, órgãos e sistemas. Assim, buscar-se-á o entendimento de que corpos são também formados e reformulados a partir dos contextos sociais em que estão inseridos.

### **3ª aula**

Já nesta aula serão distribuídos ao longo da sala 10 fragmentos com sentenças distintas do texto selecionado (MUNANGA, 2003). A seleção dos fragmentos ficará a critério do/a docente que estiver à frente da aula, considerando os aspectos que gostaria de enfatizar. Cada fragmento está enumerado, assim como todos/as os estudantes portarão pequenas fichas com a numeração entre 1-10, de modo que haja até 4 estudantes para cada fragmento. Tais grupos terão 15 minutos para leitura do fragmento e realização de debate entre eles. Irão, em seguida, escolher um/a orador/a que irá sintetizar em 2 minutos os debates realizados.

Por fim, nesta aula, estabelecer debate coletivo a respeito do que trata o texto escrito por Kabengele Munanga e as correlações com as aulas anteriores. É importante aqui destacar o papel da ciência nos processos de legitimar e perpetuar o racismo, evidenciando os impactos na contemporaneidade. Desta maneira acredita-se ser possível desconstruir a concepção de que “somos todos seres humanos” enquanto argumento para deslegitimar o racismo. A partir do conceito de especiação, entender as limitações do argumento estritamente biológico e compreender os aspectos históricos e sociais. Em outras palavras, salientar as contribuições relativas à concepção de que o corpo está além dos aspectos fenotípicos, exigindo assim que todos/as pensem nos atravessamentos e identidades de um corpo.

### **4ª aula**

Durante a última aula desta sequência didática, a turma deverá lembrar as histórias descritas em aulas anteriores e escolher um/a personagem que irá conversar com um cientista que acredita na hierarquização racial e a subjulgação dos povos negros. Neste diálogo, o/a docente deve atentar-se com a criação de argumentos de ambas as partes, o tempo de fala e o efetivo diálogo de modo a repensar a estrutura da ciência e o seu papel na luta pela justiça social.

**Avaliação:**

Podem ser consideradas para o processo avaliativo as seguintes estratégias

Elaboração da história ficcional.

Apresentação da história ficcional.

Ampliação do conceito sobre corpo a partir dos registros em quadro e das falas dos/as estudantes.

Leitura dos fragmentos do texto.

## REFERÊNCIAS

MUNANGA, Kabengele, **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, PENESB/RJ, 2003. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wpcontent/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidadee-etnia.pdf>> Acesso em 23 jun. 2020.

VIVIDIR. Intérprete: Rico Dalasam. Compositores: Rico Dalasam; Roberto Coelho; Dinho Souza. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qdq1CeTzFW4>>. Acesso em: 13 ago. 2020.

## Como cartografar um corpo ou inventar um nome

*rnld Nogueira*



Figura 1: Eu não sei o que eu vejo, eu não sei o que eu quero ver. Desconforto-investigação, 2018, autoria própria.

## Um convite

Meu corpo não é branco. Não sou homem como quiseram. Não sou mulher como já apontaram. Por muitas vezes me vejo em margens, não sei como fui parar lá. (...) Eu queria me ver.

É assim que se inicia um dos meus diários, de criação ou mesmo cotidianos, nos quais tenho registrado um processo que em algum momento de sua feitura passei a chamar de cartografia do corpo, ou propor como uma pergunta: como cartografar um corpo?

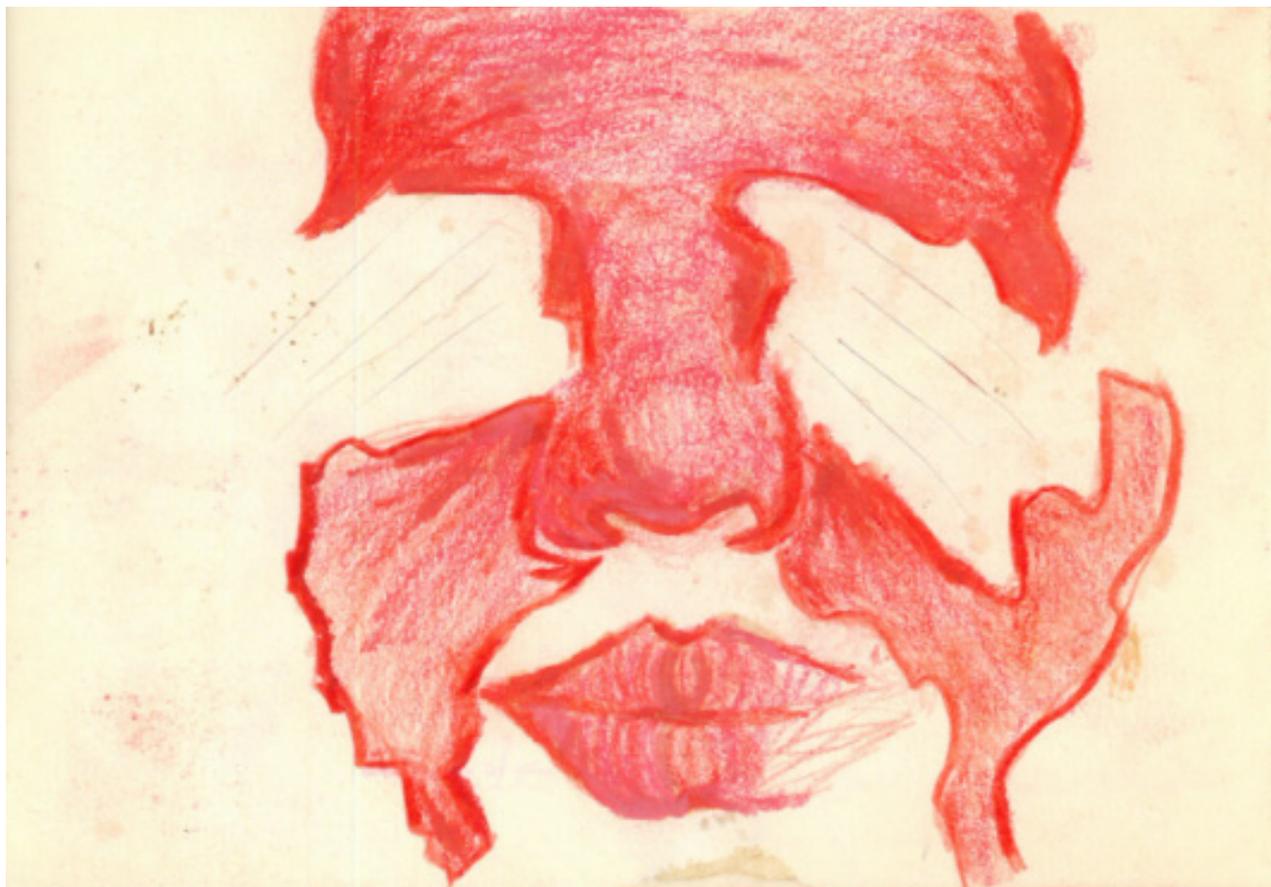


Figura 2: (Excerto de) Um caderno vermelho. Livro de artista, 2018, autoria própria.

Na pergunta, a possibilidade de escrita, e nos exercícios deste processo, as tentativas de corporificar em linguagem isso que se podia escrever. Este é mais um exercício, assim como foram estes diários, desenvolvidos no período de 2018 a 2019, e os trabalhos *Como experimentar o vermelho-resto*; *Como cartografar um corpo*; *Exercício para encontrar um corpo meu*; Exercício para criar um corpo meu aos quais aqueles dizem respeito. Posiciono tanto os diários como os trabalhos como exercícios por pensar este fazer de forma mais expandida e continuada: compondo e embaralhando-se ao cotidiano vivido, criado. Agora, aqui, busco dar corpo à minha experiência com a leitura do livro *Um defeito de cor*, assim como às trocas realizadas durante este percurso junto ao Grupo de Leituras Negras, e o impacto destas sobre minha experiência de escrita e percepção de mim nessas composições cotidianas. Seja pela própria narrativa do livro ou por meio daquelas tecidas em grupo, a possibilidade de compartilhamento, fala e escuta ao longo dos encontros foi essencial para a retomada e manutenção dos processos de criação que tenho citado.

Antes do início do grupo de leitura, as restrições impostas pela pandemia da COVID-19, assim como, já antes disso, a partida repentina de minha terra de origem, produziram uma espécie de rom-

pimento entre mim e os processos de criação que estavam em curso e que se mostravam tão caros à minha autopercepção como sujeito. Foi durante as vivências do grupo que pude retomar tal importância: conhecer a trajetória de Kehinde através da narração dela mesma, poder escutar de cada colega como esta narração atravessava também suas próprias experiências, ainda como estas compartilhadas tocavam de volta aquilo que vivencio, me lembrou das possibilidades que eu vinha tocando ao buscar, também, formas de escrever/contar/criar aquilo que vivo por meio das experimentações e pesquisas em arte.

Assim, reiterando este momento como um exercício, e ainda compreendendo certas limitações no contexto desta escrita – em que continuamos em pandemia e que as experimentações urbanas ou presenciais, como ativadas nos exercícios anteriores, são menos viáveis –, o que proponho aqui é a experiência de tocar estas possibilidades. Da experiência com a narrativa de Kehinde e com as narrativas de cada colega presente nos encontros, retomo a busca de uma escrita de mim como modo de enfrentamento às violências endereçadas aos nossos corpos por supostos defeitos – de cor, de gênero, de sexualidade e outros estigmas coloniais – nestes apontados.



Figura 3: Como cartografar um corpo: pardo papel, vermelho mancha, traço preto. Desenho, série 1/5, 2018, autoria própria.

Retomando esta busca, agora peço licença para oferecer o que tenho encontrado no caminho e peço que toquem com o respeito de quem escuta uma história. E, sendo escuta, proponho: faça voz com ela. Agora que conto, ofereço a minha que fala, ofereço as que ouvi para aprender a contar, ofereço as que peço guia para tentar dizer e te peço que ofereça a sua como puder para fazer coro ao que, nesta história, te lembrar de uma que você conhece ou deseja fazer conhecer.

### **Eu queria me ver, e tenho buscado como fazê-lo:**



Figura 4: Como cartografar um corpo: pardo papel, vermelho mancha, traço preto. Desenho, série 2/5, 2018, autoria própria.

Apostar na memória como quem lembra tanto de um sonho até que consegue voltar nele e fazer-se presente, fazê-lo presente. Mas também como quem volta num sonho do qual não se lembrava e lhe permite fazer-se como tempo que apenas é e, vivendo este mesmo tempo, tocar coisas boas de lembrar, de sabê-las possíveis ao toque, que é uma das formas de ser com o tempo.

Foi em sonho que conheci Vó Cristina, mãe de Vó Eliane, é delas que minha mãe leva o nome. Da Vó Odete sempre escuto sobre o Vô Joaquim, que a criou e que muito ensinou ao meu pai, mas ele, o Joaquim, eu não conheço.

Em um lugar que fosse outro, minhas avós teriam me chamado pelo meu nome. Teriam me segurado no colo e, olhando para mim, me chamariam sem que isso dissesse nada além do nome ainda a ser feito. Em uma terra que fosse outra, elas teriam me abençoado com este mesmo chamar e me diriam para trilhar um caminho bom, sabendo que muito se andou antes dos meus pés tocarem o chão, mas também que meu caminho se faria nesse tocar. Em um mundo que fosse outro, elas teriam dado as mãos a mim e eu lhes teria dito: o nome que recebi, eu o acolho porque ele não me é prisão.



Figura 5: Como cartografar um corpo: pardo papel, vermelho mancha, traço preto. Desenho, série 3/5, 2018, autoria própria.

Neste lugar, que não é outro, recebi o nome de outra pessoa e as expectativas destinadas a esta e ainda aquelas destinadas ao seu pai e isso é um ciclo. Nesta terra, que não é outra, me chamam por esse nome e isso diz quem eu devo ser para nessa mesma terra me criar. Neste mundo, que farei outro, dou as mãos às minhas velhas e lhes digo que no tempo, que é também um lugar tão possível, acolho este nome porque o farei meu e se me prendia o chamar de outras pessoas, isso não será mais sobre mim.

Uma de minhas avós me ensinou que nosso nome quem faz é a gente, a outra tem me mostrado como depois de muito tempo ainda podemos aprender um nome novo mesmo numa escrita velha. Meu corpo não é branco. Não sou homem como quiseram. Não sou mulher como já apontaram. Por muitas vezes me vejo em margens, não sei como fui parar lá, mas é certo que tenho me movido. E é certo porque, estando neste lugar, nesta terra, onde o mundo não é outro, tenho trilhado caminhos além daqueles atribuídos ao meu nome, ao meu batismo, ao gênero a mim atribuído, ao sexo que me obrigaram.

Há nisso como que uma escrita dos lugares, das terras e, por isso, também do mundo, mas o movimento é o que temos de mais certo, creio que dele os mapas não dão conta.



Figura 6: Como cartografar um corpo: pardo papel, vermelho mancha, traço preto. Desenho, série 4/5, 2018, autoria própria.

Houve um tempo em que busquei cartografar meu corpo, acreditava que para entendê-lo ao passo que o era e, assim, entender e ser também a mim, eu precisava me deslocar de uma cartografia já instituída e vigente sobre nossos corpos. Em 'nossos', me refiro a nós que demonstramos a falha do

sistema colonial, que seguimos pela vida demonstrando esta falência. Nessa busca por grafar outras territorialidades em meu corpo, outras formas de ocupá-lo, outros jeitos de lhe conferir fertilidade, busquei na escrita – em sua forma de registro, documentação, representação ou outras que muito próprias a esta mesma cartografia da qual buscava me desenterrar – o que talvez fosse do domínio do cultivo.

Por aquela escrita eu deveria seguir aqui, digitando palavras por mais nove minutos, mas pelo cultivo me parece haver mais espaço para ouvir minha mãe que neste momento me chama para tomar café e conta que se lembrava de minha avó enquanto fazia as tapiocas que vamos comer agora. Tenho pensado que, mais do que buscar outras cartografias, é urgente pensar formas de cultivo dos lugares, espaços, mundos que queremos ver. Talvez cultivar um nome possa ser um jeito de fazer isso.

Se quero me ver, tenho conseguido fazê-lo seguindo por trilhas quase apagadas, completando-as, mais do que aprendendo a seguir caminhos prontos. Se quero me ver, tenho conseguido entender que mais do que uma cartografia nova para um corpo meu, preciso sair dos mapas de papel, andar lembrando as direções ouvidas – na cozinha enquanto faziam pamonha, no quintal quando me contaram história de um jabuti que já morreu, nos corredores que desde muito cedo aprendi a atravessar com os pés descalços – e tocando marcas feitas em suporte mais de carne.

Como um nome que se dá a uma pessoa, e pensando nele imagino que seja importante retomar a escrita: ela não precisa ser somente aquela que falei antes, ela pode ser cultivo e pode marcar também. Como que escrevendo uma história para poder tomá-la como algo em cultivo, fazer o mesmo com o nome.



Figura 7: Sem título. Matriz para gravação de xilogravura, 2019, autoria própria.

## **Entender o cultivo de si experimentando como se escrever um nome**

Fomos ocupados pela normalidade que nos ditou escolher entre apenas dois gêneros, e deserdou corpos trans e não binários. Ocupados e regulados por uma lei que patriarcalizou toda a estrutura social subjugando as

mulheres pelo prisma da inferioridade. Ocupados e disciplinados por uma normalidade que colonizou nosso sexo com seus arbitrários patologizantes, que prega a toda hora um heterofuturo (crescer, trabalhar, casar, procriar) como destino único no qual não cabem as sexualidades dissidentes gays, bis e lésbicas. Fomos ocupados, invadidos por uma colonialidade que racializou corpos: o negro como invenção não humana da modernidade e o índio como mostuário da primitividade. (GADELHA, KACIANO, 2018, p. 46).



Figura 8: Exercício de autorretrato. Gravura por encavo em matriz acrílica, 2019, autoria própria.

Ontem, pela primeira vez, ouvi o nome do pai de minha avó Odete. José Cincinato da Silva foi meu bisavô. Joaquim Nogueira foi “o homem que me criou”, diz minha avó, “naquela época, os manda-chuva era os

Nogueira”, também diz ela, e eu nunca imaginei coisa assim mesmo morando em uma rua com seu nome, Joaquim e Nogueira. Penso seu nome quando meu pai conta que, menino, ia com ele em viagens à capital. E agora, tendo sabido de Vô Cincinato, quero chorar seu nome que demorei a saber e que não saberei como seria uma viagem dele com meu pai.

Vejo minha avó, Odete, mas menina, mudando de casa e aprendendo outro nome de pai. Lembro sua irmã de quem não aprendi o nome e que me espantou a alvura da pele. Olho para Odete, para

meu pai que é Ronaldo e sei que Vô Cincinato tem seus rostos e sua cor, sua voz queria ouvir.

Um dia desses, minha mãe me contou que um preto velho me batizou e isso foi antes que me derramassem água fria numa pia batismal, ignorando meu choro.

Tem dois dias que eu sonho com água, em um deles eu sentia muita chuva e pensava sobre desaguar e num outro eu ia ao mar com alguém que amava ou então corria na rua que corta aquela da minha infância em direção a um chuveiro na calçada e ia também com uma pessoa amada. Não as recordo, apenas suas presenças e o cair, mover, da água.

Amanhã Vó Eliane completa um ciclo e são já seis sem que ela esteja aqui comigo, penso e peço os encontros possíveis. A guia por caminhos de cura, buscas de alento e construção de coragens ao ouvi-la “meu filho, você é muito afoito!” sem que isso me parasse, mas ensinasse atenção. Uma atenção que aprendi sobre a água e sobre o fogo, como ambos sabem engolir, mas que tardei a saber colocar também no corpo que era engolido. Era uma atenção dos outros, não era minha ainda. Eram os outros que falavam de um avô que não conheci e seu nome era Afonso, eram os outros que me mostravam seu retrato e como ele parecia com outros que não era eu, eram uns outros que me davam sua história como algo que eu devia conhecer.



Figura 9: Estudos, 2020, autoria própria.

