

A IDENTIDADE CULTURAL DO SUJEITO DIASPÓRICO EM *UM DEFEITO DE COR*

Gabriella Gargalhão Antunes*
Shirley de Souza Gomes Carreira**

RESUMO: Os sujeitos diaspóricos passam por uma reconfiguração identitária resultante das trocas culturais. Tomando por base teorias sobre a identidade e, em particular, o conceito de identidade cultural, este estudo propõe a análise do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, cuja protagonista é uma ex-escrava, que foi capturada ainda criança no Daomé e enviada ao Brasil. Esse romance pode ser considerado como uma neonarrativa de escravidão, conforme a definição de Ashraf Rushdy (1999), ou seja, uma narrativa contemporânea que adota algumas estratégias dos primeiros relatos de ex-escravos, mas traz à baila questões que repercutem no mundo hodierno.

Palavras-chave: Identidade cultural. Diáspora africana. Neonarrativa de escravidão. *Um defeito de cor*.

Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal de nascença, o estigma de um crime. Mas nossos críticos se esquecem que essa cor é a origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam; que essa cor convencional da escravidão, tão semelhante à da terra, abriga, sob sua superfície escura, vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade.

Luiz Gama

Introdução

A identidade cultural é um sistema de representação das relações entre indivíduos e grupos que envolve o compartilhamento de patrimônios comuns, ou seja, de todos os elementos que constituem o que denominamos cultura. Segundo Moresco e Ribeiro ela envolve “as particularidades que um indivíduo ou grupo atribui a si pelo fato de sentir-se pertencente a uma cultura específica” (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 170).

Interessa-nos, entretanto, as transformações que ocorrem nas identidades mediante situações específicas, como, por exemplo, as diásporas e as migrações. Se considerarmos que há um intercâmbio entre a noção de local de origem e o território, um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder, qualquer tipo de deslocamento, temporário ou definitivo, implica a ruptura de elos de pertencimento. Desterritorializar-se, mesmo que voluntariamente, implica romper com esse espaço histórico, relacional e identitário.

Em uma entrevista, Deleuze (*apud* HAESBAERT; BRUCE, 2009, p.7) afirma que “não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte”. Esse processo de reterritorialização requer a interação e adaptação ao lugar que há de tornar-se o novo território. São os padrões de interação que asseguram ao indivíduo, como membro de um coletivo, certa estabilidade e localização.

* Mestranda em Estudos Literários do Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da UERJ; Faculdade de Formação de Professores; Departamento de Letras; São Gonçalo; Rio de Janeiro. Bolsista de Mestrado FAPERJ. E-mail: gabiscardin@gmail.com

** Doutora em Literatura Comparada; Professora Adjunta e Docente permanente do Mestrado em Estudos Literários do Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da UERJ; Faculdade de Formação de Professores; Departamento de Letras; São Gonçalo; Rio de Janeiro. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq; Bolsista do Prociência UERJ/FAPERJ. Dentre suas últimas publicações constam: *Poéticas da diversidade: estudos de literatura na contemporaneidade* (Appris, 2021); A representação do sujeito diaspórico em O livro dos negros, de Lawrence Hill. *Ilha do Desterro*, v. 74, p. 385-404, 2021; *Literatura e diversidade: estudos contemporâneos* (FFP-UERJ, 2021). E-mail: shirleysgcarr@gmail.com

No caso do africano escravizado, a migração forçada imputou-lhe a reterritorialização segundo a ótica dominante do sistema escravocrata, que buscava cercear qualquer tipo de vínculo com a origem. Por décadas, acreditou-se que o processo de ocidentalização dos nascidos em África e escravizados nas Américas havia sido completo, o que foi posteriormente contestado, à medida que se desenvolveu um consenso historiográfico de que a sociedade brasileira é tributária da permanência de costumes e práticas africanas entre os cativos, que, no entanto, não impediu a incorporação de traços culturais impostos pelos brancos; fosse para disfarçar a manutenção de traços culturais próprios, fosse pela necessidade de sobrevivência.

No presente artigo analisaremos brevemente a representação da identidade cultural da protagonista do romance *Um defeito de cor* (2006), da autora brasileira Ana Maria Gonçalves, a partir da percepção do romance como uma neonarrativa de escravidão contemporânea.

