



A RESSIGNIFICAÇÃO DA *CASA-GRANDE & SENZALA*: POR UMA POÉTICA DO EXÍLIO E DO ESPAÇO NO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES

Fernanda de Andrade* ¹

*Universidade Estadual de Maringá (UEM)

e-mail: fmetamorfose@gmail.com

Weslei Roberto Candido*²

* Universidade Estadual de Maringá (UEM)

e-mail: wrcandido@gmail.com

Resumo: Tutelado por um substrato teórico multidisciplinar, com a contribuição fundamental de Edward Said (2003) e de Marc Augé (2008), este trabalho tem o objetivo de analisar as experiências de exílio da africana escravizada, a narradora autodiegética Kehinde, por meio de suas negociações subjetivas e identitárias com os espaços transitados, no romance *Um defeito de cor* (2006) da autoria de Ana Maria Gonçalves. Metodologicamente, faz-se um recorte até o período de sua vivência na casa-grande e na senzala, de modo a acompanhar a jornada da protagonista entre esses opressores lugares, dos quais o seu olhar híbrido reelabora mediações e subversões. Em resultado, entende-se que a narrativa problematiza a expropriação das heranças culturais, além de subverter os discursos estereotípicos, ao trazer a perspectiva e a voz da exilada, acerca da sua resistência e do drama do não pertencimento sob a égide do racismo e do patriarcalismo escravocratas, reelaborando a visão histórica.

Palavras-chave: Exílio. Espaço. Africana escravizada. *Um defeito de cor*.

The Resignification of *The Masters and Slaves*: for a Poetic of Exile and Space in the Novel *Um Defeito De Cor*, by Ana Maria Gonçalves

Abstract: Based on a multidisciplinary theory, with the fundamental contribution of Edward Said (2003) and Marc Augé (2008), this work aims at analyzing the experiences of exile of the enslaved female African character, the self-diegetic narrator Kehinde, through her subjective and identity negotiations with the transited spaces, in the novel *Um defeito de cor* (2006) by Ana Maria Gonçalves.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá, na área de concentração em Estudos Literários. Integrante do grupo de pesquisa Cartografias Literárias na América Latina: Memória, Identidades Híbridas e Reescritas da História pela Ficção (UEM). Mestre em Estudos Literários (UEM) e licenciada em Letras Português e Inglês (UEM). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2164904666356277>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-6305-7508>.

² Docente associado do Departamento de Teorias Linguísticas e Literárias e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá. Coordenador do Curso de Graduação em Letras (UEM). Líder do grupo de pesquisa Cartografias Literárias na América Latina: Memória, Identidades Híbridas e Reescritas da História pela Ficção (UEM). Pós-doutor pela Université Lumière Lyon 2 e doutor em Letras pela UNESP (Assis). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3882626441009081>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8947-4266>.



Methodologically, the investigation does a clipping and considers until the period of her experience in the main house and in the slave quarters, with the purpose to follow the journey of the protagonist between these oppressive places, of which her hybrid look re-elaborates mediations and subversions. As a result, the research understands that the narrative problematizes the expropriation of cultural heritage and subverts stereotypical discourses, because it brings the perspective and voice of the exiled woman, about her resistance and the drama of not belonging under the power of racism, of patriarchy and of slavery, re-elaborating the historical view.

Keywords: Exile. Space. Enslaved African woman. *Um defeito de cor*.

Introdução

Deus! ó Deus! Onde estás que não respondes? [...]
Vi a ciência desertar do Egito [...]
Depois vi minha prole desgraçada [...]
- Condor que transformara-se em abutre,
Ave da escravidão (CASTRO ALVES, 1868 apud BOSI, 1992, p. 251-253).

Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? [...] - Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatemizado! (CRUZ E ZOUZA, 1898 apud BOSI, 1992, p. 272).

Não por acaso lembrados por Alfredo Bosi (1992) em *Dialética da colonização* (1992), os dois excertos epigrafados ressignificam a chaga da escravidão africana na era moderna, ao cotejarem o mito bíblico do banimento como castigo máximo a uma transgressão. Tanto Castro Alves quanto Cruz e Souza, partícipes lúcidos no abolicionismo, reelaboraram o episódio do *Livro do Gênesis*, no qual Cam e seus descendentes são amaldiçoados pelo motivo de ele ter visto e advertido a nudez de seu pai embriagado, Noé. Enquanto outredade e subalternidade, o exílio será o drama de Cam no deserto, onde “não há promessa nenhuma de libertação, só agonia e ameaça de cativos futuros. Deus está ausente ou mudo” (BOSI, 1992, p. 265).