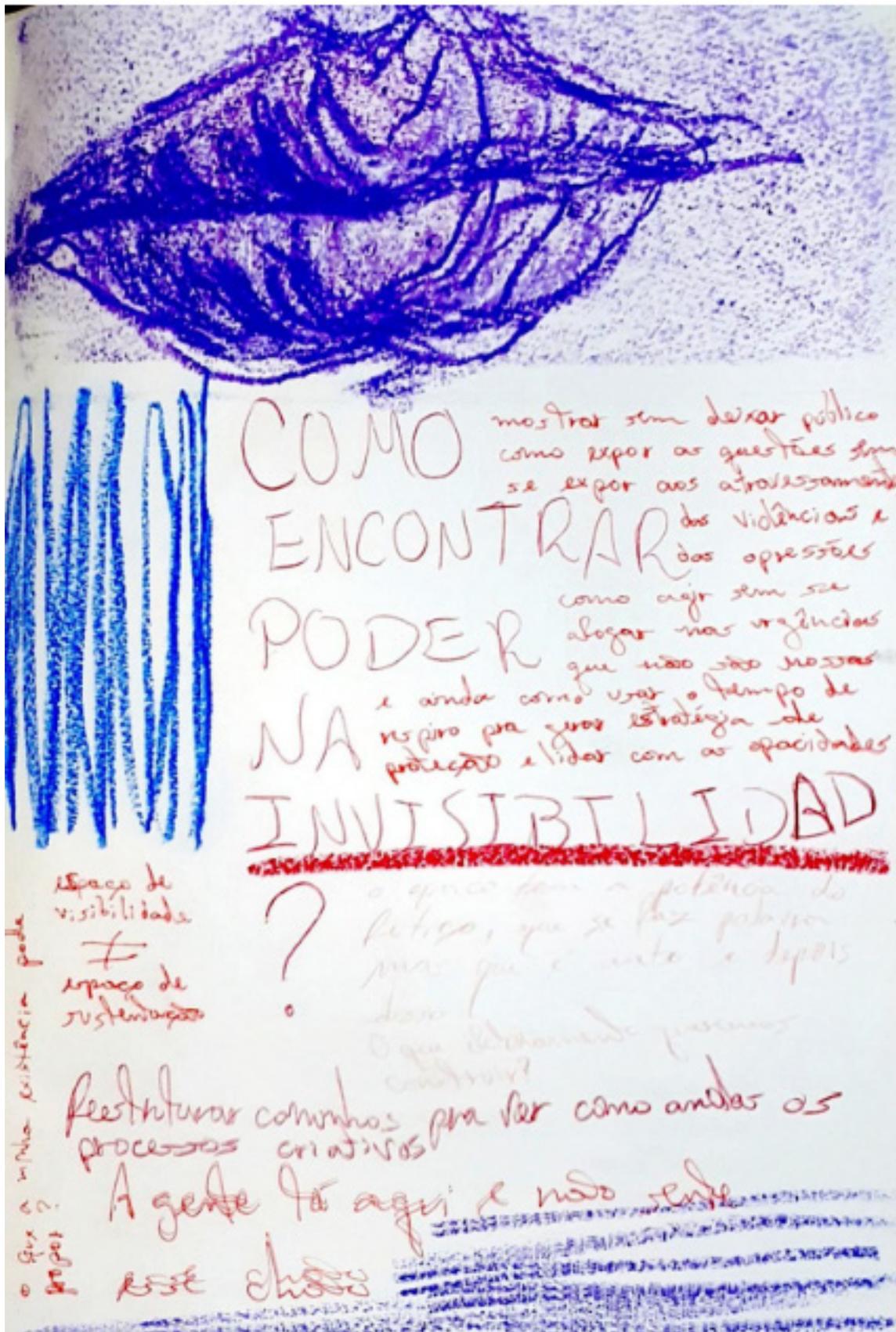


Figura 10: Estudos, 2020, autoria própria.

Queria mesmo era ouvir sobre Vó Cristina que tem a cara muito perto da de Vó Eliane e dela pouco souberam me contar. Não fosse sonho, nunca teria lhe sabido o toque.

Me contaram que eu não vinha daquela família, que vinha duma aldeia de onde me buscaram e era por isso que eu era daquele jeito, diferente do meu avô, de pés descalços, da cor diferente até de Vó Odete e de meu pai, ainda mais de Vô Afonso. Minha cor parece com a de Vó Cristina, com a de

Vó Eliane que tenho certeza não veriam graça da história que me contavam. Me abraçariam, como me embalaram na rede, como me fazem as avós.

Acho que de tanta atenção outra sobre meu corpo foi que me esforcei de percebê-lo. E o percebi diferente, toda sua escrita era diferente e mesmo com quem me parecia não soube me dizer igual ou perto disso. Quando me dei conta era já grande o corpo e sua idade e essa falta de parecença era enorme.

Tia Elisabete quebrou de pau o seu marido e, quando presa, foi Joaquim quem foi lá mandar soltar. Não importa o que o marido lhe fez, ela foi presa. Não importa nem isso ou aquele porquê, Joaquim foi quem lhe fez ser solta. Assim como não tive a cor de vó Odete nem de vô Afonso, sei que não teria a de Joaquim e para isso não creio precisar tê-lo visto alguma vez. Essa falta de parecença: eu entre, mas em destaque, um que não era sobre conforto, mas sobre um não saber, talvez fosse.



Figura 11: Estudos, 2020, autoria própria.

Quando comecei a fazer retratos meus, em um tempo sem me ver parecendo nem comigo, eles eram todos vermelhos. A cor vermelha se faz dos maiores comprimentos de onda visíveis pelo olho humano e, ainda assim, não sei o que de mim se via e eu também buscava fazê-lo em um movimento que talvez não o do olho. Foi nos retratos que me vi como vermelho sem nem saber um porquê, sem buscá-lo. Foi assim que me dispus à rua, que me trajei com a cor que me apontavam os retratos e que caminhei sem saber onde isso apontaria.



Figura 12: Oração. Desenho, 2021, autoria própria.

E teve um momento que pensei ser sobre rotas, ou escritas territoriais e, ainda que o seja, hoje lembro como linhas que desenham territórios como nos deram a ver não passam de uma invenção. Uma que fizeram para nos desaparecer com a terra, com as gentes que a compartilham, com os bichos que somos. Cansa o movimento de traçar mapas, mesmo que num território tão disposto como um corpo, como o meu que se dispõe a meu toque e reconhecimento. Mas nem tudo se conhece seguindo itinerários propostos, ainda que seja eu também a propor.

Há um conhecimento que só se toca quando não se busca responder uma pergunta. Há rosto ou retrato que só se reconhece quando não se busca aparência, ao menos não só isso. Porque há aquilo que só se sabe em um cultivo em terra além das linhas imaginárias das fronteiras, que é aquilo capaz de perguntar além da ânsia de responder e que mostra imagem que acolhe mais do que se assemelha. E isso a gente toca no tempo, a quem eu peço agô para chamar também de encruza.

Vermelho foi o que se fez em meus retratos, mas eu soube que é também como eu escrevo com e para Exú, isso não cabe só em uma grafia e eu também sei ser invenção e inventar mais do que linhas de separação.

**(Mas) acolher que mudar é aquilo que se tem de mais constante e seguro**



Figura 13: Estudos, 2021, autoria própria.

Retorno ao meu próprio corpo sem a esperança de superá-lo ou resolvê-lo, mas sim para observá-lo atravessado pelas forças do mundo. Desterrar é o movimento de costura dos tempos, passado e presente, e pode ser um dos trabalhos mais preciosos do corpo. Fabula memória e faz sonhar (GUEDES, 2016, p. 44).

Se hoje fosse criar mapas, gostaria de fazê-los como aqueles mais antigos, dispostos à fantasia,

com formas de mostrá-la, seja pelos monstros e seres fantásticos que os compunham ou pelas histórias contadas para lhes fazerem críveis. Penso nestes mapas, talvez, porque tenho buscado perder o medo da invenção que, em algum nível, é medo também da mudança.

Enquanto buscava entender cartografias e territorialidades do meu corpo, ele mudou e esse olhar não lhe fez mais sentido. Eu mudei, o corpo seguiu fazendo sentido, mas aquela observação o que fazer dela? Se a busca era sobre perceber o corpo e quem o é para além de caminhos pré-determinados, para além de visualidades postas, histórias não contadas e nomes-prisão, quais linhas dessa observação poderiam se manter?



Figura 14: Sonhei com três serpentes que eram eu. Desenho, 2021, autoria própria.

Lembro dos retratos vermelhos, poucas coisas se mantinham iguais. Repenso, entre eles nenhuma coisa se mantinha igual.

Os movimentos se parecem, os traços – consequências de um corpo movente – também se aproximam e, por ora, parecem os rostos enxergados e postos em retrato feito. Se sigo por esse pensar das lembranças, entendo que o que há de comum nestes retratos é uma noção de desconforto ao fazê-los. Esse que ocorria entre olhar o rosto, sabê-lo meu, não o reconhecer e levar ao papel aquilo que eu sentia ver.

Desconforto-investigação, esse foi um nome que se manteve também comum aos retratos, aos fazeres envolvidos naquele momento – e o chamo, esse nome, comum por acreditar que igual não é palavra que se aplica bem a este caminho. Voltando ao que dizia, penso que ele mostra bem como retratos diferentes e de movimentos próximos podem se reunir a partir de um nome. Composto, nem só desconforto, nem só investigação.

As coisas compostas, a abertura à complexidade, a paciência diante da interrogação. Creio que tudo isso havia na busca por novos mapas de mim, em mim. Creio que tudo isso continua após abrir mão de me fazer em cartografia. Acolher a relação com um desconforto-investigação e saber chamá-lo de questão sem ansiedade por respostas, mas sim disposição para seguir junto. Hoje já não penso tanto por meio deste nome, mas conheço sua presença aqui. Hoje talvez nem nomeie tanto as coisas, mas sei que nisso também há invenção.

Em um tempo de feitiço que se demora a perceber como movimento, mas o é.

Se até os nomes mudam, por que ter medo de mudar, por que hesitar invenções? Ainda mais quando é a si que se inventa. Quando é seu nome que muda para acompanhar o corpo que se move. Seja como for, mudar e inventar o que nutra a existência deste corpo mais do que a grafia que a ele se dedica ou se pretende. Cultivar acolhendo a segurança que há nesta disposição.

A seguir construindo rotas de acordo com o passo que se mantém e o chão que se pisa.

Quando ainda me dedicava a observar meu corpo sob uma vontade cartográfica, eu me questionava sobre como olhar e como mostrar para daí perguntar como cartografar um corpo que, como disse em outro diário, é um corpo marcado, doído, fragmentado, cansado, negro. Um corpo ativo, desejante, vivo, potente, negro. Naquele momento, com uma necessidade de desenterrar-se do que via como cartografia vigente.

Seria isso uma solução para poder ver, em mim e nas minhas, o que nos ensinaram a negligenciar até o apagamento.

Sinceramente, não sei se é solução. Sinceramente, não sei se é algo de solucionar como se em uma resposta fosse possível resolução, superação, ou sinônimo que seja. Sincera e felizmente, não quero mais gastar energia nisso e tenho tentado empregá-la em exercícios como este que agora cultivo enquanto lhes conto essas coisas.

Se não há por que me fazer caber em uma ou outra grafia; se há na história de meu nome a história também de outros corpos que caminharam para que se formasse o meu; se há outra forma de investir a energia deste mesmo corpo sem me parar naquilo que o busca soterrar, naquilo que o busca negar história, é a isso que me oriento.

Escuto Nyara e seu conselho de que não nascemos para destruir.

Escuto o encontro com João Paulo, com quem compartilho um desenho e uma origem.

Escuto a partilha e riso trocado com Iná.

Escuto Dona Zilá me benzendo criança.

Escuto Maia falando da relação com a rua e seu povo.

Escuto Lina cantar que matou o Júnior.

Escuto o nome que se apresentou a mim em momento que senti como que me perdia.

Crio um corpo no encontro, foi o que me ouvi dizer outro dia.

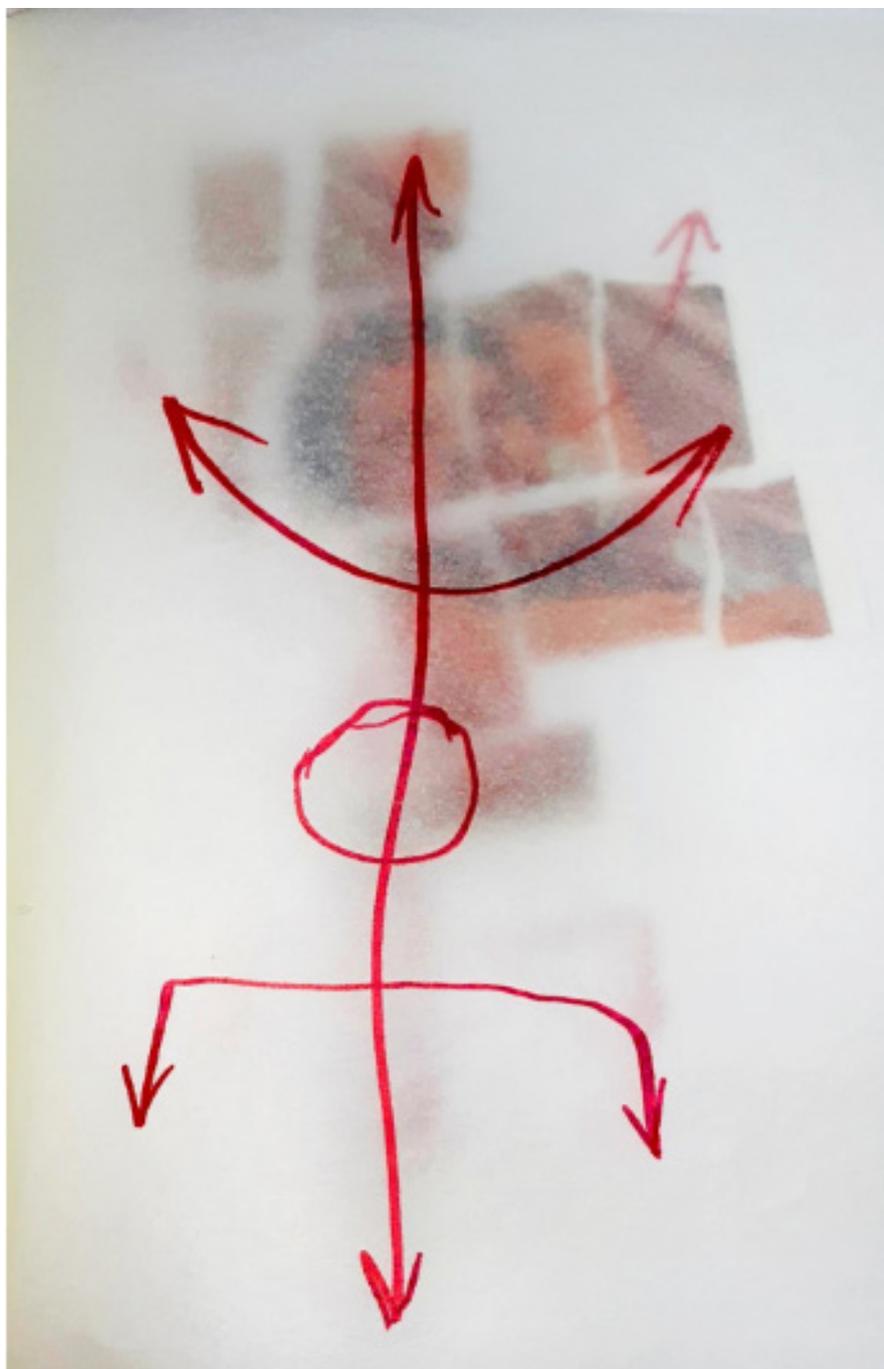


Figura 15: Estudos, 2021, autoria própria.

Nada disso que ouvi me deu coordenadas exatas ou me mostrou certezas, mas lhes dar ouvidos me permitiu desejo e disposição a seguir. Se observar bem, mapas são ou podem ser tentativas de superar o que não se conhece, navegar o que assusta por ser novo.

Assim como em um outro lugar me chamariam pelo meu nome, como em uma outra terra isso seria bênção certa, como em um outro mundo esse chamar não seria desconforto sob investigação, em um outro tempo – que pode ser este de agora e suas voltas – entendo que fazer algo novo é muito mais sobre conviver com o que existe do que superá-lo.

Assim, neste lugar que não é outro, meu corpo seguirá em mudança. Nesta terra, que não é outra, seguirei sendo movimento. Neste mundo, que se faz outro enquanto caminho, cultivo um nome como quem semeia com a confiança de quem busca conhecer a terra e o tempo da chuva.

E, quando ainda não sabe, inventa, cria essa confiança: diz o nome até que se aprenda, e isso é cultivo.

## Mesmo o leito seco de um rio ainda guarda o seu nome

Comecei essa escrita, ou a conhecer essa história em curso, acreditando que meu problema era sobre não conseguir me ver, não saber o que eu queria ver e aos poucos pude perceber como sim, eu queria me ver, e que mais me interessavam as formas de buscar isso do que de fato uma imagem final a ser vista, uma coisa só a ser contada.

Buscando essas formas de fazer ver foi que me abri a um processo de cultivo dessas imagens, desse corpo, de mim. Já importava menos a falta de parecer, o não encontro. Significou e tem significado muito mais cada encontro com suas particularidades. Experimento, assim, jeitos de compor isso que conto e que já disse que está em movimento.

Dentre esses jeitos de fazer encontro, penso nesse que se dá comigo sejam nos retratos, sejam nos relatos a se atravessarem, nos exercícios e nos nomes que vamos dando a isso. Nos nomes que assumo nesse meio tempo, no nome que gesto nessa história. E se antes pedi escuta e propus exercício de voz, agora sugiro encontro: qual seu nome? Como você aprendeu a dizê-lo? Qual história você conta sobre ele?

Ainda tateio formas de ver e mostrar esse corpo que sou, mas contá-lo e saber que invento seus processos me dá essa disposição a um lugar-terra-mundo novo. Acolher a constância e segurança que se encontra em mudar, que se encontra da invenção, pode ser jeito também de encontrar caminho consigo e com as formas que nós dizemos e fazemos nós.

Nogueira é uma árvore bonita.



Figura 16: Autorretrato como um arcano maior. Pintura, 2019, autoria própria.

## REFERÊNCIAS

- GADELHA, KACIANO B. **Corpopolítica**: errâncias poéticas decolonizando roteiros. Catálogo Palco Giratório: circuito nacional 2018/Sesc, v. 1, p. 42-52, 2018
- GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. 19<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- GUEDES, Cíntia. Des(en)terrorar o corpo. **Revista DR**, Rio de Janeiro, p. 40 - 45, 31 ago. 2016.

## Propostas didáticas

**Temas:** autorreflexão; linguagem; expressão.

**Objetivo:** abordar o exercício de auto retratação como possibilidade de elaboração e enunciação de si, pautando outras linguagens em relação ao texto escrito.

**Público-alvo:** estudantes de ensino médio e de licenciatura.

### 1º momento - Construção

Em uma definição simples, um autorretrato é um retrato de si: a pessoa representa a ela mesma e não um outro tema, como paisagens, objetos etc. Seja feito por meios fotográficos, por desenho, pintura ou outras formas menos convencionais, o que se mantém constante neste tipo de produção é o enfoque pessoal. Há autorretratos em que temos representações naturalistas da pessoa retratada, mas há aqueles em que a pessoa se expressa por meios alegóricos, utilizando objetos ou elementos mais abstratos. Ou seja, podemos pensar o autorretrato como uma forma pela qual nos apresentamos ou ainda nos observamos antes de nos mostrar.