A neonarrativa de escravidão e a revisitação crítica do passado por meio da ficção

As neonarrativas de escravidão contemporâneas são ambientadas no período escravagista e revisitam criticamente o período de escravidão. Bernard Bell foi o primeiro a utilizar o termo *neo-slave narratives* em sua obra *The Afro-American Novel and Its Tradition* (1987). Como apontado por Ashraf Rushdy (1999), as neonarrativas de escravidão são ficções escritas de forma memorialística, a fim de recuperar um dos traços mais marcantes das primeiras narrativas de escravos (*slave narratives*), a escrita em primeira pessoa, e assim, preencher as lacunas deixadas pelos registros oficiais.

O único africano escravizado no Brasil que escreveu uma autobiografia, Mahommah Gardo Baquaque, nasceu no Benin e chegou ao país em 1845, onde ficou por dois anos. Nessa época, o tráfico já era criminalizado no Brasil. Vendido como escravo de navio, ele chegou a Nova York, onde escapou em 1847. Sua trajetória foi publicada em inglês, sob o título *An Interesting Narrative. Biography of Mahommah G. Baquaque*. Como a maioria dos relatos de escravos, a narrativa foi escrita com a ajuda de um editor, no caso Samuel Moore. Portanto, não existiu no Brasil um conjunto de narrativas que se equipare às *slave-narratives*.

Ao dar voz a Kehinde, uma ex-escrava, em *Um defeito de cor* (2006), romance resultante de uma longa pesquisa, Ana Maria Gonçalves não apenas adere à vertente das neonarrativas de escravidão, como também constrói uma visão histórica deslocada a respeito da sociedade brasileira escravista do século XIX, conferindo à obra um ponto de vista contemporâneo de consciência social que reforça a possibilidade de múltiplas versões sobre os acontecimentos ocorridos no Brasil e na África do século XIX (PIMENTEL, 2011). Gonçalves associa a história da sua personagem à biografia da mítica Luísa Mahin, heroína negra que teria ajudado a insuflar um levante contra o regime escravista na Bahia e supostamente mãe do abolicionista Luis Gama¹.

O romance de Gonçalves apresenta seu primeiro desvio em relação aos primeiros relatos de escravos na medida em que a autora recorre a um subterfúgio engenhoso. Como Zilá Bernd (2012) sinaliza, no prólogo, a autora simula ter encontrado em Itaparica um manuscrito com missivas de Kehinde endereçadas a um filho desaparecido, que teria ficado guardado na Igreja do Sacramento até a faxineira se apoderar dele para servir de rascunhos para o filho caçula. Ela também adverte que há partes faltando e algumas folhas manchadas e ilegíveis, por isso, precisará preencher essas lacunas. O prólogo apresenta, assim, uma estratégia bastante comum no século XVIII, nas narrativas históricas literárias:

Acredito que poderia assinar este livro como sendo uma história minha, toda inventada — embora algumas partes sejam mesmo, as que estavam ilegíveis ou nas

¹ A sua existência nunca foi comprovada. Tudo o que se sabe dela foi relatado por Gama em carta a Lúcio Mendonça, datada de 25 de julho de 1880.

folhas perdidas... (...). Mesmo porque esta pode não ser uma simples história, pode não ser a história de uma anônima, mas sim de uma escrava muito especial, alguém de cuja existência não se tem confirmação, pelo menos até o momento em que escrevo esta introdução. Especula-se que ela pode ser apenas uma lenda, inventada pela necessidade que os escravos tinham de acreditar em heróis, ou, no caso, em heroínas, que apareciam para salvá-los da condição desumana em que viviam. (GONÇALVES, 2019, p. 16).

Como uma pista para o leitor, Gonçalves deixa em aberto a questão da autenticidade do relato ao afirmar:

[...] é bom que a dúvida prevaleça até que, pelo estudo do manuscrito, todas as possibilidades sejam descartadas ou confirmadas, levando-se em conta o grande número de coincidências, como nomes datas e situações. Torço para que seja verdade, para que seja ela própria a pessoa que viveu e relatou quase tudo o que você vai ler neste livro (GONÇALVES 2019, p.17).