É a fim, também, de conceder uma voz para quem vive nesses espaços, que se fez premente a cartografia composta por Edward Said (2003) em *Reflexões sobre o exílio*. Para o teórico, constitui uma das mais dolorosas e punitivas experiências, na medida em que a ruptura forçada, do exilado com a terra natal e o complexo cultural que o subsume, implica a desarmonia vindoura entre subjetividade³ e espaço, daí a dupla esterilidade do deserto para Cam. Agonicamente, a identidade passa a ser reivindicada, em um princípio de

3 Segue-se a diferenciação entre subjetividade e identidade retomada por Woodward (2012, p. 55): “Subjetividade sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu”. Essa constituição do sujeito é produzida em um contexto social no qual o sujeito é interpelado a assumir posições específicas de identidade. Já “a identidade é um significado – cultural e socialmente atribuído” (SILVA, 2012, p. 89).



sobrevivência e/ou de resiliência, a partir de um subsolo frágil onde não há o alicerce da rede de proteção formada pela família, pela comunidade e assim por diante. O deslocamento geográfico irradia um pulsar cotidiano de inadequação, de restrições e de redefinições, que é o território violento do não pertencer. O mapeamento de Said (2003) encontra tal “sintomatologia” que

[...] é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza jamais pode ser superada [...]. O exílio é uma solidão vivida fora do grupo: a privação por não estar com os outros na habitação comunal [...]. Por mais que tenham êxito, os exilados são sempre excêntricos que ‘sentem’ sua diferença (ao mesmo tempo que, com frequência [sic], a exploram) como um tipo de orfandade (SAID, 2003, p. 46-55, grifo do autor).

No contexto escravocrata brasileiro, nesse quesito, as bases da consciência e da vida estavam tão duramente postas à prova, que incontáveis africanos foram acometidos pelo “banzo”, uma doença mental dos “aqui chegados e que os levava ao suicídio, depois de muito sofrimento causado seja pelo ressentimento diante dos castigos injustos, seja pela perda de referenciais culturais e emocionais” (FIGUEIREDO, 2009, p. 67). Arlette Gautier (2004, p. 665) estima que, de 1440 a 1870, teriam sido treze milhões de indivíduos arrancados de seu lar pelo tráfico genocida de escravos no Atlântico e que dois milhões teriam morrido na insalubridade aviltante da jornada.

Não menos traumático, em pleno século XIX, estaria a todo vigor o peso das ideologias eurocêntricas e sexistas, insufladas por teorias de bases supostamente científicas, como o darwinismo social, ao conceber uma genealogia da espécie humana na qual o negro situar-se-ia no último patamar, seguido pela mulher branca e no topo, o homem branco. Pela dominação justificada, que excluía as mulheres negras até da categoria de ser humano, podia-se rapinar e reificar, a partir do pseudoargumento “de um mundo colonial habitado por gente ‘naturalmente’ inferior, programada pela natureza para trabalhar braçalmente e servir ao homem europeu branco” (BONNICI, 2009, p. 262, grifo do autor).

As africanas exiladas foram triplamente marginalizadas, pela escravidão, pelo gênero e pela etnia, em sociedades rarefeitas à sua subjetividade, onde foram brutalmente inseridas. Diferentemente das mulheres brancas no seu desígnio essencialista de segundo sexo e “rainhas” do lar, não haveria uma casa em quaisquer instâncias para elas. O tratamento seguiria o protocolo de controle de uma mercadoria, pois os limites da casa-



grande implicariam a metamorfose em mão-de-obra braçal, em mucamas e em objetos sexuais, por exemplo. Servir ao senhor; servir à senhá; servir aos filhos deles; servir aos comandados por eles; servir sem o direito de dispor de seu corpo, de seus deuses e de sua língua.

O exílio, por consequência, urge perceber que o espaço não pode ser estudado apenas como mero cenário ou integrante descritivo de uma obra literária. Concorde-se, com Marisa Gama-Khalil (2010), para quem a construção do espaço ficcional constitui um elemento vivencial ou subjetivo fundamental, apto a descortinar ideologias por problematizá-las nas posturas dos sujeitos que as movimentam. Por sua vez, Marc Augé (2008) auxilia a apreender na espacialidade um poder de coerção muito forte, ao considerar que a sua simbolização, o lugar, é um ponto de legibilidade entre o indivíduo, a sua identidade e as práticas sociais.

Sob tais prismas, diante dos espaços impostos e transitados, este trabalho analisa as negociações subjetivas e identitárias nas manifestações do exílio da protagonista Kehinde, narradora autodiegética do romance *Um defeito de cor*, da autoria de Ana Maria Gonçalves (2006). A narrativa apresenta uma rica centralidade da errância, por meio da saga dessa personagem que atravessa oito décadas, em seu périplo entre Savalu (África), Uidá (África), Salvador, Maranhão, Rio de Janeiro, Santos, Campinas, Salvador, Uidá (África), Lagos (África) e de volta ao Brasil, respectivamente. Na crítica proposta, faz-se um recorte do período em que ela sai de Savalu aos seis anos de idade em 1810, quando é cooptada como escrava do reino do Daomé (atual Benim) na África, até os seus doze anos, onde permanece em um engenho baiano na Ilha de Itaparica, que é sua vivência sob o regime da casa-grande. O desiderato é ainda investigar como a obra ressignifica o olhar histórico acerca da escravatura brasileira, ao ficcionalizar a perspectiva, a voz e as formas de resistência da africana escravizada em meio a diversos exílios, subvertendo o silenciamento e o esquecimento, doravante pensados.

A história, a literatura e a etnia feminina: espaços de exílio

Em tempos pós-modernos, tornou-se inegável o soterramento das vozes de negros, de mulheres, de indígenas e demais grupos excluídos, já que as suas versões não haviam sido escutadas nem pela História nem pela literatura canônica e, portanto, pela sociedade,



pois não lhes foram permitidos posicionamentos legítimos. O descompasso fez perceber o vazio e um perigoso monologismo, que obras como *Um defeito de cor* (2006) são problematizadoras. Linda Hutcheon (1991, p. 151) observa que uma das marcas fundamentais de tais textos é desalojar o herói tradicional, delegando o protagonismo aos “ex-cêntricos”, às figuras periféricas desprezadas pela história oficial.