A. Faça um autorretrato que lhe represente no momento atual: como você se vê? o que sente? o que deseja expressar? Podem ser utilizados os meios e materiais disponíveis, mas sugere-se o exercício do desenho. **Tempo sugerido: mínimo 15 e máximo 30 minutos.**

B. Escreva um parágrafo sobre seu retrato, como uma versão em palavras do retrato que você acabou de fazer.

C. Agora dê um título ao retrato, qual nome sintetiza o trabalho feito?

### 2º momento - Reflexão

Sugere-se que os retratos, conforme viabilidade material, sejam exibidos entre a turma.

#### Questões para discussão:

Quais foram suas dificuldades ao fazer um autorretrato?

Foi mais difícil fazer o autorretrato ou falar sobre ele? E nomear o retrato, foi difícil?

Você considera que conseguiu se mostrar, se expressar por meio do retrato e dos textos relacionados (descrição e título)?

*Sugere-se discutir a relação entre texto imagético e texto escrito, suas potências e particularidades expressivas.*

### **3º momento – Escrita**

Agora, em um texto verbal e mais longo, reflita a partir da seguinte questão:

Em um contexto em que lidamos cotidianamente com a nossa imagem e sua exposição, como fazer dela uma expressão autêntica daquilo que somos/queremos ser?

## Por uma São Paulo negra

*Rita de Cássia Hipólito*

*Se queres saber o final, presta atenção no começo*  
Provérbio africano

Quantas histórias já navegaram por essas águas... A nossa ligação teve início exatamente nesses mares: era o ano de mil oitocentos e quarenta e sete. O Brasil ficava para trás. No horizonte, terras africanas. Enfim, estávamos a caminho de casa. Eu chorava copiosamente de fome. A mistura de água, farinha e açúcar já não era suficiente para enganar um bebê de sete meses que clamava por leite, em falta tanto na despensa do navio, quanto no peito de minha mãe. Com isso, minha saúde já dava sinais de falência. Não fosse o boticário que a senhora descobriu entre os tripulantes, talvez eu não estivesse aqui contando essa história.

Sou a caçula de três filhos: Tomé, Rosa e Ifigênia. Mas todo mundo me conhece por Geninha, filha de Juvenal e de Jacinta. Parece que o mar é combustível que reativa o passado. Me lembro como se fosse ontem, da senhora insistindo para que eu seguisse viagem com mãe quando pai adoeceu, mas meu coração dizia que eu devia fazer companhia à senhora, e ele estava certo.

Apesar da morte de pai ter me causado grande sofrimento, meu refúgio era ler. Conversar com a senhora sobre os assuntos trazidos pelos jornais e livros, abrandava minha dor. A nossa comunhão era tão grande que a gente passou a se complementar: eu era os seus olhos e a senhora, minha mão direita. Mas, confesso que não era fácil ver uma mulher com tanto vigor ficar cega, apesar que de certa forma, a senhora sempre enxergou melhor que muita gente. Como mãe costumava dizer: dona Luísa vê longe.

Dona Luísa, era assim que tanto eu, quanto os moradores de Lagos e Uidá, lhe dirigíamos a palavra. A primeira coisa que a senhora pediu, quando embarcamos, é que a partir de então, eu lhe chamasse simplesmente de Kehinde, mas não me acostumei muito bem.

Estamos em setembro de mil oitocentos e noventa e nove, a bordo do navio Aliança, há poucos dias de distância do Brasil. Nosso destino final, o porto de Salvador. Esta é uma viagem de muitas travessias. A mais importante, encontrar seu filho, mas posso dizer, que o primeiro grande resgate foi de nós mesmas. Cruzar o oceano me levou a conhecer sua verdadeira identidade e para minha grande surpresa, a minha também.

A viagem também nos obrigou a encarar nossas próprias fraquezas. A primeira delas, ainda em Lagos, o medo. Tivemos que ser muito firmes para convencer seus filhos, Maria Clara e João, de que a epidemia de febre amarela no Brasil não nos faria desistir. Por causa disso, passamos grande parte do percurso dentro da cabine. Foi então que, além de redigir as cartas que você constantemente me ditava, eu passei a ler todos os seus escritos. Aos poucos eu fui lhe conhecendo verdadeiramente, Kehinde, ao passo que também foi se revelando minha própria história.

Meu pai era um homem muito justo, que exalava dignidade, ainda que muito calado. Tanto ele quanto mãe não falavam muito sobre o passado. Fiquei alguns dias atônita quando acessei essas memórias. Sempre apreciei o amor de pai, Juvenal, por mãe, Jacinta. Sabendo agora de sua trajetória, minha admiração só fez aumentar. A gente não sabia muito bem o que acontecia com nossos antepassados quando vinham para o Brasil, eu nunca imaginei que meus pais tinham sido escravizados,

até mesmo porque os brasileiros tinham muitos privilégios em África. Para nós em Uidá, os africanos que retornavam do Brasil também eram considerados brasileiros.

Mãe conheceu pai logo depois da morte de minha vó, quando ela passou a viver sozinha numa loja perto do Pelourinho, na cidade de Salvador. Ela era vendedora e pai, aguadeiro da Fonte Nova. É bonito saber que eles se gostaram desde o início. Como mãe já era liberta, foi só pai que teve que pedir licença para que eles morassem juntos. Isso aconteceu assim que mãe ficou pejada de meu irmão, Tomé. Pouco depois, o dono de meu pai, um senhor viúvo, faleceu deixando a casa e os escravizados para os filhos que viviam na Europa. Junto com pai havia oito cativos. Três fugiram, mas Juvenal era muito correto, preferiu esperar com os outros cinco pelo desfecho de seu destino. Estavam certos de que seriam alforriados. E eles até foram, menos pai, que por ser jovem e forte, foi usado para pagar os honorários do advogado.

Na realidade, pai teve inúmeras oportunidades de fugir. A primeira, quando seu dono ainda era vivo. Pai foi escravo de ganho, seu trabalho sustentava não só seu dono, mas também seus companheiros, velhos para a lida. Foi por gratidão que três deles depois de alforriados trabalharam por mais três anos, junto com pai e mãe, para que ele pudesse finalmente comprar sua liberdade. Enquanto trabalhavam, pai ficou sabendo de seu novo dono, um fiscal da alfândega, que na região de Ibadã, em África, estavam distribuindo terra para brasileiros que voltassem.

O sonho de pai era poder viver bem com a família, ter sua própria fazenda, além de mandar dinheiro para os companheiros da Bahia, pois ele sabia que continuariam passando necessidade. Foi essa história que a senhora ouviu de pai, quando eles se cruzaram no navio de volta à África. Apesar de embarcarem num cargueiro, vocês estabeleceram laços para toda uma vida, e hoje posso dizer que construíram uma grande família.

As águas que o *Aliança* vai rasgando reacendem as lembranças de tudo que já enfrentamos juntas. Nesse instante, como num filme, revejo a cena da gente debulhando o rosário anos atrás, com a intuição de que algo de muito ruim estava por acontecer. Eu pensei que a senhora não suportaria a morte de seus dois netinhos, Maurice e Cesar. Seus olhos nunca ficaram tão vermelhos, e ainda assim a senhora transmitia muita segurança e serenidade para os pais das crianças, que, antes de tudo, eram seus filhos. Era como se riozinhos de sangue corressem novamente por suas vistas tão cansadas.

Hoje eu me pergunto como a senhora conseguiu ser tão forte diante de um momento que remetia diretamente à perda de seu primogênito, o Banjokô? Sei que reviver essas perdas lhe causa profunda dor, por isso mesmo, sugeri mudar o curso da prosa e atendendo meu pedido, a senhora passou a contar a minha história.

Muito mais do que apenas ler o seu relato ou até mesmo escrever para a senhora, senti necessidade de ouvir sobre o acidente que sofri em minha infância. Pacientemente, a senhora voltou à ocasião do sequestro dos filhos de Ainá, quando homens da tribo do próprio ex-marido invadiram a casa dela e levaram seus filhos, desferindo socos e pontapés na pobre que lutou bravamente em vão. Depois desse episódio, a senhora foi em busca de minha mãe para que ela lhe ajudasse nas tarefas domésticas, já que Ainá precisaria de repouso para se recuperar, e para cuidar dos *ibejis*, Maria Clara e João, que naquela época ainda eram bebês. Foi nesse tempo que tudo aconteceu. Eu estava brincando com uma faca, sem nenhuma noção do perigo, logo após veio a gritaria, muito sangue e dias depois, um curandeiro chamado Prudêncio, o qual me lembro vagamente, chegou para cuidar da minha mãozinha, já sem alguns dedinhos. Enquanto eu ouvia os barulhos, flashes misturando passado e presente faziam com que eu me desconectasse e sua voz simplesmente sumisse. Eu não imaginava que os detalhes dessa história me incitariam tal reação. A maneira que encontrei de fugir, sem parecer abalada, ou até mesmo displicente, foi elevar o pensamento ao futuro que, aliás, já apontava no horizonte.

## Providências

Depois que o Brasil se tornou uma República, o presidente Marechal Deodoro promulgou uma lei, em 1890, que muito nos afetava, pois garantia a livre entrada de imigrantes, mas excluía os indígenas, como eles classificavam, vindos da Ásia e África. Ainda que a senhora acreditasse que o dinheiro validaria nossa entrada no país, seria arriscado voltar. Por mais que fossem outros tempos, outro governo, a forma com que os africanos eram vistos no território brasileiro nada mudara, ainda mais para quem tinha participado de tantos levantes.

Outra preocupação, não menos importante, era de ordem prática: o único contato que ainda tínhamos na Bahia era Hilário. Eu me preocupava se ele iria nos receber bem e prestar os cuidados que uma pessoa na sua idade exigia, pois a senhora não parava de repetir que sua hora de deixar esse mundo estava chegando. É bem verdade que antes mesmo do nascimento dos gêmeos a senhora já acreditava estar atravessando a linha de chegada na corrida da vida, mas, a senhora também sempre dizia que uma mãe nunca desiste de procurar por um filho. Por isso eu não sabia bem qual era o limiar da nossa viagem: vida ou morte!

Por mais que esses turbilhões estivessem contidos em pensamentos, era como se a senhora os escutasse. Levei um grande susto ao retomar os sentidos com suas palavras: “Não se preocupe, eu já resolvi tudo”. E só então fui saber que antes mesmo de deixar Lagos, a senhora já havia escrito para Carolina que tratou diretamente com a irmã, Mariana, de nos receber em Salvador. Eu pensei que Carolina ainda estivesse morando na França, mas ela veio para o funeral da mãe e acabou se fixando no Rio de Janeiro, movida pela necessidade de resolver questões de herança na cidade, mas principalmente, pela vontade de conhecer melhor a capital do país e ver de perto como as ideias que ela estudou na Europa estavam influenciando a nova política daqui.

No tempo que ainda nos restava de travessia, passamos a falar sobre nossa paixão por livros. A senhora me confessou o gosto pela leitura desde a infância, contou sobre seu grande mestre Fatumbi, a descoberta pela filosofia com Maria Clara, bem como as ideias de liberdade, igualdade e fraternidade que, para nós duas, só existiam no papel. Os livros narrados com maior entusiasmo eram os brasileiros. Foi assim que a senhora conquistou a confiança de Carolina, que passou a escrever com maior frequência quando soube que era comparada à personagem principal do romance *A Moreninha*. Verdade seja dita, apesar de se julgar velha para isso, foi na senhora que o Sr. Joaquim se inspirou para dar o nome à personagem principal da história.

Enfim, nosso plano era chegar em Salvador e seguir diretamente para o Rio de Janeiro, onde encontraríamos Carolina. Automaticamente, fui desenhando o roteiro de lugares que eu gostaria de visitar. O que mais me entusiasmou foi a possibilidade de entrar nas tão faladas livrarias e a curiosidade de, quem sabe, conhecer Piripiri. Mais uma vez a senhora me interrompeu e acertou em cheio o conteúdo de meus devaneios ao dizer que não havia tempo para revisitar o passado, por isso eu seguiria para São Paulo e avisaria quando descobrisse o paradeiro de Omotunde.

## A acompanhante

Nossa última conversa a bordo do *Aliança* foi relembrando sua rápida passagem, Kehinde, por São Paulo, a começar pela baixada santista. Nos divertimos recontando as peripécias do padre voador, a história de Kuanza e de seu pai Zimbo. Mais uma vez, a senhora lamentou não saber o rumo

que levou os escritos sobre a criação da passarola, mas como a gente bem sabe, as palavras têm vida própria e quando lançadas ao vento, tratam logo de buscar seu destino.

Acreditando nisso, além de redigir as cartas que a senhora me narrava, comecei a registrar minhas impressões sobre essa viagem. Nossas deliciosas prosas passaram a preencher mais do que a imensidão infinita dos mares, mas nossos próprios vazios. O papel nos permitiu ser leitoras e escritoras de nós mesmas. Aliás, a senhora há de se lembrar que foi exatamente ao falar sobre sua viagem a São Paulo que eu lhe interrompi questionando o porquê de tão poucas palavras sobre esse lugar. A senhora não hesitou em dizer que era porque havia passado pouco tempo por lá, mas principalmente porque precisava se adiantar. Naquele momento eu já era a escriba de suas palavras e ali já compartilhávamos das nossas alegrias e angústias. Não por acaso, agora nosso tempo também é curto, mas não porque a senhora esteja de partida para o *Orum*, como chamam o céu dos vodunsis, e sim porque a gente realmente está chegando em nosso primeiro destino: Salvador.

## Reencontros

No horizonte já era possível avistar a Bahia de Todos os Santos. Foi na Ilha dos Frades que a senhora desembarcou há mais de 80 anos. Imagino que apesar da beleza do lugar, a partida de sua vó e Taiwo naqueles tempos já anunciavam ventos difíceis.

Não me esqueço a sua expressão de pavor ao contar os detalhes sobre a captura de milhares de africanos, vindos de muitos lugares do continente, falando as mais diferentes línguas e que, assim como a senhora, não faziam ideia do destino final de tudo aquilo. Talvez sua vó até imaginasse, mas você e Taiwo não. Foi com um sorriso irônico que a senhora contou de seu primeiro contato com os muçurumins, que ali no túmulo acreditavam estar indo para o estrangeiro, precisamente Meca, a terra sagrada para todos que acreditam em Alá, considerado por eles o todo-poderoso, o que tudo vê, o que tudo pode, o que tudo sabe, o que nunca se engana.

Interessante pensar que um deus pode ser chamado por vários nomes. *Olorum*, Deus, *Zambi*. Era bonito ouvir a senhora dizer que todos tinham criado as estrelas, o mar, o fogo, as pessoas e até mesmo o estrangeiro, onde os muçurumins acreditavam estar indo para se encontrar com Ele.

Apesar, ou talvez por conta de todo sofrimento, também foi naquela travessia que a senhora me contou que sentiu, pela primeira vez, a presença de seus ancestrais africanos. Era como se Xangô tivesse ali abençoando vocês, junto com Nanã e Oxum, que nunca saiu de seu lado.

Ao falar sobre os *inkices*, a senhora me disse que Luísa era apenas um nome conveniente que lhe obrigaram a ter aqui no Brasil, mas que era como Kehinde que a senhora era reconhecida pelos voduns, por Nanã, Xangô, Oxum, os Ibêjis e Taiwo.

Com lágrimas nos olhos, a senhora se lembrou de sua avó nos momentos finais de vida, contando as histórias dos voduns e, principalmente, pedindo para nunca se esquecer de nossa mãe África. Ela ainda recomendou sempre reverenciar aos mais velhos e se lembrar do poder dos pássaros, das plantas e do culto aos ancestrais.

Fiquei entorpecida com essas memórias, querendo saber mais sobre nossa cultura milenar, mas o tempo urgia e a chegada ao Brasil também. Havia tanto para perguntar! Com muita ternura, a senhora pediu que eu não me afligisse, pois antes do que eu imaginasse, todo encantamento dos *inkices* estaria presente em minha vida também.

Ao mesmo tempo eu contemplava a Bahia de Todos os Santos, ouvia as últimas instruções sobre

São Paulo, cidade onde eu realmente deveria procurar Omotunde.

A senhora anunciou com tamanha segurança que alguém me ajudaria a encontrar seu filho, que cheguei a acreditar que a senhora havia contactado mais alguém antes de viajar. Mas não, só depois eu pude entender, era Oxum quem lhe dava essa certeza. Com essa confiança passamos a falar de Afonso. Lembra dele? Na época a senhora imaginou ser um mero hóspede da pensão em Santos, mas na verdade foi ele quem deu as primeiras, e, por muitos anos, únicas informações sobre seu filho. Aliás, o rapaz lhe procurou num momento em que a senhora já havia perdido todas as esperanças de encontrar não só o paradeiro, mas qualquer pista sobre Omotunde.

Foram as palavras desse jovem estudante de direito que lhe levaram à conclusão de que seu filho fora não só abandonado, mas vendido, pelo próprio pai. Essa revelação partiu seu coração por toda a vida.

O rapaz contou que conviveu com ele, não poupando elogios ao menino, que assim como a senhora, aprendeu praticamente sozinho as primeiras letras, se tornando um leitor costumaz. Naquele dia, antes que a senhora pudesse continuar a história, o apito do navio anunciou a nossa chegada. Era perceptível seu semblante fechado, provavelmente por medo de não encontrar Mariana, já que sua proximidade sempre foi com Carolina. O que a senhora não imaginava é que sua amizade com a sinhazinha provocara a admiração de toda a família.

Ao desembarcar, não tardou para que eu avistasse uma mulher de pele alva, cabelos grisalhos, olhos claros se aproximando: Vocês são Eugênia e Kehinde? Com espanto, a senhora afirmou positivamente com a cabeça e logo perguntou:

– Como você nos reconheceu? É você, Mariana?

Imediatamente, a senhora pediu que eu descrevesse tal mulher. Entre perplexa e assustada, a senhora mencionou a semelhança com Maria Clara. De todas as filhas, talvez Mariana, como ela mesmo disse, fosse a mais parecida com a mãe.

Ao passo que Mariana nos contava como nos identificou, a senhora se lembrava de um retrato que fizera com a família, pouco antes de partir definitivamente para África. Talvez fosse esse o registro que permitiu nossa identificação. Mariana, então, tirou da bolsa uma fotografia, já desgastada pelo tempo, e, dessa vez, o choque foi meu.

Tirando os grandes flocos de algodão que se transformaram os seus cabelos, a aparência da senhora pouco mudara. Mas algo me surpreendeu muito mais: na imagem, sentadinho ao lado das meninas, havia um garotinho negro. Na hora eu pensei que fosse Omotunde, mas achei melhor esperar um momento entre nós duas para que a senhora não precisasse contar toda sua saga para Mariana e, com isso, sofrer mais uma vez buscando explicações de algo que só a senhora sabia a dor que lhe causava.