Exercendo a função de paratexto metaficcional, o prólogo se torna parte do enredo, “emoldurando a criação com a aura do discurso testemunhal” (DUARTE, 2009, p.17). Conforme Pesavento (2006, p.7) nos faz recordar, “história e literatura são formas de dizer a realidade e, portanto, partilham esta propriedade mágica da representação que é a de recriar o real, através de um mundo paralelo de sinais, constituído de palavras e imagens”. Assim, a par desse tipo de narrativa relacionar-se a um padrão “importado”, o das *slave narratives*, ele se reveste de um novo sentido quando situado no contexto do Brasil do século XIX e exposto ao olhar do leitor contemporâneo.

A identidade cultural do sujeito diaspórico em *Um defeito de cor*

Ao narrar sua trajetória por meio de recortes memorialísticos, a protagonista de *Um defeito de cor* já é uma senhora com mais de oitenta anos. Nascida em Savalú, reino de Daomé, atual Benin, Kehinde vivia com a irmã gêmea, Taiwo, o irmão, Kokumo, a mãe e a avó. Seu irmão foi assassinado e sua mãe foi estuprada e morta quando guerreiros do rei Adandozan invadiram a aldeia onde a família vivia. Após a invasão, as duas meninas seguem para Uidá com a avó e lá tentam recomeçar a vida. Por um determinado tempo, conseguem viver tranquilamente. No entanto, as gêmeas são capturadas por um navio “tumbeiro” e a avó, após muito implorar, embarca com elas. Durante o terrível trajeto, em condições deploráveis, a avó e Taiwo falecem e seus corpos são jogados ao mar.

A diáspora africana foi um marco traumático para os povos da África. Milhares de africanos foram bruscamente arrancados de suas aldeias, dos seus lugares antropológicos (AUGÉ, 2012), e levados para diferentes países como escravos. A viagem era difícil, as condições de transporte insalubres e muitos não resistiam à travessia do oceano Atlântico, a tão temida “Passagem do meio”. Como afirma Kevin Kenny, “o Brasil era o maior destino individual de escravos africanos, atraindo quase 40% dos que foram embarcados no Atlântico” (KENNY, 2013) e continuou importando escravos até o século XIX, principalmente crianças e homens.

Esse corte brusco do elo com as raízes exercia um sério impacto sobre as identidades dos cativos. Para Stuart Hall (2003, p. 33), a questão da identidade diaspórica pauta-se na noção derridiana de *différance*, “uma diferença que não funciona através de binarismos”. Para o autor, “na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2003, p. 27), pois a ruptura com o local de origem provoca uma crise identitária, uma vez que há a necessidade de adaptação à cultura do local onde o sujeito diaspórico passa a viver, e os escravos frequentemente eram levados de um lugar a outro, vendidos sucessivamente em um ou mais

países. Essa exposição contínua a culturas diversas, não raramente capacitava os cativos a se comunicarem em mais de um idioma, além da língua materna, como ocorreu com Baquaqua, que além de ajami e árabe, aprendeu o inglês, o francês e o crioulo haitiano. Devido a essas trocas culturais, Paul Gilroy elaborou o conceito de Atlântico negro: “Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem”. (GILROY, 2002, p. 25).

Há, entretanto, uma consciência de cultura ancestral e o reconhecimento da própria identidade por meio do nome está presente em todas as culturas. Assim a protagonista se apresenta ao leitor: “O meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo.” (GONÇALVES, 2019, p.19). Todavia, no navio, os cativos eram batizados à força e recebiam um novo nome: “Era esse nome que eles tinham que falar para o padre, que então jogava água sobre suas cabeças e pronunciava algumas palavras que ninguém entendia. Sabiam apenas que era com tal nome que teriam que se apresentar no estrangeiro”. (GONÇALVES, 2019, p.28). Esse processo fazia parte de uma estratégia de dissolução dos elos com a terra natal:

Alguém lembrou que o padre também tinha dito que, a partir daquele momento, eles deviam acreditar apenas na religião dos brancos, deixando em África toda a fé nos deuses de lá, porque era lá que eles deveriam ficar, visto que os deuses nunca embarcam para o estrangeiro. Quando alguém comentou isso, todos fizeram saudações aos seus orixás, eguns ou voduns, demonstrando que não tinham concordado. Um homem disse que tinha perguntado a um dos guardas onde era o estrangeiro e a resposta foi que estávamos sendo enviados para o Brasil (GONÇALVES, 2019, p. 50).