Em um possível diálogo com essas inquietações, o romance de Ana Maria Gonçalves se coloca como “metaficção historiográfica”⁴, ao criar o relato de um testemunho que não encontrou ancoradouro em fontes cientificamente reconhecidas. Já no prólogo, a autora usa o artifício de que teria se deparado com manuscritos antigos e reveladores, aos quais apenas completara as lacunas a respeito das partes ilegíveis e da falta de páginas: uma alegoria e crítica sub-reptícia a todo o lastro de silêncio e esquecimento cultural colocado em xeque.

Trata-se da biografia de Luíza Mahin, ficcionalizada como a narradora Kehinde, que teria sido a mãe de Luís Gama, um dos mais importantes poetas afrodescendentes do Brasil e ícone da campanha abolicionista. De acordo com Eduardo de Assis Duarte (2009), fora resguardada pela memória do movimento negro como líder feminista e rebelde, no maior levante de escravos brasileiros na Bahia do século XIX, a Revolta dos Malês em 1835. Entretanto, um dos únicos documentos acerca de sua existência seria a carta enviada por Luís Gama a um amigo e publicada no Almanaque literário de São Paulo para o ano de 1881, no qual afirma: “Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa da Mina (Nagô de Nação) de nome Luíza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã” (LISBOA 1982 apud ASSIS, 2009, p. 25).

No romance em apreço, é para esse especial filho e interlocutor, vendido aos dez anos de idade pelo pai à revelia da protagonista, que ela escreve e relata, sobretudo, as suas experiências de exilada, em uma longa carta (que se configura a narrativa), amarrando as pontas soltas dos vínculos rompidos pelo cativeiro até a errância da busca desesperada por ele. Eis, assim, a posição privilegiada da narradora autodiegética do livro, porque os

[...] escravos permaneceram mudos, exceto raríssimas exceções; fato que se explica pela própria lógica do sistema escravista: a maioria absoluta dos escravos, e muitos dos libertos, não sabiam ler e escrever. Nestas condições, a massa de documentos disponíveis para a história da escravidão provém da administração metropolitana ou local, dos missionários, dos colonos e administradores; ou de viajantes e outros

4 Linda Hutcheon (1991, p. 142), ao conceber o termo “metaficção historiográfica”, refere-se à ficção que aproxima a literatura e a história, de maneira crítica, subversiva, paródica e autorreflexiva, de modo até a problematizar os limites do conhecimento histórico.



observadores, [...] os historiadores da escravidão, consciente ou inconscientemente, assumiam o ponto de vista dos administradores e dos senhores de escravos (CARDOSO, 1982, p. 7-8).

Na literatura, também não tiveram a chance de narrar pela própria voz e de assumir o protagonismo, pois, via de regra, tais personagens foram representadas por estereótipos de subserviência, de erotização e de inferioridade, com a perspectiva de narradores e de escritores masculinos, brancos e eurocentrados (DUARTE, 2013). Em desafio, a escritora afro-brasileira Ana Maria Gonçalves, nascida no ano de 1970 em Ibiá (Minas Gerais) e publicitária de formação, tem o mérito de construir uma obra ímpar. *Um defeito de cor*⁵, o seu segundo livro, foi publicado em 2006 e logrou ganhar o prestigiado prêmio *Casa de las Américas*, por decisão unânime, em 2007.

Kehinde parece ter sido cunhada para corporificar os milhares de rostos e vozes femininas africanas, violentadas e silenciadas, que poderiam ter contado a sua história de sobrevivência, as batalhas para se descolonizarem como escravas e mulheres, em uma sociedade sexista, racista e escravocrata do século XIX, que persistiu em subjugar-las das piores formas. Este trabalho convida, então, a percorrer a sua jornada no confronto com esses espaços, em que a retextualização da experiência de exílio faz repensar um “lugar” necessário de resgate das raízes do Brasil, por caminhos alternativos.

África, um paraíso perdido?

Se o exílio ensina que “Ter raízes é talvez a necessidade mais importante e menos reconhecida da alma humana”⁶, Marc Augé (2008, p. 43) aguça o olhar que é na simbolização do espaço geográfico, por meio do pertencimento a um “lugar”, que se manifestam essas raízes em termos de identidade e de sociabilidade na cultura. Com o nome de “lugar antropológico”, define o *locus* privilegiado das sociedades arcaicas e o princípio de sentido para aqueles que o habitam e sentem a legitimidade da herança de seus ancestrais. Seja

5 No prólogo, Gonçalves (2006) descreve o projeto de cinco anos da escritura do romance, que incluiu a sua mudança à Bahia e a pesquisa de diversas obras e arquivos históricos, na “bibliografia” anexada ao final do romance. É autora ainda de *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, publicado em 2002, dedicando-se a peças teatrais recentemente.

6 Definição da escritora Simone Weil trazida por Edward Said (2003, p. 56).



ainda concebida como “comunidade imaginada”⁷, seja um *habitus*⁸, a moldagem das relações espaço/tempo guarda profundos efeitos sobre a identidade.