Passada a emoção do reencontro, a senhora tratou logo de perguntar se naquele horário ainda saíam embarcações para Santos, ao que teve como resposta um indigesto: “não, somente no dia seguinte”.

Partimos então para o sobrado de Mariana, no Largo do Campo Grande. Foi um alívio pensar que a senhora não precisaria, pelo menos por hora, revisitar toda a agonia que vivera na antiga morada de Sinhá Ana Felipa, no Corredor da Vitória. Por outro lado, o Campo Grande guardava memórias dos passeios com Alberto, pai de Omotunde, uma recordação tão, ou mais desagradável, quanto a primeira.

Muita coisa havia mudado, a começar pelos transportes. As cadeirinhas agora eram puxadas por mulas que levavam várias pessoas ao mesmo tempo e tinham o nome de bonde. Mariana disse que

para o Rio Vermelho eles eram movidos a vapor, algo que não fazíamos ideia de como era. Outra mudança que percebemos foi na comunicação. Para nós, a carta ainda era a única maneira das notícias vencerem grandes distâncias, mas descobrimos a existência de um tal de telefone, um aparelho em que uma pessoa falava e escutava a outra, sem que estivessem no mesmo lugar. Mariana prometeu ligar para Carolina quando chegássemos para que a gente conhecesse a geringonça.

## A roça do Babá Gumfidityi

Ao saber da facilidade em chegar no Rio Vermelho, a senhora retomou um antigo desejo, antes mesmo de partir para a África, o de visitar o sítio do Babalaô Gumfidityi.

Como Mariana mostrou uma certa reprovação, fomos para o solar no Campo Grande e lá a senhora decidiu que iria à roça, sem revelar a ela nosso verdadeiro destino. No dia seguinte, dizendo que sairíamos à procura de Hilário, pegamos o bonde rumo ao Rio Vermelho, assim que o sol raiou.

No caminho, seu semblante se iluminava ao falar da generosidade do Baba Gumfidityi. A senhora se lembrou de sua última ida até a roça, feliz da vida, para contar sobre seu reencontro com Nega Florinda, na Casa das Minas, no Maranhão. Foi nesse dia que a senhora recebeu a triste notícia da partida do Baba, para o mundo dos ancestrais. Assim como a senhora, Nega Florinda era uma daquelas pessoas que o tempo parava, esperando ela passear pela vida. Quando a senhora chegou em Itaparica, ela já era uma das pessoas mais antigas da ilha. Foi ela que lhe mostrou o caminho do sagrado aqui no Brasil. Chegando no sítio, fomos recebidas logo no portão como se pertencêssemos àquela casa.

Ao ouvir a voz que vinha do grande salão, a senhora logo chamou por Trindade. Ainda no navio, havíamos conversado sobre ela. A vida que levou como amante do Padre Heinz, a decisão de deixar o clérigo e se tornar uma das esposas do Baba para ser mãe. Para nossa surpresa, a dona da voz não era Trindade, mas sim sua filha, Funmilayo, que significava: aquela que veio trazer alegria para a família. Trindade estava certa em seu anseio pela maternidade, era de seu ventre que viria a continuidade de toda uma vida dedicada à fé, o legado de Baba Gumfidityi.

Funmilayo nos contou que o amor de sua mãe pelo Baba era tão grande, que pouco tempo após sua partida, ela foi encontrá-lo no *Orum*. Falou também das brigas da família, de alguns irmãos que decidiram abrir suas próprias roças, mas também de sua satisfação em levar adiante o trabalho do pai. Ficamos imensamente felizes em saber que era uma mulher que agora respondia pela casa. Funmilayo confidenciou que embora fosse criança, se lembrava de você. Ao ouvir que ela e Omotunde nasceram na mesma época, a Yalorixá pegou a sua mão e pediu que a senhora acompanhasse, pois tinha algo muito importante para mostrar.

Em um dos quartos da roça, espaço reservado ao vodum Xangô, o grande rei da justiça, Funmilayo recitou algo escrito num livro que estava sob um pilão: “Omotunde, a criança que voltou, Adeleke, mais poderosa que os inimigos, Danbiran, uma homenagem à avó e aos voduns”.

Aos prantos, vocês duas se abraçaram e ela colocou em suas mãos uma pena, além do livro. A senhora se lembrou do dia do batismo de Omotunde, em que o Babá dera esses objetos dizendo que o menino faria bom uso deles. Funmilayo indagou que você não precisava dizer nada, que os *inkices* já tinham mostrado, muito tempo antes, que esse dia chegaria e ela já sabia o necessário. Naquele momento, a senhora resolveu que era ali que queria ficar até reencontrar o filho, pois finalmente descobrira a paz e sabia que tinha ali alguém que não lhe pouparia cuidados, como de fato merecia.

Fiquei de retornar para a casa e avisar as filhas da sinhazinha sobre a decisão. Minha preocu-

pação era como ficaria minha comunicação com a senhora. Combinamos que em situações emergenciais eu tentaria falar com Mariana por meio da nova máquina de conversar, mas para as informações do dia a dia, eu escreveria as boas e velhas cartas. Aliás, a senhora reforçou o pedido para que eu enviasse notícias, tão logo me estabelecesse em Santos.

Ao chegar em casa, já com a noite caindo, Mariana me recebeu apreensiva perguntando porque eu havia voltado sozinha. Ao saber de nossa visita ao sítio do Babá e da decisão da senhora, ela se mostrou inconformada pela escolha de um lugar sem conforto, com risco de invasão policial, ou até mesmo acusação de charlatanismo, como faziam com as pessoas que eram encontradas nesses espaços.

Tentei tranquilizá-la falando da relação afetiva da senhora com o espaço, as lembranças dos amigos, o batizado das crianças, mas Mariana só se deu por convencida quando repeti que Maria Clara sabia e apoiava sua ligação com as divindades africanas que, aqui no Brasil, acontecia na roça do Babá. Verdade ou não, esse foi único argumento que encontrei para remediar o contratempo. Por sorte, o respeito de Mariana pela memória da mãe falou mais alto.

Por fim, avisei que os meninos da roça a procurariam sempre que precisassem mandar algum recado e que a senhora gostaria muito de recebê-la para explicar pessoalmente. Comentei que dispunha de dinheiro para falar no tal telefone, caso tivesse alguma notícia importante de São Paulo, mas que eu manteria contato constante por meio de cartas. Depois de organizar minha bagagem, fui me deitar, afinal às seis da manhã eu já deveria estar embarcando para São Paulo.

## O porto de Santos

Faltando poucas horas para chegar em Santos, já pude perceber que, quando a senhora falava que a cidade era quente, úmida e sufocante, não se tratava de exagero. Era impossível ignorar a alternância entre o sol escaldante e a chuva, ora torrencial, ora fininha, mas que nem refrescava, nem tornava as noites mais agradáveis.

Durante a viagem, como estava sozinha, tentei extrair o máximo de informação apenas observando, pois diferente da senhora, desenvoltura e simpatia não eram atributos que eu podia chamar de meus.

Como o primeiro vapor só sairia de Salvador às oito da manhã, acabei embarcando num cargueiro, pois a urgência de chegar em São Paulo falava mais alto que a comodidade. Dentre a tripulação, muitos homens negros diziam que em Santos encontrariam a oportunidade que não tiveram na Bahia. Falavam com entusiasmo de um lugar chamado Jabaquara, o qual não pude entender se era um quilombo. Quando o navio atracou no porto, chamou-me a atenção os enormes transatlânticos trazendo um amontoado de trabalhadores, que mais tarde eu soube ser alemães, portugueses, espanhóis, mas que eu não consegui identificar de imediato, por não entender a confusão de línguas. Se à primeira vista Santos parecia reduto de imigrantes europeus, o cais logo revelou uma grande massa de homens negros, carregando mercadorias de um lado para o outro.

Entre atônita e assustada, desembarquei e tratei de procurar um lugar mais calmo para decidir se procuraria primeiro a pensão que você recomendara ou o tão falado Jabaquara. Enquanto tentava desviar do intenso trânsito de pessoas, carroças e sacas de café, avistei uma senhora que me deixou perplexa. Com passos rápidos, era baixa e andava curvada para compensar as pernas curtas. Usava uma bata colorida que ia até os pés, com um pano-da-costa jogado sobre o ombro. No pescoço, vários colares de contas coloridas e uma corda amarrada na cintura que trazia uma cabaça, ou talvez um sino, anunciando por onde ela passava. Na hora só um nome veio à cabeça, mas não era possível,

seria a Nega Florinda?

Nesse momento, senti uma forte trombada e não sei se o impacto ou o espanto me levaram a desfalecer. Quando acordei, estava nos braços de um nobre senhor que perguntava se eu estava bem. Ainda que a culpa pelo esbarrão fosse toda minha, o cavalheiro se desculpou e ofereceu ajuda. Perguntou-me para onde eu estava indo e sem cerimônia recolheu minhas malas, espalhadas pelo deck. Levou-me até uma confeitaria e se apresentou como Jacinto. Desconfiada, aceitei que me guiasse até a pensão, que de acordo com o endereço não devia ser longe dali.

Chegando lá, descobrimos que o lugar já não existia. A cidade estava passando por um franco processo de urbanização, com obras por toda parte, liderado pelos empresários Gaffrée e Guinle, responsáveis também pela modernização do porto. Jacinto sugeriu que eu ficasse no hotel de Faustino Vasques, figura conhecida em toda a cidade. No caminho até lá, disse que era estivador e que teria que voltar ao trabalho ainda naquela tarde, mas que antes do anoitecer poderia voltar a me encontrar. Recomendou que eu descansasse, pois a fadiga estava estampada em meu rosto.

Aceitei todas as sugestões, mas, ao cair da tarde, tratei de me aprontar, pois precisaria de ajuda para desbravar a cidade, completamente diferente dos registros que a senhora me deixou. Enquanto esperava por Jacinto, fui até o salão da hospedaria e perguntei por Faustino. Ele estava sentado com um grupo de advogados, aparentava ar preocupado, quando mais uma vez, ouvi o termo Jabaquara ser mencionado.

Percebi que não era hora, nem momento de abordar o anfitrião. Subi ao meu quarto para buscar um xale, pois uma brisa fria soprava pela janela. Ao abrir a mala, notei que misturado junto às roupas algo destoava da maciez dos tecidos, mas resolvi que só olharia quando retornasse, pois Jacinto podia já ter chegado.

De fato, quando descii as escadas, encontrei o rapaz cumprimentando Vasques e vindo em minha direção. Nesse momento, senti um mal-estar repentino e temi desmaiar novamente. Eu não sabia explicar, mas algo estranho estava acontecendo comigo. Excepcionalmente nesse dia o hotel não serviria o jantar, o que aumentou minha curiosidade sobre o Jabaquara e sua relação com Vasques, que se mostrava deveras aflito. Decidimos, Jacinto e eu, buscar um lugar para fazermos a refeição e conversar com um pouco de tranquilidade, pois o ambiente ali estava realmente agitado.

## **Quintino de Lacerda e o Quilombo do Jabaquara**

Andando pelas ruas da cidade, Jacinto começou suas explicações sobre o Jabaquara me dando uma verdadeira aula de história. Segundo ele, a partir da década de 1870, as cidades brasileiras se tornaram espaço privilegiado para a busca de liberdade. Em 1880, o potente movimento abolicionista de Santos, somado ao desenvolvimento da cafeicultura, à desestruturação do sistema escravista e o surgimento do quilombo do Jabaquara, transformaram a cidade praiana em polo de atração para um crescente número de escravos fugidos. A notícia que corre é que o quilombo foi fundado em 1882, sob a liderança de Quintino Lacerda. Com apenas 27 anos, Lacerda teria assumido a importante função de não só liderar as perigosas fugas, mas de chefiar esses escravizados, ganhando respeito e notoriedade de grandes abolicionistas da época.

Nascido em Itabaiana, no Sergipe, dizem que ele chegou na cidade vendido como escravo aos 19 anos, após a proibição do tráfico internacional de cativos. Ele não gostava muito de lembrar essas passagens, mas corre o boato de que aqui ele se tornou escravo de ganho de um tal de Joaquim Lacerda Franco, trabalhando como cozinheiro, e que com as filhas de seu antigo senhor aprendeu as primeiras letras, conseguindo, depois de oito anos, comprar sua própria alforria. Quintino era um ho-

mem inteligente, carismático e perspicaz, e por essa razão passou a receber cada vez mais o apoio de abolicionistas influentes da cidade, dentre eles o grande amigo Faustino Vasques e o pretense dono das terras do Jabaquara, Benjamim Fontana.

Intrigada, eu não pude conter a curiosidade e perguntei como um estivador tinha tanta sapiência para falar sobre tudo aquilo. Jacinto passou, então, a contar sua própria história. Ele também fora um escravo de ganho que buscou em Santos não só a liberdade, mas a possibilidade de estudar Direito. Amante de livros, aprendeu a ler ainda criança, observando os filhos do juiz que era seu dono. Assim nasceu a paixão pelo ofício. O pesado trabalho da estiva permitiu a compra da alforria com apenas 18 anos. A partir daí, seguiu para São Paulo na esperança de se tornar advogado. Ledo engano. Apesar de ter conhecido muitos abolicionistas, teve o sonho ceifado pelo defeito da cor, como muitos outros aspirantes à carreira.

A necessidade fez com que voltasse para Santos, pois quanto mais o negócio de exportação de café prosperava, maior era a carência de mão de obra no porto, garantia, portanto, de sobrevivência. Foi quando Jacinto conheceu o Jabaquara, mas não como morador, pois no espaço, dentre centenas de casebres, havia também um armazém em que os homens da estiva gostavam de tomar uma boa aguardente. Foi lá que conheceu Quintino Lacerda e ouviu outras inúmeras histórias sobre o líder do quilombo.

A prosa estava tão boa que não percebi as horas passarem e o jantar também. Esticamos a conversa numa caminhada para admirar a cidade. Passamos por ruas estreitas, sinuosas e escuras, mas à medida que nos aproximávamos do porto, as ruas passavam a ter calçamento e iluminação a gás. Também notamos que no subúrbio o bonde era puxado por mulas, já na linha que ligava Santos a São Vicente era movido a vapor.

Já era tarde e Jacinto começaria a trabalhar antes do dia raiar. Apesar de ainda ter muito a falar do Jabaquara, avisou que não conseguiria me encontrar nos próximos dias por conta de um carregamento grande que estava chegando. Ali eu percebi que algo realmente estava acontecendo, pois senti uma enorme tristeza.

Antes de chegar no hotel, perguntei se ele conhecia algum lugar onde eu pudesse encontrar uma máquina chamada telefone. Ele disse que só gente muito rica dispunha do aparelho e quis saber o motivo de tal necessidade. Rapidamente, falei sobre a senhora e expliquei que precisava entrar em contato com Salvador. Ele disse que a melhor forma seria enviar cartas, e, como todo mundo o conhecia no porto de Santos, ele podia encaminhar para conhecidos que trabalhavam na estiva Baía de Todos os Santos, fazendo com que chegasse mais rápido ao destino.

No dia seguinte, ao descer para o café, percebi que Faustino estava sozinho à mesa. Pedi licença e perguntei se podia dispor de sua companhia durante o desjejum. Aproveitei o ensejo para saber um pouco mais sobre o Jabaquara, tomando como ponto de partida o fascínio por Quintino Lacerda. Imaginei que esse sentimento fosse comum, mas Vasques falou que o amigo era figura controversa na cidade, contando com uma legião de admiradores, mas com muitos desafetos também. Com certeza o papel de Lacerda à frente de um quilombo que chegou a abrigar por volta de 5.000 pessoas é de suma importância, tanto que muitos creditam a ele o fato de Santos ter extinguido a escravidão em 1886. Verdade é que em 13 de maio de 1888, quando foi promulgada nacionalmente a abolição, os mais de dois mil moradores do Jabaquara tomaram as ruas, por mais de dez dias, para comemorar. A partir de então, Quintino se tornou herói popular, recebendo elogios de inúmeras autoridades. Abolicionista e republicano, Lacerda usou de sua incontestável liderança para formar um batalhão, com o objetivo de derrubar o trono de Pedro II, já enfraquecido com o fim da escravidão. Com isso, ganhou a admiração da nova elite política que tomaria o poder em 1889. Fiquei tão encantada em saber dessa história que faço questão de escrever todos os detalhes de que me lembro aqui, como forma de reviver a emoção de escutá-la pela primeira vez.

Em 1891, durante a greve dos trabalhadores portuários, maioria imigrantes, o líder do Jabaquara organizou e chefiou as “turmas dos homens de cor”. Sua persuasão diante dos ex-escravizados continuava grande e essa população precisava de trabalho, uma vez que os grevistas tinham ganhado a preferência enquanto trabalhadores livres e remunerados.

Sem titubear, Quintino enfrentou o líder do Partido Operário do Rio de Janeiro, o tenente Augusto Vinhaes, que viera mediar o movimento em nome dos grevistas. Graças a Lacerda, o fluxo do porto não parou. O saldo da greve foi a expulsão do tenente da cidade de Santos, além da demissão de dois mil trabalhadores que foram substituídos pelos ex-escravizados.

Nesse momento, Vasques teve que interromper a prosa para atender um grupo de advogados que acabara de chegar. Ficamos de continuar a conversa assim que ele despachasse os engravata-dos. Voltei aos meus aposentos, e ainda que o dia estivesse bonito para ficar trancada, eu precisava escrever para a senhora, não só para informar meu paradeiro, mas para contar a extraordinária história do Jabaquara e, principalmente, sobre Jacinto.

Os últimos acontecimentos me fizeram esquecer completamente de desfazer as malas. Só então fui olhar com calma o que havia de diferente na bagagem. Para minha surpresa, descobri um objeto enrolado numa toalha. Ao abrir, vi que era uma imagem de Oxum, que eu só pude identificar depois de ler a carta que a senhora colocou junto:

“Oxum sempre me acompanhou. Nunca me esqueço da primeira imagem que ganhei, presente da rainha do Daomé. Ali eu prometi que faria o mesmo quando soubesse de alguém precisando da ajuda da mãe que me amparou tantas vezes”.

Por fim, a senhora disse que nessa viagem eu conheceria o amor e só então entenderia o poder de Oxum.

Nesse momento, senti novamente aquele tal mal-estar. Imediatamente, lembrei da sensação de ter visto a Nega Florinda. Seria um aviso? Fiquei algum tempo mergulhada em meus próprios pensamentos e fui fazendo mais conexões com sua história. Só então, atinei porque o nome Jacinto não tinha me soado estranho no porto de Santos.

Na verdade, ele sempre esteve presente na vida da senhora. A primeira vez, ainda na casa do padre Heinz. Inteligente, sagaz e honrado, o homem que o religioso acolhera após uma fuga, em muito lembrava o meu Jacinto. O segundo, quando a senhora procurava pelo filho, em São Paulo. Apesar de viver como mendigo, Jacinto conhecia detalhes importantes da história da cidade e sonhava ser advogado, tornando-se alcoalatra ao ser podado, mais uma vez, pelo defeito de cor.