Ainda que muito jovem, Kehinde tem consciência de que não deseja perder o vínculo com as suas raízes e encontra um modo de não ser batizada:

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. [...] Amarrei meu pano em volta do pescoço, como a minha avó fazia, e saí correndo pelo meio dos guardas. Antes que algum deles conseguisse me deter, pulei no mar. A água estava quente, mais quente que em Uidá, e eu não sabia nadar direito. Então me lembrei de Iemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. Um dos guardas deu um tiro, mas logo ouvi gritarem com ele, provavelmente para não perderem uma peça, já que eu não tinha como fugir a não ser para a ilha, onde outros já me esperavam. Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando o meu nome, o nome que a minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns (GONÇALVES, 2019, p. 63).

Conforme Carreira (2016, p. 52) afirma, “as tradições são inventadas e constituem um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, que visam a inculcar valores e normas de comportamento através da repetição, dando continuidade ao passado” e, na situação da diáspora, são as responsáveis por manter vivos os elos com a terra natal. A África do século XIX dividia-se em impérios, reinos e cidades-estado. Ainda que o vínculo de Kehinde com o continente fosse por meio da vida tribal, a transmissão de símbolos, as histórias contadas por familiares e a tradição vinculavam a personagem a uma comunidade imaginada, com a qual compartilhava valores. Na perspectiva de Stuart Hall (2006),

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Uma cultura nacional é um modo de construir sentidos – um discurso – que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 50).

A resistência de Kehinde ao batismo em uma religião desconhecida é parte de sua tentativa de preservar os ensinamentos passados pela sua avó, a sua religião, suas tradições e o seu nome, que a liga à sua irmã gêmea, por meio dos quais atribui um sentido para si. Como Hall enfatiza, “[...] não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (HALL, 2006, p. 59).

O romance aborda um aspecto importante do tráfico negreiro: a diversidade de etnias e povos, como demonstra a passagem a seguir:

[...] saudações e pedidos de proteção foram ouvidos em várias línguas. Depois que todos acabaram, o silêncio foi ainda maior, com a presença de Iemanjá, Oxum, Exu, Odum, Ogum, Xangô e muitos eguns. A minha avó comentou que, pelas saudações, ali deviam estar jejes, fons, hauçás, igbos, fulanis, mais, popos, tapas, achantis e egbás, além de outros povos que não conhecia (GONÇALVES, 2019, p. 48).

Estudos sobre a origem dos escravos enviados ao Brasil mostram que o comércio do Rio de Janeiro, Recife e São Paulo era suprido por escravos que vinham da costa leste africana (oceano Índico), particularmente de Moçambique. Porém, no comércio baiano, a partir de meados do século XVII, e até o fim do tráfico, os escravos eram oriundos da região do Golfo de Benin. Os que falavam o português e já tinham passado por um processo de aculturação, eram denominados “ladinos” e postos a trabalhar nas tarefas domésticas.

O encontro entre culturas faz com que os sujeitos diaspóricos acabem por adquirir uma identidade híbrida. O hibridismo consiste num processo em que há a negociação, trocas culturais, entre diferentes culturas (BHABHA, 1998), ainda que sejam, em geral, assimétricas. Esse processo ocorre em um espaço de enunciação intersticial que Bhabha denomina “terceiro espaço” (BHABHA, 1998, p. 63).

Ao chegar ao Brasil, Kehinde vê mulheres negras alforriadas e fica muito impressionada, porém essa não é a realidade com a qual terá de se defrontar posteriormente, como mostra o contraste entre as duas passagens a seguir:

O que mais me impressionou foram as mulheres vendedoras de peixe fresco ou frito, quitutes e refrescos. Eu nunca tinha visto roupas tão bonitas. Dava para perceber que a maioria delas era da África por causa das marcas que tinham no rosto, mas estas eram as únicas evidências, pois se vestiam de um modo tão lindo, tão diferente, que eu nunca teria sido capaz de imaginar. Os cabelos estavam cobertos por turbantes grandes, feitos com tecidos brancos rendados, lisos ou enfeitados com búzios, conchas e contas de todos os tamanhos e de todas as cores (GONÇALVES, 2019, p. 66).

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. Os que estavam no armazém pareciam não aguentar o peso do próprio corpo, que se resumia a quase que apenas ossos, e era por isso que permaneciam quietos o tempo todo (GONÇALVES, 2019, p. 67).