Por isso, a “perda, a “orfandade” e espécie de morte são inventariadas por Edward Said (2003, p. 46-55), ao mapear a imagem fundamental do exilado e da sua crise de valores em uma condição alienante e estrangeira diante do espaço que se encontra. Marc Augé (2008, p. 73) identifica como “não-lugares” esses espaços que redimensionam as pessoas para a solidão, o anonimato e, portanto, à perda de subjetividade, porque inaptos a potencializar o sustentáculo identitário.

Não é à toa que o romance *Um defeito de cor* (2006), erigido no contar da memória da exilada em suas 947 páginas, traga Kehinde como guardiã obstinada de seu passado, que é a tentativa de manter vivo o “lugar antropológico” diante de perigosos “não-lugares”: opressões físicas e simbólicas de um sistema brutal, que varreu os caracteres culturais de um povo e os baniou desumanamente de sua terra. Enquanto um relato epistolar e detalhístico, o próprio gesto de narrar faz-se pela sua percepção de que talvez não possa encontrar o filho e que, tendo acesso à história da mãe, ele possa herdar uma cultura, identidade e raízes, possivelmente, tal qual a tradição africana do testemunho oral dos mais velhos, dos *griots*, em uma iniciação genealógica contra o esquecimento.

Historicamente, o extermínio dos traços de origem tornou-se uma estratégia eficiente para manter a exclusiva regra de civilização verdadeira ao lado da Europa. As perdas do sistema sagrado e do código linguístico estiveram ligadas enquanto métodos de submetimento e de aculturação tais como o aspecto da cor da pele. De várias formas, esses “lugares” tentam ser resguardados na narrativa, por exemplo, nos provérbios da sabedoria africana epigrafando todos os capítulos; na mescla constante de termos em iorubá com o português da fala da protagonista; e, sobretudo, no forte discurso das minúcias da religiosidade africana impressa por meio de sua fé, com a mitologia jeje-nagô, com as entidades, com o fetichismo e com os rituais.

Na urdidura ficcional, a memória de Kehinde torna-se o centro da empreitada, porque é a única bagagem disponível ao exilado, como um repertório de respaldo, quando tudo foi deixado para trás. Por isso, o primeiro lugar narrado é o reino do Daomé, especificamente a cidade de Savalu, onde nascera e está o seu imaginário do povo jeje: com

7 Benedict Anderson (1983 apud HALL, 2005, p. 51).

8 Concepção de Pierre Bourdieu para a coerência do conjunto das práticas de um “ethos coletivo” (SAID, 2003, p. 49).



os nomes explicados pelo encaixe das identidades na cosmogonia religiosa⁹; e com os laços familiares da avó sacerdotiza ou *vodúnsi*, do irmão e da mãe (que ganhava o seu sustento dançando no mercado da cidade agarrada às filhas gêmeas, que representavam sorte na cultura iorubá).

É a mesma África, por outro lado, que já se encontrava sob o influxo da violência escravocrata, onde antes a avó tinha sido expulsa da capital Abomé pela tirania do “rei monstro Andozan” e a mãe deixada pelo marido, porque não conseguira dar filhos homens, necessários como guerreiros. Em Savalu, são também os guerreiros do rei que estupram a sua mãe e a matam juntamente com o filho mais velho Kokumo, aos olhos de Kehinde, da irmã e da avó. Segundo Kátia Mattoso (1982), para servir a necessidade do tráfico de escravos, muitos reinos cederam espaço a novos estados militarizados e fundados por facínoras, como no próprio Daomé, no qual as invasões e as misturas étnicas minariam linhagens inteiras.

Sobrevivente e exilada, terrivelmente por outros exilados, fugiria com a avó e a irmã para a cidade de Uidá no ensejo de reconstrução na última morada antes da escravidão, pois teria um lugar social junto ao lugar geográfico. A espacialidade da nova casa com os totens de sua fé, a hospitalidade dos amigos recém-feitos, a tradição matrilinear da dança sagrada no mercado e o subcapítulo intitulado de “A morada” conduzem a pensar em Uidá ainda como um lar possível (GONÇALVES, 2006, p. 35). O mercado da cidade, que seria de início um “não-lugar”, torna-se o “lugar” de sustento e de identificação, sendo caracterizado de modo oposto à degradação do mercado em que Kehinde será vendida no Brasil: onde seria vista como mercadoria e *res*, cruelmente confinada em espaços aviltantes de inanição e de outremização.

Consequentemente, o “túmulo” ou “navio negreiro” torna-se o espaço físico e prototípico das máximas mudanças, mortes e demais lutas pela sobrevivência, que é a viagem sem volta do eterno estrangeiro sob a escravidão. Querendo em tudo regressar no espaço e no tempo, até a África para os “retornados” não seria mais um lar e paraíso possível, como ensina a saga de Kehinde ao final. Se há o fado sísifico e se os deslocamentos geográficos somam diversas influências nesse complexo entre-lugar identitário do exilado, há de se pensar, sobretudo, no drama do não pertencimento, analisado a seguir.

9 “O meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwô” (GONÇALVES, 2006, p. 9).