Fiquei horas absorta em pensamentos. Só recobrei os sentidos quando uma funcionária bateu na porta para dizer que o dono do estabelecimento me aguardava no salão principal.

Deixei papel e tinteiro sobre a escrivaninha, a mala ainda aberta e fui ao encontro de Vasques. Tão logo o questionei sobre o porquê do semblante preocupado, ele disse que em instantes eu entenderia. Se eu tinha alguma esperança de conhecer o Jabaquara e Lacerda, a chance seria essa.

Faustino retomou a prosa, contando que em 1893, quando a Revolta da Armada chegou em Santos, Quintino foi um dos primeiros a oferecer seus serviços, organizando batalhões, agora compostos por brancos e negros, para defender a cidade e o então presidente Marechal Floriano Peixoto. Com isso, foi promovido a Major do Exército.

Nesse momento, interrompi meu anfitrião para perguntar o que era a Armada e qual era o motivo da Insurreição. Vasques respondeu que o termo se referia à Marinha, que reivindicava melhores salários, além de lutar contra o autoritarismo do primeiro Presidente da República, Marechal Deodoro, que fechou o Congresso, seguido pelo descumprimento de Floriano Peixoto de chamar novas eleições,

em 1891.

Seguindo sua trilha de prestígio, Quintino se lançou na vida política. Eleito o primeiro vereador negro de Santos, em 1895, chegou a presidir a Câmara em 1896, mas só pode desfrutar da importante posição por dez dias. Na verdade, sua eleição desencadeou uma grande crise política, coordenada por setores racistas da elite que se negavam a dividir o poder com um negro. O líder do Jabaquara chegou a ser impedido de tomar posse, tendo que enfrentar uma batalha judicial. O presidente da Câmara, à época, renunciou ao mandato, seguido pelo vereador Alberto Veiga. O novo presidente não teve saída, senão empossar Lacerda.

Buscando compreender melhor a trajetória do líder popular, perguntei se seus inimigos estavam restritos ao universo político. Vasques respondeu que não, pois Quintino já havia comprado briga com os imigrantes europeus na greve de 1891 e parte da população, contando até mesmo com ex-escravizados; achavam que ele se vendia para a elite branca da cidade. Esse sentimento era acirrado pelo fato de Lacerda cobrar aluguel no quilombo, pois ele nada mais era do que arrendatário das terras de Benjamim Fontana.

No ano passado, em 1898, um ataque cardíaco tirou Lacerda de jogo e Vasques se tornou representante legal de seus filhos no inventário. Acontece que o antigo quilombo já era motivo de disputa judicial. Quintino respondia por uma ação de despejo, movida por Benjamim Fontana e, até a ocasião de sua morte, o líder abolicionista ainda vivia em sua confortável casa, no Jabaquara.

Agora sim, eu já podia entender o porquê das inúmeras visitas dos advogados nos últimos dias. É curioso notar que, no passado, Quintino chegou a defender Fontana de uma facada, vinda de um antigo morador do Jabaquara, justamente por cobrança de aluguel. À época, na função de inspetor de quarteirão, Lacerda se colocou ao lado de Benjamim. É bem verdade que Fontana abriu o processo contra Lacerda com o objetivo de dificultar a iniciativa de Gaffrée e Guinle, que juridicamente questionavam o título de propriedade em nome da especulação imobiliária.

Instintivamente, enquanto ouvia, eu traçava paralelos entre a tumultuada história de Quintino Lacerda e a trajetória de vida da senhora. Vilão para uns, herói e heroína para outros, lutaram com as armas que tinham em mãos, sendo dignos de muita admiração. Tanto que a morte do líder causou grande comoção pública.

Seu funeral seguiu acompanhado por uma massa popular que chegou a 2.000 pessoas, entre o cemitério e as proximidades. O caixão foi levado num bonde especial do Jabaquara, escoltado pela oficialidade do Corpo de Bombeiros até a igreja da Matriz. Chegando lá, foi carregado por figuras ilustres das forças armadas e vereadores. Todos os funcionários das repartições da câmara compareceram e as bandeiras foram hasteadas a meio mastro. Coroas foram enviadas pelo Partido Republicano Federal, Câmara Municipal, Corpo de Bombeiros e amigos.

O Diário de Santos não só enviou representante como publicou um artigo que resumia a atuação de Quintino na cidade, elucidando o motivo de tamanha popularidade.

Percebi o choro engasgado na garganta de Vasques, que em nenhum momento mencionou a dificuldade financeira que estava atravessando. Amigos de batalhas históricas, ficou nítido a falta que o amigo fazia. Ficamos alguns momentos em silêncio, quando eu perguntei se ainda era possível visitar o Jabaquara.

Faustino respondeu que não sabia se o local ainda estava interditado, que podia perguntar aos advogados, mas que acreditava não haver problemas. Pegou, então, um pedaço de papel e rabiscou um mapa explicando o caminho. Pediu desculpas por não poder me acompanhar, mas estava realmente sobrecarregado com os trâmites judiciais e a administração do hotel. Enquanto tomávamos um café, agradei por sua disponibilidade, pois não queria mais ocupar seu tempo. Vasques ainda tinha

que levantar uma série de documentos, solicitados pelos advogados que estavam à frente do caso do Jabaquara. Não fosse isso, confessou que passaria o resto da tarde comigo. Retratou-se por ter falado demais, pois mal ouvira minha voz. Deixou avisado que da próxima vez queria saber um pouco mais sobre o que me trouxera até a cidade.

Só então me dei conta que não havia falado nem para Vasques, nem para Jacinto, o real motivo de minha viagem, mas, antes disso, era preciso escrever para você. Reservei a tarde para essa missão e, no dia seguinte, procurei por Jacinto no porto. As informações não podiam mais esperar para chegar até Salvador. A aflição para saber notícias também já era grande. Não demorou muito para avistar Jacinto que, tão logo bateu os olhos, correu ao meu encontro. Assustado, perguntou se havia acontecido alguma coisa. Respondi que não e expliquei a urgência da carta. Não demoramos muito, pois ele precisava retornar ao trabalho, e, mais importante, a carta deveria ser enviada no último navio saindo para Salvador.

Nos dias que se passaram não vi mais Vasques pela hospedaria. Gostava de nossas conversas, mas falta mesmo eu sentia era de Jacinto. Como um bom livro, aproveitei para reler as suas memórias, querida Kehinde, pois os papéis acabaram ficando comigo. Com o tempo que dispunha e o mapa que Faustino fizera, arrisquei ir até o Jabaquara sozinha. Depois de trocar dois dedos de prosa, os seguranças do local perceberam que eu realmente não tinha interesse na disputa judicial e me deixaram entrar, rapidamente, no sítio.

A casa de Quintino destoava dos minúsculos barracos que rodeavam todo o terreno. Fiquei pensando como famílias inteiras podiam viver em tão pouco espaço. Para minha surpresa, encontrei um antigo morador que dizia ter permissão para cuidar da roça. Admirada com as condições dos cômodos, ele falou que era o que muitos pretos podiam pagar, não tendo outra escolha. Contou também que não eram só ex-escravizados que viviam ali, mas muitos negros livres e brancos pobres também. Continuou explicando que os moradores viviam do que produziam na roça, da criação de animais e que Quintino era dono de uma quantidade expressiva de galos de briga. Além do aluguel, tinham que pagar o que consumiam na mercearia de Lacerda, que, dentre os itens de primeira necessidade, fatu-rava muito com a diversidade de bebidas que oferecia.

Única casa de tijolos, a residência de Quintino também era a mais bem mobiliada do Jabaquara, com muitos quadros, tapete, uma caixa de música grande e algo que só se via nas casas dos brancos da elite; um armário com louças, dentre elas, um aparelho que valia mais de cem mil réis. Vasques tinha razão. Mesmo um ano após seu falecimento, Lacerda ainda era aclamado por muitos moradores dos arredores do Jabaquara, por outro lado, também era possível encontrar uma grande dose de crítica na fala de outros, como o roceiro que apresentou o quilombo. Com a alma cansada, voltei para casa e fechei-me no quarto. Preocupado, Vasques pediu que checassem se estava tudo bem comigo. Só então me dei conta que dormi por dois dias seguidos. Ao deixar os aposentos, o anfitrião da hospedaria me esperava na recepção, ávido por notícias. Fizemos a refeição, e lá engatamos mais um bom papo. Dessa vez não tinha como escapar, falei dos motivos que me levaram até a cidade e relatei, brevemente, a sua saga, Kehinde. Vasques se propôs a ajudar no que fosse necessário e reconheceu que era realmente por São Paulo, que eu deveria começar minhas buscas.

## **A busca por Omotunde**

Graças ao trem, Faustino disse que eu não passaria pelas dificuldades que a senhora teve para chegar em São Paulo. A locomotiva era rápida e confortável, e o amigo reforçou que, em razão do café, a modernidade tinha chegado à cidade.

Prontamente, ele se dispôs a entrar em contato com um antigo conhecido, proprietário de uma pequena hospedaria na Liberdade, bairro simples, de maioria negra, para recomendar minha chegada. Passou então a dar-me instruções sobre a cidade. Diferente de Santos, que já contava com bonde a vapor para alguns distritos, falou que eu chegaria na estação São Paulo e de lá deveria pegar o transporte, puxado por mulas, até o largo do Rosário. Ali eu encontraria a irmandade dos homens pretos, ponto final de muitas linhas de transporte, inclusive para a Liberdade.

Próximo ao local de chegada, aconselhou que eu procurasse a sede do Diário Popular, jornal de grande alcance, engajado nas lutas sociais. Outro lugar que eu não poderia deixar de ir era a Academia de Direito, próxima à Igreja de São Francisco.

Perguntei se ficava perto do Convento do Carmo, pois me lembrei que a senhora passara por lá. Faustino disse que sim, aliás, aproveitou a ocasião para contar sobre uma figura lendária, que remetia ao lugar: Tebas, habilidoso na arte de transformar pedras brutas em blocos de construção, numa época em que a taipa dominava em São Paulo. Filho de escravizados congolezes, Tebas nasceu em Santos, em 1721. Chegou em São Paulo com seu dono, o mestre pedreiro português Bento de Oliveira Lima, que vira nas obras das ordens religiosas um meio de ganhar muito dinheiro.

Comprometido com a construção da torre da Catedral da Sé, Bento morreu deixando uma dívida com o bispado pela obra que não realizara. Aí entra toda a perspicácia de Tebas: como já estava à frente da construção, ele assumiu o compromisso em troca da alforria e da promessa de que o primeiro casamento realizado fosse o seu. Verdade ou não, sabe-se que Joaquim Pinto de Oliveira foi, de fato, alforriado ao término da obra e que recebeu o sacramento do matrimônio em 10 de junho de 1762, exatamente na catedral da Sé. Faustino me contou sobre outras realizações do mestre que passou a ser chamado de Tebas, exatamente por sua habilidade em fazer tudo, tanto que foi responsável pela primeira obra pública de distribuição de água de São Paulo, o Chafariz da Misericórdia, conhecido como Chafariz do Tebas, na região central da cidade.

Negros livres, pretas lavadeiras, escravos de ganho, tinham ali seu ponto de encontro. Por isso mesmo, continuou Faustino, o chafariz foi transferido, em 1886, para o distante largo de Santa Cecília, servindo de bebedouro aos cavalos. Vendo meu olhar intrigado, Vasques falou que eu poderia contemplar a arte de Tebas na fachada da igreja do Carmo, no caminho para Academia de Direito. Antes que terminássemos a conversa, perguntei qual fora o destino do nobre artesão. Fiquei impressionada ao saber que Tebas seguiu no ofício até os noventa anos. Vítima de uma gangrena, morreu em 11 de janeiro de 1811.

Ao me levantar para deixar o salão, percebi Jacinto afoito adentrando o recinto. Faustino, ao notar meu olhar desconcertado, pediu licença para se retirar. Jacinto insistiu para que ficasse, pois, a maneira como as notícias chegaram, poderia demandar ajuda. Em suas mãos, Jacinto trazia a carta que eu tanto esperava de Salvador. Os colegas contaram que uma fina senhora, dispensando até mesmo o trabalho dos entregadores, tinha levado diretamente ao porto, pedindo máxima urgência na entrega. Abri a correspondência e, atendendo aos pedidos, li seu conteúdo em voz alta. Ao contrário do que eu imaginava, era Mariana quem escrevera pedindo que eu não demorasse para retornar. A súplica vinha diretamente da senhora, que alternando momentos de lucidez e delírio, ora chamava por mim, ora pelo filho Luiz.

Nesse momento, Faustino interrompeu a leitura e gritou:

– Não é possível, você está procurando Luiz Gonzaga Pinto da Gama?!

Só então atinei que, em minhas buscas, eu sempre mencionara Omotunde. Ao ouvir o nome Luiz, Faustino conectou as histórias que ouvira até ali, chegando ao líder abolicionista, Luiz Gama, grande amigo de Lacerda.

Atordoada, aceitei sair para tomar um ar junto com Jacinto. No caminho, ele foi me contando quem foi de fato seu filho, Kehinde. Num primeiro lampejo, considerei ir para São Paulo procurar notícias da família Gama. Jacinto disse que estaria ao meu lado, independentemente da decisão. Só precisaria avisar no cais, que se ausentaria por alguns dias.

Num esforço para me distrair, falou que me levaria para conhecer as festas no Largo da Banana, perto do armazém da Estrada de Ferro. Empolgado, citou os batuques e tambores que animavam as danças em momentos de confraternização de nosso povo preto. Contou ainda que durante o dia a gente encontraria as rodas de capoeira que atraíam muita gente, ora para assistir, ora para jogar.

Decidimos partir no primeiro trem, logo no dia seguinte, para São Paulo. Fomos até a estação do Valongo e quando estávamos pedindo pelos tíquetes, avistei Nega Florinda, novamente, indo em direção ao porto. Ali meu coração falou mais forte, era preciso voltar imediatamente para Salvador.

Homem prático e decidido, Jacinto se dispôs a organizar tudo para que embarcássemos o quanto antes. No porto, confirmou que o primeiro vapor para a antiga capital saía antes do sol nascer. Pegou uma mala deixada ali mais cedo e partimos para casa. Sem perceber, estávamos de braços dados, fazendo planos para nossa viagem no dia seguinte. Chegando perto da hospedaria, perguntei se ele não queria pousar ali, já que nosso navio sairia às 5:20 da manhã. Ele relutou bastante, mas acabou se convencendo que o cansaço dos últimos dias poderia levá-lo a perder a hora. Como o hotel ficava próximo ao cais, um pouco mais de descanso faria muita diferença para quem vinha de uma rotina puxada de trabalho. Como não encontramos ninguém na recepção, Jacinto acabou se alojando no meu quarto. Confesso que foi a primeira vez que dividi aposento com um homem.

Antes que o nervosismo tomasse conta, fixei os olhos em Oxum sobre a escrivaninha ao lado da cama e busquei me acalmar. Jacinto percebeu meu constrangimento e tratou logo de esticar uma esteira no chão, próximo à porta.

Como a ansiedade tomou o lugar do sono, ficamos algum tempo conversando. Contei a ele minha história, a educação na escola missionária, o desejo de ser freira e, quando notei, estava aos prantos. Como bom cavalheiro, ele se aproximou, acolheu-me em seus braços e falou que estava tudo bem. Fui tomada de imensa paz e, finalmente, adormeci.

Pouco depois, acordei de sobressalto, o que assustou Jacinto também. Sonhei com duas crianças, *ibêjis*, dizendo que tinha chegado o tempo de ser feliz e que estavam ali para buscar algo que lhes pertenciam. Fiquei algum tempo tentando decifrar a mensagem e apaguei de novo.

Às cinco da manhã já estávamos à espera do nosso navio. Como não houve tempo de falar com Vasques, deixei uma carta agradecendo o acolhimento e dizendo que em breve estaria de volta com notícias de Luíza, mãe de Omotunde. Apesar da agradável companhia de Jacinto, a viagem parecia não ter fim. Afligia-me a ideia de não chegar a tempo. Nos dias que seguiram, dividia as horas entre escrever, reler os registros, agora para Jacinto, e suplicar à Oxum por sua vida, Kehinde.

Chegando em Salvador, fomos imediatamente para o solar de Mariana. Lá descobrimos que você decidira ficar definitivamente na roça de Babá Gumfidity. Recebemos informações detalhadas sobre seu estado de saúde e, embora Mariana insistisse para que ficássemos mais um pouco, resolvemos pegar o próximo bonde para o Rio Vermelho.

Na roça, fomos recebidos por Funmilayo. Jacinto que nunca visitara uma casa de orixás, parecia ter nascido no lugar. Depois de uma farta refeição, fomos levados aos seus aposentos.

Finalmente, adentramos o quarto cuidadosamente e observamos que com o semblante tranquilo, a senhora ainda dormia. Ao lado da cabeceira, talvez adivinhando nossa chegada, duas cadeiras. Ao nos aproximar, você acordou e suavemente falou:

– Eu já sei, não há por que se preocupar. Nanã, Xangô e Oxum vieram me avisar. Kokumo e Tawio estão chegando para me levar.

A única coisa que lhe aborrecia era a demência que estava consumindo sua memória, por isso, a senhora pediu que eu lhe contasse sua própria história.

Com lágrimas nos olhos, busquei alguns papéis que trazia comigo e, de mãos dadas com Jacinto, comecei por nossa aventura rumo ao Brasil:

“Estamos em setembro de mil oitocentos e noventa e nove, a bordo do navio Aliança, há poucos dias do Brasil. Destino: o porto de Salvador. Essa é uma viagem de muitas travessias. A mais importante, encontrar seu filho, mas posso dizer que o primeiro grande resgate foi de nós mesmas. Cruzar o oceano me levou a conhecer sua verdadeira identidade e para minha grande surpresa, a minha também...”

## REFERÊNCIAS

ANGIOLILLO, Francesca. Arquiteto escravo do século 18 tem história recuperada na Jornada do Patrimônio em SP. **Folha de São Paulo**. São Paulo. 16 de agosto de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/arquiteto-escravo-do-seculo-18-tem-historia-recuperada-na-jornada-do-patrimonio-em-sp.shtml>>. Acesso em: 8 jan. 2021.

ANTUNES, Camila; FERREIRA, Fernanda; PÁSSARO, Thiago. **Entre trilhos**: uma viagem de histórias pela primeira estrada de ferro paulista, a São Paulo Railway. Monografia de Graduação. Faculdade de Comunicação da Universidade Metodista. 2014.

AVELAR, Daniel. Caminhada recupera herança negra de bairro oriental de São Paulo, que faz 467 anos. **Folha de São Paulo**. São Paulo. 23 de janeiro de 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/01/caminhada-recupera-heranca-negra-de-bairro-oriental-de-sao-paulo-que-faz-467-anos>>. Acesso em: 23 jan. 2021.