Subjugados, expostos à violência cotidiana, os cativos vão perdendo o seu senso de identidade. Conforme Bhabha (1998) sinaliza, “a “passagem do meio” [middle passage] [...] é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. Estratégias de sobrevivência vão sendo engendradas e causam impacto nas identidades”.

Quando é comprada por José Carlos de Almeida Carvalho Gama, fazendeiro da ilha de Itaparica, na Bahia, a protagonista é apresentada a uma nova realidade. Primeiramente, quando perguntam seu nome, ela diz chamar-se Kehinde, no entanto, logo se recorda de que isso poderia causar problemas, já que seu verdadeiro nome não está na listagem:

Os dois pretos que o acompanhavam já sabiam o que fazer e logo nos amarraram, eu, a cozinheira e o pescador, e nos levaram para perto da mesa, onde quiseram saber os nossos nomes, os nomes de branco que tínhamos recebido em África ou na Ilha dos Frades. O do pescador era Afrânio, e então passou a se chamar Afrânio Gama, e a cozinheira ficou sendo Maria das Graças Gama. Quando eu disse que me chamava Kehinde, o nosso dono pareceu ficar bravo, e um dos empregados perguntou novamente, em iorubá, que nome tinham me dado no batismo. Eu repeti que meu nome era Kehinde e não consegui entender o que diziam entre eles, enquanto o empregado procurava algum registro na lista dos que tinham chegado no dia anterior. O que sabia iorubá disse para eu falar o meu nome direito porque não havia nenhuma Kehinde, e eu não poderia ter sido batizada com este nome africano, devia ter um outro, um nome cristão. Foi só então que me lembrei da fuga do navio antes da chegada do padre, quando eu deveria ter sido batizada, mas não quis que soubessem dessa história. A Tanisha tinha me contado o nome dado a ela, Luísa, e foi esse que adotei. Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nana, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (GONÇALVES, 2019, p. 72).

Por ser uma criança esperta, ela consegue perceber de imediato a necessidade de adequar-se aos costumes da cultura dominante. A aquisição da língua portuguesa é um dos primeiros estágios desse processo de adaptação. Na casa grande, precisa se comunicar com Esméria, escrava que está há muito tempo no Brasil. Os senhores não permitiam que os escravos se comunicassem em sua língua de origem, impondo que todos eles aprendessem a língua portuguesa, assim como proibiam veementemente a prática de religiões africanas, o que corrobora a afirmação de Bhabha (1998) de que o discurso do colonizador é hegemônico e impositivo para os indivíduos considerados inferiores.

Com o auxílio de Esméria, Kehinde começa o seu aprendizado do novo idioma:

Ela começou a conversar comigo em português e eu respondia em iorubá, não me lembro exatamente o quê, mas acho que devo ter entendido. Não era difícil entender o português, eu apenas ainda não conseguia falar. Enquanto comia, com gosto e fome, ela me olhava com pena e carinho, e quando devolvi o copo vazio, falou em iorubá que eu tinha que aprender logo o português, pois o sinhô José Carlos não permitia que se falassem línguas de pretos em suas terras, e que qualquer coisa de que eu precisasse era para falar com ela, que se chamava Esméria (GONÇALVES, 2019, p. 74).

Quando Kehinde ouve que os filhos da segunda esposa do sinhô José Carlos, sinhá Ana Felipa, nascem todos mortos, faz um comentário inocente, em que compara os bebês aos *abikus*², interpretando os fatos conforme as suas crenças, e logo é repreendida pela escrava mais velha, Esméria:

² Em iorubá, significa “criança nascida para morrer”.

Comentei que deviam dizer a ela que essas crianças podiam ser abikus, mas fui repreendida pela Esméria e avisada de que nunca deveria tocar nesse assunto. Ela disse também que, mesmo não sendo de verdade, todos nós tínhamos que adotar a religião e as crenças dos brancos, e que era falha dela ainda não ter me ensinado a rezar. Naquele dia mesmo, fez com que eu repetisse até decorar duas rezas importantes, a Ave-Maria e o Pai-Nosso, pois a qualquer momento a sinhá Ana Felipa poderia mandar me chamar para ver se eu já sabia rezar como gente de bem. Eu não conseguia entender que mal havia em falar de abiku, de Ibêjis, de voduns, mas a Esméria retrucou com tanta braveza que não me atrevi a contar sobre as promessas que tinha feito à minha avó, como providenciar o pingente da Taiwo, que eu tinha que trazer sempre comigo e que ainda estava representado pela concha amarrada no pescoço. Naquela noite sonhei com a Taiwo, que não disse nada, mas parecia brava comigo (GONÇALVES, 2019, p. 80).