No navio negreiro: etnocídio, exílio e resiliência

Em *Não-Lugares*, Marc Augé (2008, p. 71-75) faz o questionamento de como certos espaços, que obedecem apenas as necessidades de passagem, maquinam a dissolução dos laços sociais, pelas configurações físicas e pelo tipo de interações que aí convidam a estabelecer, nos termos de um “contrato” de solidão, antagônico aos “lugares antropológicos”. Enquanto “não-lugares”, forjariam apenas espectadores de um mundo codificado, no qual ninguém faz parte verdadeiramente, porque massificados e orientados à impessoalidade e à transitoriedade. Os navios negreiros ou como prefere o relato de Kehinde com “tumbeiros” (de tumbas, alcunha dada na época diante das incontáveis mortes) são, por isso, “não-lugares” na medida em que modalizam não apenas o espaço nômade e provisório de um viajante, mas, sobretudo, o duplo exílio de povos que foram aplainados e despojados de civilização, já pelas condições sub-humanas da travessia. Destaca-se a linguagem imagética e sinestésica da narradora:

O navio tinha dois porões, [...] não tinha qualquer entrada de luz ou de ar, [...], pude perceber que o local era pequeno para todos os que estavam no barracão [...]. A minha avó estava agarrada à minha mão e à da Taiwo, e mesmo tendo companhia, parecia que estávamos sozinhos, porque ao redor de cada um de nós era só silêncio. Silêncio que mais parecia um pano escuro, grosso e sujo, que tomava todos os espaços e prendia debaixo dele o ar úmido e malcheiroso, sabendo a mar e a excrementos, a suor, a comida podre, a bicho morto (GONÇALVES, 2006, p.46).

No porão, o convívio é induzido ao estado de barbárie e à mínima subsistência, em códigos brutais de tratamento dirigidos pela espacialidade. Diante da fome, das doenças, da urina, das fezes, dos açoites e das mortes, o amontoamento seria o protocolo que permitiria caber mais “peças” e ter maiores lucros por meio da mercadoria. Já a solidão e o silêncio indicam que essa violência não é apenas da ordem física, mas está consubstanciada pelos desafios da manutenção da subjetividade e da sensibilidade nas relações humanas, dentro do quadro de banalização extrema da vida. A desorientação da personagem é projetada, ademais, em sua percepção da aflição dos muçumirins (mulçumanos) que não podiam cumprir as obrigações de sua religião, pois não faziam ideia da direção de Meca e ainda “por estarem amarrados uns aos outros, inclusive a quem não era muçumirim, não



podiam se movimentar pela falta de espaço e porque nem todos queriam acompanhá-los” (GONÇALVES, 2006, p. 49).

As imposições do exílio colocam os sujeitos em contato com uma imagem diferente de si e dos outros, a partir de uma alteridade complementar que pode servir ao aprendizado, no caso da visão “contrapontística” que se inicia na protagonista, nos termos de Edward Said (2003, p. 59), ou para perpetrar a opressão como o racismo da biopolítica colonial. No mercado de escravos da Ilha dos Frades, no qual aporta no Brasil, vão se tornando cada vez mais visíveis o abatimento e a nostalgia: “Quase todos estavam nus e eram homens e mulheres de várias idades, desde crianças de colo até idosos, todos tristes e muito diferentes dos pretos que eu tinha visto pelas ruas, sadios, fortes e por que não dizer, alegres” (GONÇALVES, 2006, p. 67).

Nesse limite de ter de resumir a vida ao instinto de sobrevivência em uma Babel de indivíduos abandonados, a luta para não padecer implica a recomposição do “lugar antropológico” seja pela memória, seja na acumulação de signos religiosos, o que se faz diversas vezes até como cerne da narrativa. Para Kehinde, reverbera a herança que a avó deixara antes de morrer no navio, ao falar sobre os voduns, da importância dos cultos e de não esquecer a África de que viera. A resiliência, por outro lado, significa não descartar a relação com a nova cultura, que é a triste lógica do banzo no isolamento inultrapassável e no desejo obsessivo de retornar à terra originária, acarretando o suicídio, entre outras formas de autopunição ou desistência, percebidas por ela no mercado de escravos.

A resistência caminha com a necessidade do estrangeiro em negociar a sua identidade com o espaço, isto é, fazer com que o “não-lugar” não se realize totalmente ou encontrar “lugares” nos “não-lugares”, como a personagem ao ser vendida: “Para os brancos fiquei sendo Luísa Gama, mas sempre me considereei Kehinde [...]. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto” (GONÇALVES, 2006, p. 73). Não por acaso, Paul Gilroy (2001) entende o navio como o primeiro cronotopo da subjetividade moderna, também em termos de resistência. Porém, o oceano marca um triste batismo de muitos exílios: “a passagem do tempo pretérito de liberdade ao presente da escravidão; e o deslocamento do lugar de origem para o do desterro” (DUARTE, 2009, p. 28-29). Com o saldo de toda a família morta é que ela aporta no Brasil.



A casa-grande pelo olhar da senzala: exílios & subversões

As postulações de Marc Augé (2008, p. 56) lembram que a espacialidade nunca é inocente: “a identidade e a relação estão no cerne de todos os dispositivos espaciais estudados classicamente pela antropologia”. Os “lugares” propoem uma série de marcas ideológicas e esquemas que advertem práticas, prescrevem posturas e comandam os corpos, tais como contratos para a legitimação dos arranjos sociais.