CRUZ, Talita. Arquiteto Tebas: **A história do homem escravizado que marcou a arquitetura**. Fev. 2021. Disponível em: <<https://www.vivadecora.com.br/pro/arquiteto-tebas/>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

FATORELLI, Carlos. **A igreja e o Chafariz da Misericórdia na cidade de São Paulo**. Nov. 2014. Disponível em: <<http://carlosfatorelli27013.blogspot.com/2014/11/a-igreja-e-o-chafariz-da-misericordia.html>>. Acesso em: 19 abr. 2022.

FERREIRA, Abílio (org.). **Tebas**: Um negro arquiteto na São Paulo escravocrata (abordagens). São Paulo. IDEA. 2018.

FERREIRA, Lígia Fonseca (org.). **Lições de resistência**: artigos de Luiz Gama na imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro. São Paulo. Edições Sesc. 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

JESUS, Edson Roberto de. “Bamo Sambá”. **Revista eletrônica do Arquivo Público de São Paulo**, n. 40. Fev. 2010.

MATOS, Paulo. **História e lendas de Santos – Greve**. Disponível em <<https://www.novomilenio.inf.br/santos/h0156t1.htm>>. Acesso em: 19 abr. 2022.

MENDES, Vinícius. Consciência Negra: do Pelourinho à Igreja dos Pretos, o roteiro que reconta a história da maior cidade do Brasil. In: **BBC News Brasil**. 19 de novembro de 2018. Disponível em:

<<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46100624>>. Acesso em 4 fev. 2021.

PEREIRA, Mateus Serva. A difícil viagem: do navio negreiro à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil oitocentista. In: **ANPUH-XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Fortaleza, 2009. Disponível em: <[https://anpuh.org.br/uploads/anais-simpósios/pdf/2019-01/1548772191\\_e9e78bd793d7762edf5a3000692ff602.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simpósios/pdf/2019-01/1548772191_e9e78bd793d7762edf5a3000692ff602.pdf)>. Acesso em 5 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Em busca da cidadania: Ex-escravos negros, imigrantes e disputa por terra e trabalho no Jabaquara (Santos 1880-1900). In: **África[s]. Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África**. v. 3, n. 6. 2016. Disponível em: <<https://revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4054>>. Acesso em 9 fev. 2021.

RIBEIRO, Fábila Barbosa. Vivências negras na cidade de São Paulo: Entre territórios de exclusão e sociabilidade. **Projeto História**, n. 57, p. 108-138, Set-Dez. 2016.

RODRIGUES, Letícia. Quem foi Tebas, escravo que virou arquiteto em meio ao Brasil Colonial. **Revista Galileu**. São Paulo. 30 de junho de 2020. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2020/06/quem-foi-tebas-escravo-que-virou-arquiteto-em-meio-ao-brasil-colonial.html>>. Acesso em: 4 fev. 2021.

RODRIGUES, Rôney. Um arquiteto negro na São Paulo escravocrata. In: **Outras Palavras**. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/cidadesemtranse/um-arquiteto-negro-na-sao-paulo-escravocrata/>>. Acesso em: 5 fev. 2021.

SIQUEIRA, Renata Monteiro. O Largo da Banana e a presença negra em São Paulo. In: **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, n. 28, p.1-33. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/156053>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

## Propostas didáticas

**Tema:** Lideranças negras brasileiras.

**Objetivo:** Recuperar histórias muitas vezes desconhecidas de grandes lideranças negras no Brasil.

**Público-alvo:** Estudantes do Ensino Fundamental II; do Ensino Médio; Educação de Jovens e Adultos e das Licenciaturas.

Em *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves nos oferece uma nova ótica de leitura do Brasil. Passando por cidades como Salvador, Maranhão, Rio de Janeiro e São Paulo, não por acaso cidades com populações de maioria negra. Assim, a autora apresenta marcos de nossa história protagonizados pelo povo preto. Você pode se questionar o porquê incluir São Paulo nesse grupo. Embora conhecida como berço da imigração europeia, no século XIX a presença negra era significativa em sua composição populacional e contribuiu ativamente para a construção da megalópole. Ignorada pelos registros oficiais, invisibilizada pelas escolas, precisamos recontar nossa história e resgatar o devido valor do povo negro da formação do país.

O objetivo desse capítulo foi recuperar, dentre inúmeras outras, algumas histórias, muitas vezes desconhecidas, de grandes lideranças negras em São Paulo.

Agora é sua vez estudante: você conhece a história do estado ou cidade em que mora? Qual o papel dos negros nessa jornada? Como você contaria essa história?

### 1ª etapa – Pesquisa

Em dupla, as/os estudantes devem realizar um levantamento de informações sobre a presença negra na cultura, valores, lutas e construção da cidade em que vivem. Pode ser de personagens conhecidos popularmente, ou até mesmo pessoas de sua família e bairro que realizaram ações em suas comunidades. **Tempo estimado: 30 minutos para levantamento, ou passar como atividade para ser realizada fora do horário da aula.**

### 2ª etapa – Partilha

As duplas apresentarão para a turma o resultado de suas pesquisas por meio da criação de cartazes apresentando as personalidades e seus feitos. É importante que os cartazes contenham imagens dessas pessoas, e, caso não haja fotos, desenhos feitos pela própria turma são muito bem-vindos.

### 3ª etapa – Confecção de Mural

Após a partilha, um mural com os cartazes pode ser confeccionado e ocupar um lugar de destaque na sala de aula ou na escola.

Obs.: Caso a turma tenha dificuldade em protagonizar sua criação, o/a professor/a pode propor a escolha um personagem da obra de Ana Maria Gonçalves ou de outro livro de temática afrocentrada, para ressaltar a presença negra no local onde mora.

# **Livro, leitura, livraria, livreiros, bibliotecas e bibliotecários em Um defeito de cor**

*Dandara Baçã de Jesus Lima*

*Um defeito de cor* é um romance histórico escrito por Ana Maria Gonçalves que narra a trajetória de Kehinde em busca do seu filho Luís Gama. Nessa trajetória é possível estudar vários eventos, histórias e personagens históricos, mas escolhemos lançar a lente sobre um fenômeno que entrelaça a história da protagonista. Lançamos luz nesta análise sobre livros, leitura, bibliotecas, bibliotecários, livreiros e livrarias na obra, visando marcar a importância desses elementos no contexto histórico e sobre a narrativa construída para a personagem. Esses elementos carregam uma importância histórica, pois marcam subalternidades imputadas pelo inaccessível à leitura, à escrita e a escritos no Brasil.

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Educação 2019 (BRASIL, 2020) contabilizou haver, em 2019, 11 milhões de pessoas com 15 anos ou mais de idade analfabetas, sendo que pardos e pretos concentram a população com maior nível de analfabetismo (27,1% – 60 anos ou mais e 8,9% – 15 anos ou mais). No censo de 1872, “a taxa de analfabetismo para o conjunto do país é de 82,3% para as pessoas de 5 anos ou mais” (FERRARO; KREIDLOW, 2004), o que deu ao Brasil na época o título de campeão mundial do analfabetismo. Ferraro e Kreidlow (2004) analisaram que o analfabetismo surge primeiro como uma questão política com forte impacto causado pela Lei Saraiva, de 1882, que permitia o alistamento aos que tinham renda comprovada e soubessem ler e escrever. É importante a lembrança do caso do deputado federal Francisco Everardo Tiririca Oliveira Silva, que após receber quantidade recorde de votos precisou provar saber ler e escrever em 2010 (ASSOCIAÇÃO MINEIRA DO MINISTÉRIO PÚBLICO, s.d.). As taxas de analfabetismo no Brasil continuam altas e isso demonstra a importância de uma pessoa negra letrada no Brasil escravista.

## **A leitura**

Kehinde foi levada por seus escravizadores a viver na ilha de Itaparica, na Bahia, e como escrava da casa se tornou objeto da pequena escravocrata Maria Clara. O engenho que ela habitava pertencia ao escravocrata José Carlos que a estupraria e a engravidaria, mas, graças ao que pode ser chamado de lei do retorno, ele iria ter uma morte lenta, dolorosa e triste. Maria Clara tinha a madrastra Ana Felipa, cruel, que no decorrer da narrativa permitiu a Kehinde se tornar escrava de ganho, tendo seu desejo de dominar o corpo negro e, ao mesmo tempo, manter a aparência das relações, sido decisivo para a alforria de Kehinde e seus amigos.

Fatumbi, preceptor de Maria Clara, era letrado devido também ao seu pertencimento religioso como muçulmano<sup>1</sup>. Pertencia a uma cultura religiosa marcada pela escrita, diferente da cristã, e também destacada pela representação artística e pela centralização do livro religioso em pessoas representantes do poder. Logo que Kehinde chega ao engenho a pequena escravocrata passa a receber aulas de Fatumbi, que será um grande amigo de Kehinde. Na qualidade de acompanhante, Kehinde demonstrou interesse no aprendizado, o que foi retribuído por Fatumbi. As letras em português foram somente o começo do estudo de Kehinde que, anos mais tarde, aprendeu e-ve-fo-n, inglês e francês.

---

<sup>1</sup> Muçulmano

Quando Ana Felipa pariu o *abiku*<sup>2</sup> natimorto, Maria Clara foi enviada para estudar em um colégio de freiras em Salvador e Fatumbi foi dispensado de suas atividades. Atividades que duraram pouco tempo, em que Kehinde aproveitou para aprender ao ouvir as lições dadas à pequena escravocrata. Ao partir, Fatumbi deixou alguns livros e papéis escondidos para Kehinde. O tempo de aprendizado de Kehinde recorda Carolina Maria de Jesus, escritora preta brasileira do século XX que se tornou conhecida pela obra “Quarto de Despejo”. Tendo concluído poucos anos do ensino primário, Carolina Maria se tornou a maior escritora brasileira de todos os tempos.

Fanon (2008) traz elementos importantes sobre a linguagem e a negritude. Fanon aponta a importância da linguagem ao afirmar que “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p. 50). A linguagem foi imposta ao escravizado para introduzi-lo no mundo e na cultura do escravocrata. Quando Kehinde domina a língua e a escrita do escravizador, ela subverte o lugar de poder colocado para ela, muda o local de subalternização. A leitura lhe permite interpretar a cultura e a visão de mundo dos seus violentadores. Se torna uma investigadora, uma pesquisadora dos seus algozes. É uma subversão ao lugar de subalternidade destinado a uma pessoa escravizada. Kehinde sai de uma cultura marcada pela oralidade para uma cultura escrita que cria distinções sem franquear o acesso. A oralidade é vista pelos brancos como uma infantilidade, como analisou Fanon (2008, p. 41). Kehinde precisou abandonar a oralidade e teve que ler na língua do escravizador. Esse processo de colonização travado pela protagonista durante a narrativa de Ana Maria Gonçalves foi de enfrentamento e não de assimilação.

Se Kehinde tivesse uma postura de assimilação das ideias e não de crítica, ela teria tomado outras atitudes durante sua trajetória. Se ela tivesse tomado para si como verdade a representação negra presente nos livros dos brancos, ela não teria participado da Revolta dos Malês. A sua insubordinação pode ser exemplificada pela negação do batismo e da imposição de um novo nome, por como lutou pela maternidade de Banjokô, pela escolha da própria espiritualidade e dos afetos e por escrever a própria história em primeira pessoa. É uma postura crítica que podemos observar de quem aprendeu as regras do jogo, mas não foi tomada pelo jogo injusto, hackeou o sistema.

A personagem faz o leitor discutir a história oficial das negras de ganho ao vender cookies, a maternidade negra, a criação de laços de amor e amizade. Cardoso discute a tentativa de silenciamento da história da população negra, o que faria com que histórias como a de Kehinde fossem inverossímeis.

Na ocultação dessa história reside o silenciamento das memórias, das identidades, das lutas e das resistências desse segmento social, o que colocou o negro num espaço que tem início e fim na escravidão, espalhando-se numa escuridão e esquecimento que colocam as culturas afro-brasileiras como primitivas, no sentido mais negativo que existe. O reflexo dessa prática de silenciamento é a retirada do direito de todos os brasileiros de afirmar e se ver representados nos valores, saberes e tradições africanas e afro-brasileiras, como ocorreu também com a memória indígena. (CARDOSO, 2015, p. 45).

Para formar negros de pensamento livre, precisamos de literatura que forneça esse horizonte de liberdade, pois nem todos temos uma África em nós como Kehinde, para a qual nos voltamos enquanto a violência racial é romantizada e literalizada. Assimilamos a inferioridade construída por Barbies, paquitas, mulatas do Sargentelli, tia Anastácia, negros perigosos do filme *Cidade de Deus*, e assim nos alienamos. Não temos a estrutura de uma Kehinde para lermos a cultura racista e não a assimilarmos, mas podemos ter a personagem como o protótipo de realização daquilo que queremos ser. Ela

---

<sup>2</sup> Criança nascida para morrer

pode lê-los, mas não se torna um deles, não se parece com eles e não age como eles. Por vezes as contradições da protagonista fazem o leitor odiá-la, mas por suas próprias contradições ela se torna mais humana e menos responsiva a todas as expectativas do leitor.

A leitura aparece em diversos pontos do romance. Kehinde, enquanto estava no engenho, escondia-se na despensa para ler e treinar a escrita nos momentos que a personagem compartilhou a leitura com Lourenço; quando a pequena escravocrata Maria Clara mostrou-lhe os vários livros retirados da biblioteca do convento e ao ler as palavras do padre Antônio Vieira que lhe soavam como oríkis; quando Kehinde foi para a casa dos ingleses, pôde notar o hábito de leitura introduzido na rotina da família; o mesmo com os muçurumins que passavam muitas horas lendo e cantando trechos do livro sagrado; o mesmo aconteceu em cena romântica entre Kehinde e Francisco, na qual ele segurava sua mão, soltando somente quando ela precisava virar as páginas; na montagem da escola para crianças na casa do padre Heinz; nas cartas em que ela recebia notícias e aguardava o paradeiro do filho; Omotunde Adeleke Danbiran aprendeu a ler com Afonso e foi esse o motivo de sua fuga, quando ele leu documentos que Kehinde acreditou serem sua certidão – que indicava seu nascimento em liberdade; a leitura também fez parte dos ensinamentos que Kehinde queria transmitir aos africanos ao retornar ao continente africano; entre outros (GONÇALVES, 2019).

Kehinde ainda precisou enfrentar estereótipos sobre a leitura para garantir o acesso ao conhecimento à sua filha Maria Clara:

Muitas foram as pessoas que me disseram para não dar mais instrução à minha filha, assim como a Esméria também tinha me dito que de nada me serviria aprender a ler e a escrever. É claro que não levei em consideração esses comentários, pois o tempo provou que a Esméria estava errada, embora eu tivesse duvidado disso algumas vezes, e também porque achei curioso que a maioria dos que falavam que a Maria Clara não deveria estudar, era formada por brasileiros que a queriam em casamento para si ou para seus filhos. Encarregado de investigar minha receptividade à proposta de um rico sarô em Lagos, um missionário protestante chegou a me mostrar um livro em que estava escrito que as moças que estudavam muito, principalmente as que se dedicavam ao magistério, tinham uma triste sorte, ficavam nervosas, fracas e muito sensíveis às afecções cerebrais. Só não ri na presença dele porque sou educada, mas disse que eu mesma já tinha dado aulas durante um bom tempo, na escola do padre Heinz, e já estava com quase sessenta anos sem numa ter sido acometida de nada daquilo. Minha filha ia estudar, ia se formar, ia ser alguém importante, professora, que é quase tão importante quanto ser rica, pois isso ela já era sem esforço algum, sem mérito a ser acrescentado (GONÇALVES, 2019 p. 901-902).

Essa forma de leitura de elementos gráficos, a forma consagrada de leitura do mundo ocidental, perpassa o texto de Ana Maria Gonçalves. Contudo, outras leituras acontecem durante o romance. Não se trata somente da leitura normativa do mundo, pois a leitura do jogo de Ifá, leitura subalternizada, mas que também envolve a decodificação e interpretação, faz parte das leituras mais importantes feitas durante a narrativa, pois é pelo Ifá que se confirma a condição de abiku dos filhos de Kehinde.

## O livro

O conhecimento ou saber popular que mesmo assim resistiu e ainda resiste até hoje, não foi considerado conhecimento, e por isso, não precisou ser preservado nas bibliotecas e centros de informação. O conhecimento an-

cestral de tratamento e cura de doenças através de ervas medicinais, muitas vezes aplicados por pais e mães de santo, por exemplo, bem como suas ideias e os modos de entender o mundo, diferente dos grupos detentores do poder foram considerados como um conhecimento vulgar, que não tem nada a ver com o conhecimento e informação. Assim, preservou-se um só tipo de conhecimento, um só modo de sentir, uma só forma de ver a vida (CARDOSO, 2015, p. 53).

A explosão de documentos após o advento da imprensa colocou um conjunto expressivo de material literário em circulação. Para se poder entender Kehinde como leitora, é preciso entender quais são os livros que ela lia e quais estavam disponíveis na colônia para a leitura.

Kehinde é africana, inconfundivelmente negra, mas seu filho Banjokô, nascido do estupro do escravocrata, nasceu pardo. Ela não pode recorrer à estratégia de “perdão” do “defeito da cor”, mas seu filho e seu autor mais lido, Padre Antônio Vieira, precisaram. Entrecruzaram-se o defeito de cor de Luís Gama e Padre Antônio Vieira quando este último é lido por Kehinde. Kehinde pode ler na história do padre e pode narrar na história que conta ao seu filho os dilemas do “defeito da cor”. Também pode ser uma crítica silenciosa a quem emudeceu em sua raça, em comparação a ela que não fugiu de ser colaboradora da luta negra. “Ser um preto tipo A custa caro<sup>3</sup>”, e Kehinde sem dizer, mas lendo, mostra a contradição entre o preto civilizado aceito pela sociedade e o preto “atrevido”, que enfrenta o sistema com coragem, resiliência, audácia e inteligência.

Um livro que acompanha Kehinde são as *Cartas Portuguesas*, de Mariana Alcoforado. Segundo Souza (2016) este livro foi publicado em 1669 por Mariana, que morava em um convento da cidade lusitana de Beja desde antes de completar os onze anos de idade. Souza (2016) informa ainda que Mariana escreveu cartas para um amor não correspondido e que são marcadas por um sentimento de angústia e solidão. A obra, segundo a autora, “é uma grande representante literária do movimento Barroco e da Literatura Confessional e um ícone da Literatura Portuguesa relacionada à expressão do amor” (SOUZA, 2016, p.38).

Outra obra que acompanha a protagonista são os sermões do Padre Antônio Vieira. A religião que lhe foi imposta na sua chegada ao Brasil agora faz parte do seu itinerário de leitura e ela vê semelhanças com os *orikis*. A *Encyclopaedia Britannica* foi um presente do pai de Omotunde; era folheada continuamente pela criança e Kehinde precisava brigar com o filho para ele ir fazer outra coisa ao invés de manear seus vinte e seis volumes (GONÇALVES, 2019).