Luísa, como agora era chamada, é designada para ser acompanhante da filha do sinhô José Carlos, a sinhazinha Maria Clara. O contato com a menina, a priori, causa um estranhamento à Luísa, já que nunca tinha visto alguém com aquela aparência:

Era como uma de suas bonecas, uma boneca viva. Na verdade, eu não só a achei bonita, mas também senti medo ou um certo estranhamento quando percebi os olhos, que me pareceram de vidro ou de água do mar, pois nunca tinha visto gente com olhos daquela cor. Os do sinhô também eram azuis, como notei mais tarde, mas de um azul mais escuro, que não chamava atenção. Além dos olhos azuis, ela tinha o rosto muito branco, a boca pequena e cor-de-rosa e os cabelos da cor de cabelo de milho (GONÇALVES, 2019, p. 78).

Quando a sinhazinha Maria Clara começa a ter aulas particulares, Kehinde começa a acompanhar e a estudar. Dessa maneira, dá início ao seu aprendizado mais formal da língua portuguesa. O escravo letrado que ensina a sinhazinha chama-se Fatumbi e, ao perceber o interesse de Kehinde, começa a ajudá-la em segredo, levando livros e papéis para que ela estude. Dessa forma, mais uma vez a menina começa a negociar com a cultura hegemônica:

As aulas eram dadas na biblioteca, que ficava atrás de uma das portas do imenso corredor, uma que eu nunca tinha visto aberta antes. Fiquei feliz por poder assistir às aulas na qualidade de acompanhante da sinhazinha, e tratei de aproveitar muito bem a oportunidade. Ela nunca estava muito interessada, e o Fatumbi tinha que chamar a atenção dela diversas vezes, como se ele fosse branco e ela fosse preta, motivo que me fez brigar com ele, pois eu achava que ninguém podia falar daquele jeito com a nossa sinhazinha. Mas depois entendi que ele tinha razão, que se ela não quisesse aprender por bem, que fosse por mal. Acho que foi por isso que comecei a admirá-lo, o primeiro preto que vi tratando branco como um igual (GONÇALVES, 2019, p. 92).

Ainda muito jovem, Kehine é estuprada pelo sinhô José Carlos e tem um filho, a quem dá o nome de Banjokô. Quando seu dono falece após uma picada de cobra em seu órgão sexual, ela parte para a cidade de São Salvador com a viúva Ana Felipa, que, então, já estava apegada a Banjokô. No dia em que Kehinde leva o filho para um ritual de batismo segundo a sua crença, a sinhá a espanca e decide alugá-la ao cônsul da Inglaterra. Durante esse período, ela aprende a ler e escrever em inglês. O romance se reporta claramente às transformações pelas quais a personagem passa, como nos excertos a seguir:

Fui aceita somente quando me tornei uma delas, e não apenas no jeito de me vestir, mas também tive que aprender inglês e a me comportar de maneira diferente, guardando uma certa distância, pois não gostavam de muita intimidade. [...] Domingas olhou minha cabeça e disse que teríamos que cortar o cabelo, porque daquele jeito eu poderia pegar piolho e passar para as meninas. Ia desfazendo os rolinhos que eu amarrava com fitas coloridas, ainda do jeito que a minha mãe fazia comigo e com a

Taiwo, em Savalu, e cortava bem rente à cabeça usando uma navalha. Quando terminou [...] Fiz uma almofada com as antigas roupas e me sentei sobre ela, a olhar o mar e as ilhas, tentando me lembrar por quantas transformações já tinha passado até então (GONÇALVES, 2019, p. 216).

Todos me acharam diferente e disseram que não era apenas por causa do corte do cabelo e do vestido, mas que eu estava com aparência de menina mais nova e jeito de mulher mais velha, mais séria e instruída, quase estrangeira. Eu também achava que estava mudando, e muito, na companhia dos ingleses. Tanto que, com o passar de alguns meses, eu já estava achando insuportáveis aquelas visitas que fazia à casa da sinhá, onde ninguém sabia conversar de outras coisas que não fossem lembranças de África ou da fazenda (GONÇALVES, 2019, p. 221).