Nesse sentido, as compleções espaciais assumem relevância capital (inclusive na toponímia do título) no influente livro *Casa-grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2003), publicado em 1933, que radiografa o sistema patriarcal e escravocrata brasileiro do período colonial, com os senhores de engenho, seus latifúndios, a mão-de-obra escrava e o meio de convivência de um povo marginalizado, cuja sobrevivência se fez simbiótica aos deveres de obediência e de trabalho forçado. Trata-se do comando exercido pelo modelo referencial de um pai (patriarca), o *pater familias*, que reunia, além do grupo parental, os escravos, arrogando uma ordem de mundo e de valores:

A força concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal [...]. Paredes grossas. Alicerces profundos [...]. O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza (FREYRE, 2003, p. 38).

No romance *Um defeito de cor* (2006), por sua vez, a casa-grande age como um elemento ativo na configuração identitária das personagens, de modo a influenciar o destino dos escravos sob a disciplina cotidiana da opressão, daqueles mais “privilegiados” em habitar a senzala pequena (os escravos do serviço doméstico) ou os da senzala grande, no trabalho insalubre de mais de 16 horas nas caldeiras, na lavoura e na pesca das baleias. Comprada para ser companhia da filha do Sinhô José Carlos, a menina Kehinde encontra a “primeira casa” no Brasil em um engenho baiano na Ilha de Itaparica, onde experiência os exílios de ambas as senzalas.

A severa aprendizagem de tal condição começa pelas recomendações dadas pela escrava Esméria, de que ela jamais poderia falar a língua nativa perto dos senhores ou do capataz; de nunca manifestar a sua existência por gestos ou palavras não convocados; de repelir qualquer iniciativa e questionamento mesmo a despeito de ordens injustas: “Era



assim que as coisas aconteciam entre pretos e brancos, e era assim que deveriam continuar, pois eu nunca poderia mudá-las e tinha até muita sorte de estar entre os escravos da casa” (GONÇALVES, 2006, p. 76).

Com efeito, no ambiente hostil da subserviência acrescido pelos destratos e pelas imprecações racistas do homem e da mulher branca, a subjetividade torna-se problemática. Já à primeira vez que a protagonista adentra a casa pelo ambiente interditado da rica sala descrita, defronta-se com um espelho e percebe ser diferente da sinhazinha branca, a também criança Maria Clara, a quem pagiava:

À direita da porta da frente ficava um móvel com estátuas de santos [...], tinha um nome também muito bonito, que eu tive dificuldade para aprender a falar, genuflexório [...] e o que eu mais gostei um espelho [...]. A Esméria parou na frente dele e me chamou, disse para eu fechar os olhos e imaginar como eu era [...], me imaginava parecida com a sinhazinha [...]. Eu já tinha me visto nas águas dos rios e lagos [...]. Eu era muito diferente do que imaginava, e durante alguns dias me achei feia, como a sinhá sempre dizia que todos os pretos eram (GONÇALVES, 2006, p. 84-85).

Em desconformidade com o espaço social, o espelho simboliza a representação bipartida de sua identidade. A aparência e os móveis de uma doutrina religiosa impositiva estranham porque o sujeito exilado é apartado de si mesmo pela perda dos referenciais de seu mundo. Não é à toa que, citado por Stuart Hall (2005, p. 37-38), Lacan nomeie de “fase do espelho” a projeção da criança no “espelho do olhar do outro”, da mesma maneira como doravante se relacionará o “eu” com os sistemas de representação simbólica, a língua, a cultura e a diferença sexual, fazendo com que a identidade seja negociada com o exterior, a partir do que se imagina ser visto pelos outros.

Kehinde não se reconhece, pois ao contrário do reflexo dos rios de outrem, há uma perigosa desarmonia subjetiva, que estuda Franz Fanon (2008, p. 105), nos valores negrófobos do pensamento ocidental: “Eu era ao mesmo tempo responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas”. A expulsão das tarefas da casa dá-se, aliás, no âmbito de tais relações, ao ser acusada de feitiçaria pela sinhá quando costurava uma boneca para brincar.

Não se trata de uma estereotipia afastada da escrava reduzida ao signo de uma sexualidade permissiva para atender os instintos do dono. De um lado a esposa branca aproximada ao desígnio do bem e da maternidade na figura de Maria, de outro a



pecaminosa Eva como tentação aos homens e justificativa da violência sexual, que jamais seria crime em relação à mulher negra. Com doze anos, Kehinde recebe a ordem de voltar aos serviços da casa-grande para cumprir esse outro dever, já imposto pelo recorrente assédio repellido: “Quando o sinhô José Carlos estava em casa, eu evitava sair da cozinha, ou pelo menos de perto da Esméria, desde o dia em que ele tinha me encontrado tirando o pó dos móveis na sala de jantar e pediu para ver os meus peitos” (GONÇALVES, 2006, p. 152).

Em uma luta desigual com um poder sem limites, o cruel “testemunho” do estupro cometido pelo senhor coloca sob suspeita a ideia arraigada, por exemplo, em *Casa-grande & senzala* (2023), de uma miscigenação racial “dentro de um quadro de passividade às normas do patriarcado brasileiro” (CARVALHO, 2006, p. 56): “Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e os movimentos do membro dele dentro da minha racha, que mais pareciam chibatadas” (GONÇALVES, 2006, p. 171).