*O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha* e um livro escrito pelo padre Perereca foram alguns dos livros adquiridos por Kehinde na livraria (GONÇALVES, 2019). A protagonista também adquire e lê muitos jornais (GONÇALVES, 2019).

Kehinde encontra o jovem Joaquim Manuel de Macedo e na conversa travada por eles é informado que o *Jornal do Commercio* começaria a publicar histórias escritas por brasileiros (GONÇALVES, 2019). O livro publicado por Machado, cuja protagonista recebeu o nome de Carolina por sugestão de Kehinde, se tornaria um dos tesouros do baú que Kehinde levava para Omotunde (GONÇALVES).

A Bíblia foi apresentada pelo senhor Mongie como um livro cheio de bonitas histórias que teria valor mesmo sem a fé no que estava escrito (GONÇALVES, 2019). Kehinde pagou caro pela Bíblia, que no século 19 ainda era de difícil acesso mesmo aos fiéis. Chegava às mãos de Kehinde o livro usado como justificativa para a sua escravização, o legitimador de toda dor e sofrimento que lhe foram impostos. O crucificado redentor inerte às suas dores por meio da leitura poderia ser conhecido. É como ler o documento filosófico dos seus algozes. Um livro que para chegar até suas mãos causou a

---

<sup>3</sup> Verso da música Capítulo 4, versículo 3 composta e interpretada por Racionais MC's.

morte dos que o traduziram, transcreveram e interpretaram<sup>4</sup>.

O Alcorão está sempre entre os livros lidos e o senhor Mongie havia relatado que era o mais vendido da livraria, que os negros o compravam para pagar em muitas vezes e nunca deixavam de pagar mesmo que ficassem sem dinheiro para a comida, pois aquela compra era sagrada (GONÇALVES, 2019). Kehine certamente leu a tradução em inglês da obra<sup>5</sup>, e como acontece com a Bíblia, lê o arcabouço filosófico da sua ancestralidade<sup>6</sup>. Kehinde, antes mesmo de ler o Alcorão, havia conhecido os muçurumins, na pessoa de Fatumbi, nos moradores da loja onde ela morou e que alugou e, posteriormente, nas pessoas que ela reencontrou no continente africano. É uma serendipidade hermenêutica a leitura que esse livro traz após também vivenciar o Levante dos Malês. Por vezes, a leitura também permite nos preparar ou interpretar o passado, é como o provérbio “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. Ao ler anos depois de toda a vivência com mulçumanos, Kehinde pode entender e se preparar para viver entre muçulmanos.

Ana Maria Gonçalves insere entre as falas de Kehinde a crítica ao livro:

[...] os africanos não gostam de pôr histórias no papel o branco é que gosta. Você pode dizer que estou fazendo isso agora, deixando tudo escrito para você, mas esta é uma história que eu teria te contado aos poucos, noite após noite, até que você dormisse. E só faço assim, por escrito, porque sei que já não tenho mais esse tempo (GONÇALVES, 2019, p. 617).

Essa crítica ao suporte das histórias é importante para marcar a extensão da colonização que limitou o registro de histórias. A leitura da obra faz emergir histórias que não estão no livro, mas que estão nos leitores negros que vivenciam de formas plurais a negritude.

Pois o tambor foi o primeiro alfabeto do pensamento. Na verdade, trata-se de um truísmo tão grande que contestar isso é anunciar o dom da idiotice. Pois que homem inteligente ousará ficar em pé em público e declarar que desconhece este importante agente de cultura? O tambor foi o alfabeto primitivo e no seu estado de cognição desenvolvida, tornou-se o “tambor falante”, um correspondente, em termos de eloquência e eufonia potenciais, das terracotas de Nok e Ife, o ekpu de Oron. Produto de ciência e arte, fusão de tensão com onda sonora, o tambor proporcionou o primeiro paradigma para a forma de articulação artística, presidindo, como de fato presidiu, em ocasiões rituais e cerimoniais, voz de padre, de contador de histórias, cantor e coro, útero mnemônico de contato comunitário e de mediação estética (OSOFISAN, 2016, p. 2202).

A dicotomia colonial entre a oralidade e a escrita tem somente o objetivo de criar subalternidades. A escrita é uma forma muito simplória de comunicação. Osofisan (2016, p. 2202) analisa que o tambor era canal de comunicação, articulador intelectual, “reunião sensorial de espaço e gesto, de dança, imagem e música, de aspirações individuais e comunitárias, símbolo e som”. Tambor para o autor tem amplos usos e significados, sentidos muito mais extensos que a tradução direta do alfabeto.

<sup>4</sup> Para saber mais: FREEDMAN, Harry. A sangrenta história das traduções da Bíblia. S.l.: BBC Brasil, 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-48403194>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

<sup>5</sup> WIKIPEDIA. Lista de traduções do Alcorão. S.l., 2022. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_tradu%C3%A7%C3%B5es\\_do\\_Alcor%C3%A3o](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_tradu%C3%A7%C3%B5es_do_Alcor%C3%A3o)>. Acesso em: 18 abr. 2022.

<sup>6</sup> Para saber mais: SEBE BON MEIHY, M. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35–55, 2020

É perceptível como a construção da “civilização” a partir da escrita cria um mito e insere essa pluralidade em abissal posição hierárquica. Nketia (2016), ao falar sobre os tambores na sociedade Akan, informa que eles podem ser usados para informes, mas são veículos de literatura. Podem ser, por exemplo, poemas de prelúdio, panegíricos, discursos fúnebres, saudar pessoas, anunciar emergências, entre outros.

Se for observado o mercado editorial e como um livro passa por diversos processos envolvendo a fala para chegar até o leitor, será percebido que essas duas formas não são distantes. Quando o autor escreve um livro, ele precisa convencer o editor a publicá-lo. Esse convencimento se dá pela oralidade, pois o livro não se vende a uma editora simplesmente pelo conteúdo. O livro precisa ser verbalizado para ser entendido e a ideia comprada pela editora. No processo editorial várias vozes como as de revisores, tradutores e normalizadores passam pelo livro. Ele é falado para ser colocado nas livrarias. Ele precisa ser lançado, divulgado, debatido – e isso tudo é pela voz. Muitos podem nunca ter lido Machado de Assis, mas sabem de ouvido da dúvida se Capitu traiu Bentinho. Um livro só se torna conhecido pela oralidade. Um livro se torna um clássico pela oralidade. Um livro é sucesso de vendas pela oralidade. As palavras podem registrar o que o autor diz, mas ele só se torna conhecido quando a palavra escrita se torna voz. A oralidade não se resume aqui aos sons, mas ao conjunto de expressões que podemos utilizar para falar de um livro. Um livro pode ser descrito com resmungos, gestos, olhares, expressões. O texto escrito não é só escrita; essa separação não tem razão de ser, pois ela não subsiste a uma análise mais detalhada do processo editorial.

Também pode ser observado que nas ciências a oralidade caminha ao lado da escrita. Quando novas ideias emergem, elas passam necessariamente pela submissão da palavra. Nas bancas de qualificação e defesa se tem a avaliação da oralidade, e pela palavra se convence da importância e da autoria do projeto. É pela oralidade que os processos judiciais se constroem. O mundo do direito, tão imerso em leis, se funda na oralidade. O debate é que convence juízes e jurados. As marcas da oralidade estão disseminadas na nossa sociedade, mas por uma construção social que determina a “civilidade”, por conta da passagem da oralidade para escrita, apagamos os rastros da oralidade do cotidiano. É um apagamento cultural, muito similar ao que queriam que fosse feito com os corpos negros no auge da eugenia brasileira.

O papel de autoria também foi assumido por Kehinde, que escreveu a história do padre voador narrada por Kuanza. A história do padre voador foi reescrita por memória e enviada por navio para Portugal pouco depois da saída de Kehinde do Brasil, remetida para os parentes do doutor José Manoel, esposo da pequena escravocrata. A história se perdeu no caminho e não virou livro.

As obras lidas por Kehinde apontam para uma literatura europeia de pessoas brancas, com exceção de Joaquim Manuel de Macedo e jornais que ela lia. Todavia, é importante assinalar que o negro mesmo que emudecido sempre esteve presente na literatura brasileira, conforme nos informa Camargo (1997). O negro, devido a sua presença na sociedade brasileira, sempre esteve presente nos livros, e depois foram surgindo os escritores negros.

Camargo (1997) apresenta marcos históricos da presença negra na literatura brasileira. O autor informa que no século XVI Alfonso Álvares é o primeiro autor de origem “etíope” a escrever em português. Em 1650, Henrique Dias é o primeiro negro letrado no Brasil e escreve uma carta ao El Rey de Portugal reivindicando direitos. No século XVII a palavra “negro” aparece nas obras dos escritores nativos. Em 1830 tem início a presença do “negro inteiro” na literatura brasileira. Em 1870 o escravizado se torna tema constante de quase todos os poetas do Brasil. Em 1833 é o início da imprensa negra com a publicação de *O homem de cor*, o primeiro jornal brasileiro dedicado à luta contra o preconceito. Essa trajetória é importante para demarcar que livros com a presença negra estavam disponíveis no momento histórico em que se passa o romance de Ana Maria Gonçalves. Esses livros podem ter sido lidos por Kehinde e poderiam estar disponíveis nas bibliotecas frequentadas por Kehinde, cujo donos

não possuíam os limites de uma pessoa escravizada.

## A biblioteca e a livraria

Cardoso (2015, p. 66), utilizando de Gramsci para a construção da sua abordagem, analisa que as bibliotecas públicas são instrumentos do aparelho hegemônico do Estado. Nessas instituições “a hegemonia do Estado atua a partir da institucionalização das coleções, da formação dos acervos e das ações culturais da biblioteca, satisfazendo os objetivos da classe dominante” (2015, p. 66). As bibliotecas são espaços superestimados devido à nossa valorização da cultura escrita. Nossa sociedade valoriza tanto a escrita que toda “civilização” é estudada pelo prisma da escrita, e os vestígios são procurados à exaustão e noticiados com fervor devocional.

Azevedo (2012) informa que a Biblioteca Pública da Bahia, que faz parte do romance pelas falas de Porcristo (GONÇALVES, 2019), foi criada pelo espírito associativo da elite baiana e refletiu os ideais iluministas da sociedade soteropolitana do século XIX. Azevedo (2012) ainda aponta que Salvador era uma capital que convivia com livros decerto antes do Rio de Janeiro, e que naquela cidade se estabeleceram movimentos literários como a Academia dos Esquecidos (1729) e dos Renascidos (1759).

Se observarmos melhor esse objeto cultural, criador de prestígio, podemos notar que ele serve a uma estrutura de poder que não teme sequer o ridículo de prateleiras virtuais ou cheias de enciclopédias, dicionários ou livros não lidos. O acúmulo de livros é tratado socialmente como sinônimo de erudição e isso ficou muito evidenciado durante o isolamento social determinado pela pandemia de COVID-19, em que as prateleiras demonstravam não o domínio de conhecimento, mas poder. Também nesse período foi possível avaliar os acervos, criticar aquilo que os que apareciam nas lives e na TV estavam lendo. A biblioteca particular foi publicizada e foi possível uma crítica aos acervos pessoais e, com isso, às referências.

A biblioteca como espaço da classe dominante não passa pelos crivos da oralidade. A oralidade é contestada, mas a obra escrita protagonizada pelo dominador não. O padrão não precisa ser avaliado, porque ele é a métrica e goza de neutralidade. As outras formas de registro da informação se curvam para serem avaliadas pela medida. Mesmo atualmente, a biblioteca ainda não comporta a sabedoria e o conhecimento da Nega Florinda. Esse conhecimento estaria restrito a rodas de conversa, mas não inserido no acervo, nas práticas cotidianas, na revisão dos saberes. É marginal.

Na história oficial da fuga da corte portuguesa para o Brasil – em que eles trouxeram a tiracolo a Biblioteca Real Portuguesa, cujo acervo formou a Biblioteca Nacional –, não se contesta porque o rei sem higiene tinha tantos volumes e fez questão de trazê-los. Temos no nosso inconsciente que pela realeza ele teria certa erudição, mas nunca questionamos se o rei sem banho<sup>7</sup> ao menos sabia ler, ou se leu algum dos seus exemplares.

A biblioteca é um cômodo presente nas casas pelas quais Kehinde passa. No engenho em Itaparica é o local onde ela aprende a ler; no solar em Salvador é um cômodo; na casa do padre Heinz e na casa dos ingleses é o local de preferência dos donos da casa (GONÇALVES, 2019).

---

<sup>7</sup> MOURA, Athos. Mordida de carrapato popularizou o banho no Brasil. Rio de Janeiro: O Dia, 2015. Disponível em: <<http://www.revistahcsn.coc.fiocruz.br/mordida-de-carrapato-popularizou-o-banho-no-brasil/>>. Acesso em: 11 mar. 2022

## Os bibliotecários e livreiros

Quando Kehinde se tornou escrava de ganho conheceu o padre Heinz; um padre fora dos padrões atuais da igreja católica devido a seu relacionamento com Adeola e sua defesa da liberdade dos escravizados – o que lhe rendeu ameaças de morte de escravocratas que o acusavam de incitar os escravizados à fuga. O padre havia iniciado a construção de uma igreja, mas perdeu o financiamento da empreitada devido a suas ideias revolucionárias. O padre tem uma morte violenta, que lembra a de defensores dos direitos humanos. Este padre herdou uma biblioteca com muitos volumes que ocupava uma parcela significativa de sua casa. Quando Kehinde o conheceu, este franqueou o acesso à biblioteca e o empréstimo de obras.

O cerne da profissão bibliotecária é a organização e disponibilização de informações. A profissionalização e regulamentação da profissão são recentes. No entanto, a replicação de ações típicas da profissão, como o empréstimo e a indicação de obras, remete à atividade bibliotecária. Se for refletido o contexto histórico do romance e pensado o acesso aos livros e à leitura, a posse de uma biblioteca se torna um signo de status indiscutível. Quando alguém nesse lugar de status franqueia o acesso a sua coleção pessoal a uma pessoa negra escravizada, o faz por uma ligação social ou moral que transcende os códigos sociais impostos de subalternização. Quem possui uma biblioteca como a do padre Heinz sabe seu valor e porque a possui. E sabe o que o livro pode fazer na vida das pessoas, mesmo que estes livros sejam para uma pessoa negra escravizada uma coleção de estereótipos – o que permite a essa pessoa conhecer como ela é vista naquela sociedade.

O fazer bibliotecário do padre Heinz, que apresenta a biblioteca tal como um bibliotecário de referência e assim traduz a intimidade com os livros, fruto de um relacionamento duradouro, chama a atenção da protagonista que compartilha o mesmo encantamento:

Ele respondeu que essa era uma das grandes delícias, que a partir de um certo tempo de familiaridade com os livros, só de olhar para eles ou ler os nomes dos autores já podemos ter uma ideia do tipo de informação ou história que contêm(GONÇALVES, 2019, p. 277).

Essa familiaridade demonstra o imenso privilégio que é poder frequentar bibliotecas, ler livros e adquiri-los. As bibliotecas ainda têm baixa capilaridade no Brasil<sup>8</sup>, mesmo após a legislação que impôs sua presença em todos os estabelecimentos educacionais<sup>9</sup>. Apesar de ter se tornado um direito, esse é ainda usufruído de forma desigual em decorrência de diferenças raciais, de gênero, religiosidade, moradia, renda, e outros desníveis sociais ainda não superados.

Outro exemplo do que hoje é entendido como o fazer bibliotecário é a organização da informação, que pode ser entendida no trecho destacado a seguir: “Mas foi me lembrando daquele quarto que ele tinha, onde os livros tinham uma certa ordem, divididos por autores ou por assuntos, que consegui encontrar o que procurava, os livros de história” (GONÇALVES, 2019, p. 661).

O trecho anterior se refere à loja do senhor Mongie na Rua do Ouvidor no Rio de Janeiro. Kehinde se deslocou a essa loja para adquirir livros de histórias e para encontrá-los utilizou a memória da organização da biblioteca do padre Heinz, que era organizada por autores ou por assuntos. Essa lógica de organização das livrarias segue até o presente e, mesmo sem as classificações das biblio-

<sup>8</sup> INSTITUTO PRÓ-LIVRO. Retratos da leitura em bibliotecas e espaços de leitura escolares: relatório final da análise do projeto. São Paulo, 2019. Disponível em: <[https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2020/11/ipl\\_relatorio\\_final.pdf](https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2020/11/ipl_relatorio_final.pdf)>. Acesso em: 11 mar. 2022.

<sup>9</sup> BRASIL. Lei nº 12.244, de 24 de maio de 2010. Dispõe sobre a universalização das bibliotecas nas instituições de ensino do País. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 3, 25 maio 2010.

tecas, é possível encontrar o que se almeja. A dispensa das classificações deveria ser discutida na biblioteconomia, porque a visão dos autores da Classificação Decimal Universal e da Classificação Decimal de Dewey está contaminada por vieses destrutivos.

Paul Otlet chamava o genocida Leopoldo II de “visionário”, “mestre sociólogo” e celebrou-o como “um grande homem cuja memória devemos manter” e que fazia uma grande missão ao levar a civilização ao Congo<sup>10</sup>. Mevil Dewey foi denunciado ao longo de toda a sua vida por assédio a estudantes e assistentes, e ainda roubou a ideia da classificação de Adelaide Hasse<sup>11</sup>. Resta saber como Henri La Fontaine, convivendo com um genocídio promovido por seu país e companheiro de trabalho de um apoiador deste genocídio, ganhou o Nobel da Paz de 1913. A desclassificação dos acervos é uma medida importante para superar as teorias racistas e eurocentradas da informação que criam assimetrias e desvalorização do que não pertence aos grupos hegemônicos.

Garcia (2010) relata que o primeiro lugar a comercializar livros no Brasil foi o Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro, no qual eram vendidos somente bíblias e livros relacionados ao catolicismo. Os que desejavam adquirir livros de outros assuntos deviam encomendar ou buscar no mercado paralelo de marinheiros portugueses.

Após sua primeira compra na loja do senhor Mongie, Kehinde retorna à livraria e é questionada sobre para quem ela comprava os livros. Uma pergunta que no contexto do romance faz sentido, mas que na contemporaneidade ainda é realizada utilizando formas diferentes de violência. Mesmo com a abolição formal da escravatura, as pessoas negras ainda são associadas a imagens depreciativas e o relacionamento delas com os livros, a ciência, o conhecimento ainda causa estranhamento. A cientista carioca Nina da Hora foi vítima do racismo na Livraria Travessa no Rio de Janeiro, em 2022, quando o segurança a seguiu e a impediu de ler as obras como é comum a todos os clientes naquele ambiente. O segurança atua com as recomendações da empresa que o contrata e julga que as pessoas negras não estão associadas à leitura, pois a cultura está associada a pessoas brancas. Isso reforça a necessidade de descolonizar a sociedade e construir uma sociedade antirracista, na qual esse tipo de situação terá sido superado.