Seria necessário aprender a viver de forma diferente, construindo novos parâmetros para a identidade e a relação. A obra conduz a perceber que o escravo estrangeiro teve de ser um grande mediador cultural para poder resistir, o que se fez como a tônica de Kehinde, respectivamente: ao despertar a atenção do comprador para não morrer de inanição no mercado de escravos no Brasil; em enfeitar os penteados feitos na sinhazinha para se afirmar; em lutar para aprender a ler e a escrever nos interstícios das aulas dadas pelo escravo mulçumano à menina branca desatenta; pela rede de sororidade e solidariedade (entre os escravos de etnias distintas¹⁰, fornecendo-lhe um aprendizado religioso pela mitologia dos orixás nagôs); e na tentativa de se casar com um parceiro de livre escolha antes que fosse desposada pelo senhor, por exemplo. Várias são as negociações silenciosas, como esta ensinada pela cozinheira Esméria no subsolo das senzalas:

Ela me ajudou a cavar um buraco no local onde estava a minha esteira, suficientemente fundo para atingir a base da parede que entrava para dentro da terra, e deixando um oco, como se fosse uma caverna. Foi assim que descobri como os pretos guardavam os seus santos, escondidos dos olhos dos brancos, e que todas

10 Dos povos africanos exilados, Edison Carneiro (1991) divide a procedência entre duas grandes categorias, os sudaneses da África ocidental (em maior número) e os bantos, que eram os angolas e os moçambiques, entre outros. Dentre os primeiros, haveria de se destacar numericamente os nagôs (iorubás) e depois os jejes (ewes).



aquelas paredes já deviam estar apoiadas em quase nada (GONÇALVES, 2006, p. 90).

A experiência rizomática de sua identidade, no sentido de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 14), torna-se a força propulsora que coloca em xeque a pretensa rigidez dessas “paredes” hegemônicas da casa-grande. Como caules subterrâneos de certas plantas que se expandem e se espalham por ramificações e brotamentos, o rizoma é uma espécie de erva daninha, nos interstícios dos espaços cartesianamente cultivados, concebendo a multiplicidade e a não hierarquização. Pelo filtro do olhar híbrido do exilado é que a protagonista tece o espaço da subjetividade, da subversão e o seu viés da escravidão.

Tomaz Tadeu Silva (2012, p. 89) reflete acerca da hibridização, resultante desses tipos violentos de processos, enquanto um modo de desestabilização da fixidez artificial das identidades, introduzindo a diferença e afetando o “poder”. Desse modo, aparece o “sincretismo religioso” que foi o meio de não deixar mitigar as crenças proibidas em face do catolicismo e, assim, a correspondência subliminar mantida pelos africanos entre santos em orixás. No entanto, haveria um processo interno maior, segundo Edson Carneiro (1991). Os cultos dos povos jejes, de Kehinde, que não se fundiram com as práticas nagôs, desapareceram, tanto que seria mais lícito falar hoje de uma “mitologia ‘jeje-nagô’, do que puramente nagô, prevalece no Brasil” (CARNEIRO, 1991, p. 33).

Também o convívio com os escravos mulçumanos, malês ou mulçumirins, segue o rastilho da resistência, sendo até a meta inicial de o livro versar sobre eles, como comunica o prefácio. “Altivos e aguerridos” seriam mais instruídos do que os senhores, ainda os mais caros e cobiçados para compra: “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” (GONÇALVES, 2006, p. 11). Foram eles os articuladores de vários revides organizados, que culminaram na dominação de Salvador por quatro dias, no maior dos levantes em 1835: “Não sei de história de luta mais bela do que esta do povo malê, nem de revolta reprimida com tamanha violência” (GONÇALVES, 2006, p. 10).

Concorda-se com José Alípio Goulart (1972) de que não houve a submissão, o tipo dócil e a incapacidade de reação que se arbitraram erroneamente aos habitantes das senzalas. Os embates da personagem permitem desconfiar dos discursos unívocos acerca da história dessas mulheres, que as mensuram incorporando a condição de objetos sexuais



dos homens brancos, onde a cordialidade e o regime social facilitariam a lascívia com os senhores. Kehinde fica grávida do primeiro filho pelo estupro e, doravante, teria de lutar também pela maternidade nos sobrados e mucambos da cidade de Salvador, entre tantos espaços até o final da narrativa.

Na história contada pela perspectiva da exilada, o símbolo associativo & entre a casa-grande e a senzala não significa mais atenuar as batalhas e a dor do não pertencimento em suas diversas manifestações. Pelo contrário, implica expô-las, de modo a desconstruir as hierarquias e os estereótipos que foram cristalizados pelas relações de poder, inclusive no essencialismo das identidades, sob o falso argumento do “defeito da cor”. Orienta Stuart Hall (2005, p. 59-60) que a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta, “pela supressão forçada da diferença cultural [...]. Cada conquista subjugou povos conquistados e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada”. Solapando o etnocentrismo, o texto convida ao respeito e ao aprendizado da diversidade multicultural.

Considerações Finais

Temas de ricas compleições, refletir acerca do exílio a partir do espaço pode conduzir a uma análise das implicações ideológicas marcadas por meio de ambos. Metaforizadas nos seres, nas coisas e nas instituições, não cessam as injunções ratificadas pelos dispositivos espaciais: nos topônimos; na política (esquerda-centro-direita); nos binarismos (metrópole/colônia; centro/margem; primeiro mundo/terceiro mundo); nos “centrismos” que basearam a hegemonia cultural da metafísica ocidental (eurocentrismo; falocentrismo; etnocentrismo; entre outros); nos monumentos sem os quais a “história não passaria de uma abstração” (AUGÉ, 2009, p. 58); no corpo pensado em zonas e territórios; na pele, figura da identidade, perímetro entre o olhar do outro e o espaço íntimo; e, assim, na cor epidérmica como fronteira imposta para o banimento extremo pela exploração escravocrata. Por isso, enquanto subterfúgio de uma estrutura cultural de poder,

[...] a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica [...]. A diferença genética último refúgio das ideologias racistas não pode ser usada para distinguir um povo do outro. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam



um conjunto frouxo, [...] – como ‘marcas simbólicas’, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro (HALL, 2005, p. 63).

Essa problematização encontra-se como norte do romance *Um defeito de cor* (2006), sobretudo, no tocante à expropriação das heranças culturais e subjetivas refratadas pelo ponto de vista da mulher africana, escravizada e exilada no Brasil, como foi analisado. Os deslocamentos de Kehinde e as novas geografias trazem à tona opressores convites a uma vida autômata, incindível de diversas maneiras de exílio, como o étnico, o linguístico, o religioso, o sexista, entre tantos que empurram à margem. Há de se perceber que vão se seguindo espaços denotativos do aprisionamento e da circularidade da violência, por exemplo, no fato da narradora e de sua mãe terem sido estupradas e nas histórias das africanas castigadas nos domínios da casa-grande. Pensa-se no espaço concedido à criança negra entre a anulação e o mutismo, bem como na concepção da mulher enquanto objeto sexual diante do poderio inescrupuloso do patriarcalismo e do racismo amalgamados.

A dolorosa travessia pelo oceano marca a viagem para o desconhecido e para tais relações identitárias, com as quais teria de negociar no intuito de sobreviver e/ou resistir. Estranha a “lugares” e a “não-lugares”, a protagonista encena o drama do desenraizamento, do que leva alguém a não pertencer a lugar nenhum. Daí que Edward Said (2003) aproxime o exílio do sentimento de perda, da orfandade, da solidão e da nostalgia. Essas feridas impossibilitadas de cicatrizar são as expostas pela narrativa:

Sentada na areia fiquei olhando o mar e chorando todas aquelas mortes que pareciam estar dentro de mim, ocupando tanto espaço que não me deixavam sentir mais nada. Os olhos ardiam com as lágrimas salgadas, como se fossem mar também, e senti uma solidão do tamanho dele, do tamanho da viagem da África até o Brasil, do tamanho do sorriso da minha mãe quando estava dançando, do tamanho da força com que a Taiwo segurava a minha mão enquanto observávamos o riozinho de sangue do Kokumo (GONÇALVES, 2006, p. 101).

Paul Gilroy (2001, p. 13), em tal viés, pensa as culturas do “Atlântico Negro” como aquelas que criaram novos veículos à mediação do sofrimento e, com isso, “formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia, da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer”. Este trabalho, portanto, construiu a sua análise a partir de uma literatura que escolheu ser um “lugar” de resgate e de subversão na fronteira entre a história, os mitos e a memória. Os exílios da narradora autodiegética são também parte da memória coletiva afro-brasileira, questionando o silenciamento e o esquecimento enquanto formas de violência. Por fim, pode-se pensar sobre a jornada de Kehinde como Jeanne Gagnebin (2010, p. 15) analisa a



Odisseia, de Homero: “a luta de Ulisses para voltar a Ítaca é, antes de tudo, uma luta para manter a memória e, portanto, para manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também, a não se esquecer do futuro”.

Referências

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, T.; ZOLIN, L. O (Orgs.). **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 3. ed. Maringá: Eduem, 2009.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

CARDOSO, Ciro F. S. **A afro-américa: a escravidão no novo mundo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARNEIRO, Edson. **Religiões negras e negros bantos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARVALHO, Layla P. Continuidades da narrativa freyriana na construção de imagens das mulheres brasileiras. Brasília: **Em tempo de histórias: publicação do programa de pós-graduação em história UnB**, n. 10, p. 49-68, fev. 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/20086>. Acesso em: 15 mai. 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. In: FLORES, Conceição (Org.). **Mulheres e literatura: ensaios**. Natal: EDUNP, 2013, p. 329- 345.

DUARTE, Eduardo de Assis. Na cartografia do romance afro-brasileiro Um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves. In: LAHNI, Cláudia R. et. al (Org). **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009, p. 15-33.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis de R. Gordon. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. Os brasileiros retornados à África. **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê: Diálogos Interamericanos, n. 38, p. 51-70, 2009. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/21324044/os-brasileiros-retornados-a-africa-uff>. Acesso em: 20 set. 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne M. **Lembrar esquecer escrever**. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

GAMA-KHALIL, Marisa M. O lugar teórico do espaço ficcional nos estudos literários. **Revista da Anpoll**, v. 28, n.1, p. 213-235, 2010. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/166>. Acesso em: 20 ago. 2021.



GAUTIER, Arlette. Mulheres e colonialismo. In: FERRO, M. (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Tradução de Joana Angélica. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

GILROY, Paul: **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

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

GOULART, José A. **Da fuga ao suicídio**; aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomas Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

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

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

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

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.); HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 73-102.

SOBRENOME, nome. Título. Cidade: Editora, ano.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução de Maria Lúcia Pereira. 7. ed. Campinas: Papirus, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.); HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 7-72.