Kehinde visitava os alfarrabistas de Salvador e conheceu o senhor Albino na Rua do Ouvidor. A loja de Albino foi fechada devido a sua cegueira e surdez, mas no passado tinha sido frequentada por estudantes por oferecer as obras a preço baixo, edições encadernadas e em brochura.

Depois de entender, e não se esqueça de que era cego, o senhor Albino ia certo até o lugar onde estava o livro, tendo às vezes que subir em uma escada para alcançar as prateleiras mais altas. O incrível era que, com uma breve passada de mão pelas lombadas, ele sempre acertava. O senhor Mongie tinha presenciado várias vezes fatos como esse, verdadeiras demonstrações de amor aos livros e de boa memória, de muita leitura e observação (GONÇALVES, 2019, p. 662).

A familiaridade de Albino com o acervo denota a importância de práticas inclusivas nas unidades de informação. É importante que os ambientes informacionais permitam que pessoas com diferentes composições corporais e presença ou ausência de deficiência possam utilizar e atuar nos acervos. A barreira que é preciso transpor para que o senhor Albino possa atuar nas unidades de informação é a da gestão, que não deveria criar mais barreiras para o usufruto da informação.

---

<sup>10</sup> INSTITUTO PRÓ-LIVRO. Retratos da leitura em bibliotecas e espaços de leitura escolares: relatório final da análise do projeto. São Paulo, 2019. Disponível em: <[https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2020/11/ipl\\_relatorio\\_final.pdf](https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2020/11/ipl_relatorio_final.pdf)>. Acesso em: 11 mar. 2022.

<sup>11</sup> ARÉVALO, Julio Alonso. A obscura história sobre os assédios sexuais de Melvil Dewey, o pai da biblioteconomia moderna. Rio de Janeiro: Biblioo, 2018. Disponível em: <<https://biblioo.info/obscura-historia-sobre-os-assedios-sexuais-de-melvil-dewey/>>. Acesso em: 30 de mar. 2022

O fazer bibliotecário e livreiro não se resume a conhecer livros, indicá-los e encontrá-los de memória. Apesar de serem estes afazeres caros à profissão, eles também são atividades estereotipadas, mas que podem ser ressignificadas para enaltecer coisas que os bibliotecários fazem.

Ressignificar a profissão de bibliotecário é um belo fruto da leitura de *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves. O livro fala de leitores, bibliotecários, livrarias, dinamizadores, contadores de histórias, enfim, toda a cadeia do livro e da leitura é retratada na obra, permitindo dimensionar o seu valor e ressignificar seus sentidos.

## Conclusões/ Fechamentos/ Retomada

A autora utiliza de metalinguagem ao falar de biblioteca em seu livro – que é também uma biblioteca de acontecimentos sobre a escravização negra brasileira. Cada ponto apresentado pela autora desvenda uma história ocultada, silenciada pela historiografia oficial que tem se aliado historicamente ao mito da democracia racial e construído uma imagem de relações raciais amistosas no Brasil, como demonstrado nos tópicos anteriores.

A contação de histórias percorre todo o livro, porque ele é uma história de uma mãe para um filho. Kehinde conta a sua história para Omotunde, o filho escravizado pelo próprio pai. Mas ainda estão ali as histórias africanas, os alôs da Nega Florinda, as histórias dos orixás, das lutas negras etc. E tem personagens lendo e contando histórias, como Kehinde no capítulo oitavo.

Consegui encontrar um bonito exemplar de O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha feito em Portugal, que a dona Balbiana até interrompia o serviço para me ouvir lendo, por falar das terras do seu saudoso Juan. Tal livro fez enorme sucesso apesar da grossura, e tive que lê-lo duas vezes seguidas, enquanto todos queriam dar palpites na vida do imaginoso fidalgo e na do seu escudeiro. Foram discussões muito animadas, e voltei à livraria para pedir ao senhor Mongie que conseguisse mais livros como aquele (GONÇALVES, 2019, p. 661).

Esse trecho do livro apresenta uma contação de histórias que se transforma em uma roda de conversa sobre o livro. O livro desperta sentimentos nas pessoas, o que leva a imaginar como foi a leitura feita por Kehinde e como as pessoas se sentiram nessa interação. Isso é importante porque poucas pessoas eram alfabetizadas no tempo narrado na obra. Assim, se as pessoas se sentiram capazes de trocas, certamente se deveu a um ambiente de afeto e de acolhimento.

O leitor em *Um defeito de cor* é apresentado como um sujeito autônomo que constrói seu próprio itinerário de leitura e descobertas, como na obra de Cervantes, muito diferente da imagem de leitor tutelado construída que muitos têm tentado imprimir.

O livro de Ana Maria Gonçalves também se renova nessa dimensão ao quebrar estereótipos sobre os leitores e sobre o momento em que a leitura se apresenta como uma alternativa. Kehinde não estava em uma condição de descanso, mas de luta atrás de seu filho e em uma sociedade antiafricana, na qual o medo do negro implementou diversas normativas para afastar a presença preta.

Os mediadores de leitura que passaram pela trajetória da Kehinde não foram tutores de uma pessoa desprovida de conhecimento, mas pessoas que permitiram que ela, de forma autônoma, buscasse seus temas de interesse. Fatumbi, que foi mediador no processo de alfabetização, também não colocou barreiras normativas para o acesso de Kehinde ao mundo da leitura – o que faz lembrar

das técnicas de alfabetização de Paulo Freire, que eram inseridas no cotidiano. Os bibliotecários e livreiros, como o Padre Heinz e Mongie, tiveram atitudes não normativistas de reforço da autonomia.

A obra permite a discussão sobre o negro na literatura durante a escravização formal, a formação do público leitor e até mesmo a discussão de certos preconceitos, como os que se tem em relação a livros religiosos, que sempre figuravam entre os mais vendidos<sup>12</sup>, mas são tidos como “literatura inferior”, pois não estão no cânone. E também discute acesso ao livro, pois em um momento político em que se debate criar impostos que irão dificultar o acesso ao livro, é preciso pensar nos diversos lugares onde não se tem um padre Heinz, um Mongie, um alfarrábio e o que o acesso se dá por compras online ou até mesmo por revistas de cosméticos. Em muitos lugares do Brasil ainda não há bibliotecas e em muitos lugares não existem livrarias ou bancas de jornal. Ao mesmo tempo em que lemos no Grupo de Leituras Negras, observamos a concentração de mercado na *Amazon*, o encerramento de atividades de diversas livrarias, como a Fnac que deixou o país, assim como o fechamento de livrarias de rua e sua concentração em shopping centers. E assim ficam os questionamentos: Para quem é o livro no Brasil? E quem pode ser leitor no Brasil?

As condições adversas nas quais estamos inseridos devido à pandemia do novo coronavírus nos colocam em similaridade com as condições adversas de Kehinde, similaridade distante nas suas proporções, mas próxima nas dificuldades de se manter leitor quando as condições sociais são limitantes. A leitura em grupo auxiliou a nos mantermos leitores enquanto acontece uma pandemia. A leitura de Kehinde a manteve em ligação com os outros a sua volta e em construção cognitiva no meio da sociedade escravocrata. Tal situação de adversidade na leitura também faz lembrar a leitura de Carolina Maria de Jesus, relatada no *Quarto de despejo*. Retirada da sala de visitas da cidade de São Paulo, Carolina e seus filhos são colocados no *Quarto de despejo*, para onde a cidade varria os indesejados sociais. Enquanto Carolina lia e escrevia sobre a própria história, pôde enfrentar a fome, a ideação suicida, a tristeza, a solidão, a violência urbana, o custo de vida. O custo de vida que também nos pega de assalto; como diria Carolina, “o arroz e o feijão se bandearam para o lado dos ricos” (JESUS, 2014, p. 43).

A leitura e escrita para pessoas negras não se dá em cenários positivos. Mas, em meio ao caos que é ser uma pessoa preta no Brasil, continuamos a escrever histórias e a história<sup>13</sup>. Todo preto leitor e todo preto escritor é um revolucionário.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. **Tiririca faz teste de leitura e ditado para tentar provar à Justiça Eleitoral que não é analfabeto**. Brasília, 2010. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2010-11-11/tiririca-faz-teste-de-leitura-e-ditado-para-tentar-provar-justica-eleitoral-que-nao-e-a-nalfabeto>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

ASSOCIAÇÃO MINEIRA DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Tiririca não precisará mais provar que sabe ler e escrever**. Belo Horizonte: AMMP, s.d. Disponível em: <<https://ammp.org.br/tiririca-nao-precisara-mais-provar-que-sabe-ler-e-escrever/>>. Acesso em: 24 nov. 2021.

AZEVEDO, Fabiano Cataldo de. 200 anos da primeira Biblioteca Pública do Brasil: considerações

---

<sup>12</sup> A série histórica da pesquisa produção e vendas do setor editorial brasileiro, apresentada desde 2006 pelo Sindicato Nacional dos Editores de Livros (SNEL) e pela Câmara Brasileira do Livro (CBL) apontou que o setor de livros religiosos apresentou o pior desempenho em 15 anos devido à queda do canal porta a porta durante a pandemia de COVID-19.

<sup>13</sup> Assim é a insubmissa Conceição Evaristo que com sua escrita revoluciona o cânone. Reconhecida tardiamente pela sua obra, mas ainda em tempo de celebrarmos a sua grandeza.

histórico-biblioteconômicos acerca dessa efeméride. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 2-25, jun. 2012.

BRASIL. Decreto nº 8213, de 13 de agosto de 1881. Regula a execução da Lei nº 3029 de 9 de janeiro do corrente ano que reformou a legislação eleitoral. **Coleção das Leis do Império do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 854-923. 1881.

BRASIL. Ministério da Economia. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**: Educação: 2019. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101736\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101736_informativo.pdf)>. Acesso em 24 nov. 2021.

CAMARGO, Oswaldo de. **O negro escrito**: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado S.A. IMESP, 1987.

CARDOSO, Francilene do Carmo. **O negro na biblioteca**: mediação da informação para construção da identidade negra. Curitiba: CRV, 2015.

DUTRA, Daniele. **Rio**: cientista Nina da Hora denuncia racismo em livraria no Leblon. Brasília: Metrôpoles, 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/rio-cientista-nina-da-hora-denuncia-racismo-em-livraria-no-leblon>>. Acesso em: 30 mar. 2022

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

FERRARO, Alceu Ravello; KREIDLOW, Daniel. Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 29 n. 2, p. 179-200, jul./ dez. 2004.

GARCIA, Glaucia. **Uma breve história das livrarias paulistanas**. São Paulo: São Paulo Antiga, 2010. Disponível em: <<https://saopauloantiga.com.br/uma=-breve-historia-das-livrarias-paulistanas/#:~:text=As%20livrarias%20paulistanas%20foram%20impulsionadas,este%20com%C3%A9rcio%20tornando%2Dse%20popular>>. Acesso em: 30 mar. 2022

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. p. 43

NKETIA, J. H. Kwabena. Poesia Akan. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (orgs.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. (Coleção relações internacionais; v. 4)

OSOFISAN, Femi. O tambor nostálgico: literatura oral e as possibilidades da poesia moderna. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (orgs.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. (Coleção relações internacionais; v. 4)

Sindicato Nacional dos Editores de Livros; Câmara Brasileira do Livro (CBL). **Série histórica da pesquisa produção e vendas do setor editorial brasileiro**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <[https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2021/06/SERIE\\_HISTORICA\\_PCR2020\\_Final.pdf](https://snel.org.br/wp/wp-content/uploads/2021/06/SERIE_HISTORICA_PCR2020_Final.pdf)>. Acesso em: 11 mar. 2022.

SOUZA, ngela Maria Teixeira de. **Estudos das cartas portuguesas de Mariana Alcoforado**. Monografia (Licenciatura em Letras - Português / Inglês e suas respectivas literaturas) – Universidade Federal do Pampa, Bagé, 2016.

## Propostas didáticas

**Tema:** Literatura negra.

**Objetivo:** Apresentar autorias negras brasileiras citadas em *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, para desenvolver olhar histórico do movimento literário negro, enegrecer referências e aplicar as diretrizes da Lei 11.645/2008.

**Público-alvo:** Estudantes de Ensino Médio.

### 1º momento

Apresentação breve das autorias citadas em *Um defeito de cor*. O/A mediador/a pode utilizar projeções, apresentações em *powerpoint*, recortes de jornais, exemplares dos livros disponíveis na biblioteca da instituição e outros recursos para instigar o interesse dos/as estudantes sobre autorias negras.

### 2º momento

Com a turma dividida em trios, os grupos devem escolher uma autoria negra para apresentar ao restante da sala.

Na apresentação, deverão ser contemplados os seguintes aspectos: história de vida da pessoa referendada, produção bibliográfica e grandes feitos.

### 3º momento

Apresentação e partilha das pesquisas bibliográficas em formato de seminário com roda de conversa, em que os grupos compartilharão as semelhanças e diferenças entre as obras e personagens apresentadas.

## AUTORAS E AUTORES:



**Jaqueline Coêlho Santana** é professora de Letras – Português no Instituto Federal de Brasília – IFB, e está doutoranda em Linguística - Linguagem e Sociedade pela Universidade de Brasília (PP-GL-UNB). Mestra em Linguística pela mesma Universidade, onde também obteve o grau de licenciada em Letras - Português, com período de estudos na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em Portugal. Atua em pesquisas sobre áreas dos Estudos Críticos do Discurso e dos Estudos Feministas Afro-decoloniais com foco em Justiça Reprodutiva. Contato: [coelhos.jaqueline@gmail.com](mailto:coelhos.jaqueline@gmail.com)



**Pedro Couto** é Doutor e mestre em Literatura pela Universidade de Brasília. Membro do NEABI – campus São Sebastião. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília (IFB). Contato: [couto.pedroh@gmail.com](mailto:couto.pedroh@gmail.com)

*(A apresentação das pessoas que assinam este livro segue a mesma ordem dos capítulos de sua autoria).*



**Carolina Soares Mendes** é Mestre em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília – PPGE-UnB, Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília – IFB, de família grande, unida e misturada. Contato: [carolinasmendes@gmail.com](mailto:carolinasmendes@gmail.com)



**Isabela Carolina Caixeta Rabelo** é graduanda em Letras-Português pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília – IFB, criada por uma dupla de mulheres – minha mãe e minha avó. Contato: [isabelacarolinacrabelo@gmail.com](mailto:isabelacarolinacrabelo@gmail.com)



**Thayná Trindade** é Psicóloga, Mestre em Políticas Públicas Formação Humana (PPFH/UERJ). Presidente do Instituto por Direitos e Igualdade (IDI), Pesquisadora do Programa de prevenção a violência contra mulheres Empoderadas (SDSDH/ UERJ). Pesquisa políticas públicas de saúde, relações étnico raciais e direitos humanos. Contato: [thayna.t.trindade@gmail.com](mailto:thayna.t.trindade@gmail.com)



**Heitor Pereira Silva** é filho de Oxaguiã. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPFH-UERJ, professor de Filosofia na Secretaria de Estado da Educação do Distrito Federal – SEEDF, militante do coletivo negro Minervino de Oliveira – PCB/DF. Contato: [heitorpereirasilva45@gmail.com](mailto:heitorpereirasilva45@gmail.com)



**Vinícius Dias Cunha** é formado em Psicologia pela Universidade Estácio de Sá do Rio de Janeiro. Pós-graduado em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça pela Universidade de Brasília. Atua em consultório clínico. Desenvolve trabalhos com grupos terapêuticos que perpassam a questão racial. Tem interesse nas áreas de gênero e raça, em especial as masculinidades negras. Em sua trajetória passou pela Secretaria da Criança, Adolescente e Juventude do Distrito Federal, Secretaria de Segurança Pública do DF, Central Única das favelas do DF, Rede Urbana de Ações Socioculturais – RUAS e Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares – GAJOP.



**Simone Rodrigues Batista Mendes** é Doutora em Educação, Professora do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de formação superior indígena da Universidade Federal de Roraima – UFRR. Coordenadora do Fórum Estadual de Educação de Roraima. Membro do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares no Contexto dos Povos Indígenas: educação, saúde e território. [Lattes.cnpq.br/1646623313218226](https://lattes.cnpq.br/1646623313218226)/[Orcid.org/0000-0002-8613-9374](https://orcid.org/0000-0002-8613-9374).



**Thatianny Silva** (Mukongotawa) é doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências e Matemática (PPGECM) da Universidade Federal de Goiás (2020- ). Membro do Coletivo Ciata do Laboratório de Pesquisas em Educação Química e Inclusão do Instituto de Química (LPEQI), vinculado ao Núcleo de Pesquisa em Ensino de Ciências (NUPEC/IQ/UFG). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as. contato: [thatiannysilvaa@gmail.com](mailto:thatiannysilvaa@gmail.com).



**rnlD Nogueira** (ela/elu; lê-se ronaldo Nogueira) é artista visual com formação em Comunicação Social pela Universidade Federal do Ceará e, atualmente, estudante no curso de Teoria Crítica e História da Arte na Universidade de Brasília com interesses de investigação do corpo e da autoimagem a partir de diversas linguagens. Contato: [rnlD.registro@gmail.com](mailto:rnlD.registro@gmail.com).



**Rita de Cássia Hipólito** é Fellow do Programa Humphrey (Liberdade Religiosa Internacional) – Fulbright 2022-2023. Muzenza do Terreiro Tumbenci – Lauro de Freitas/BA; Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP; Professora de História da Rede Pública de São Paulo. Contato: ritahipolito00@yahoo.com.br



**Dandara Baçã de Jesus Lima** é servidora na Defensoria Pública da União, Bibliotecária e Mestre em Saúde Coletiva (Universidade de Brasília – UnB). Especialista em Informática em Saúde pelo Sírio Libanês (PROADI – SUS). Pós-graduada em Mentoria para a Educação Profissional e Tecnológica (Instituto Federal do Espírito Santo – IFES). Estudante de Serviço Social (Estácio de Sá), Hotelaria (Instituto Federal de Brasília - IFB), Pós-graduanda em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica (Instituto Federal Sul de Minas – IF Sul de Minas) e Especialização em andamento em Gestão da Saúde Pública com Ênfase em Educação na Saúde (Universidade Federal de Goiás – UFG). Pesquisadora da intersecção das racialidades nos direitos humanos, na saúde e nas políticas de livros, literatura e bibliotecas. Membro do Aedes Mental e do Movimento Negro Unificado (MNU). Colaboradora permanente da revista Biblio.



Captura de tela do encontro do dia 29 de julho de 2020, com a presença de Arany Santana.



**MINISTÉRIO DA**  
**EDUCAÇÃO**