Após muitas dificuldades e desavenças com a sinhá, esta a autoriza a trabalhar como escrava de ganho, vendendo os *cookies* que aprender a fazer quando estivera trabalhando na residência do cônsul. Engajada em uma cooperativa que tinha por finalidade comprar a liberdade de escravos, Kehinde tece uma rede de contatos e, por fim, obtém a sua liberdade e a do filho.

Tem o seu segundo filho, Omotunde, com um comerciante português, que, entretanto, vende o menino para quitar suas dívidas de jogo. A venda da criança ocorre justamente quando Kehinde é obrigada a esconder-se após a perseguição decorrente da Revolta dos Malês em Salvador, ocorrida em 25 de janeiro de 1835. Os negros são massacrados e, em meio à luta, Fatumbi – que, ao longo do romance, surge como uma espécie de braço-direito da protagonista – é assassinado. A busca pelo filho perdido é o que movimenta o enredo. Aos poucos, Kehinde vai encontrando pistas do paradeiro de Omotunde e segue em seu encalço, passando por São Paulo e Rio de Janeiro. Sem sucesso, ela retorna a Salvador, onde decide voltar à África. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), os africanos libertos no Brasil eram considerados apátridas. Indesejados por serem considerados uma ameaça ao sistema escravista, não tinham direitos de cidadãos e nem privilégios como estrangeiros. É nesse contexto que se delinea o retorno da protagonista ao continente africano.

Os sinais do seu hibridismo cultural e identitário são representados pelos **objetos que leva consigo**, resquícios dos múltiplos encontros interculturais:

Além da carga, poucas outras coisas me acompanhavam um baú com roupas e os tesouros que também carrego agora para te mostrar: um dos bastonetes usados no controle de pagamentos na confraria da Esmeralda, o tabuleiro onde vendia cookies, presente do Francisco e do Raimundo, a Oxum dada pela Agontimé, o livro de sermões do padre Vieira, lembrança do Fatumbi, a Bíblia comprada em São Sebastião, a toalha bordada que ganhei na roça da sinhá Romana e o lenço encarnado do Piripiri (GONÇALVES, 2019, p. 730).

Durante a viagem, ela se envolve amorosamente com John, um comerciante nascido em Serra Leoa, e desembarca grávida. Em sua segunda travessia do Atlântico, Kehinde se vê prisioneira da mesma aflição que a acompanhara quando foi capturada.

Saí de São Salvador a vinte e sete de outubro de um mil oitocentos e quarenta e sete e desembarquei em Uidá a vinte e dois de novembro, no mesmo local de onde tinha partido trinta anos antes. As situações eram distintas, mas o medo era quase igual, medo do que ia acontecer comigo dali em diante. É claro que os motivos também eram diferentes, porque naquela volta eu seria a única responsável pelo meu destino, e na partida tudo dependia daqueles que tinham me capturado. Eu não me lembrava muito bem da África que tinha deixado, portanto, não tinha muitas expectativas em relação ao que encontraria. Ou talvez, na época, tenha pensado isso apenas para me conformar, porque não gostei nada do que vi (GONÇALVES, 2019, p. 731).

Em África, passa por um novo estranhamento em relação à própria identidade, não só porque os retornados são tratados como “brasileiros”, enquanto, no Brasil, eram tratados como africanos, mas principalmente, porque percebe em si mesma a ausência de um elo efetivo de pertencimento. Embora ainda procure cultivar suas crenças, observando o que a avó lhe ensinou, percebe que já não é a mesma pessoa que dali partira.

Ela se estabelece em sua terra natal como uma mulher de negócios e, nessa condição, percebe a inadequação do seu nome africano:

Então fiquei sendo Luísa Andrade da Silva, a dona Luísa, como todos passaram a me chamar em África, os que já me conheciam e não estranharam a mudança, e os que me conheceram a partir daquele momento. Alguns também me chamavam de sinhá Luísa, a maioria dos retornados, e eu achava muita graça nisso, principalmente quando, ao tomar conhecimento, a sinhazinha passou a me chamar assim nas cartas, de brincadeira (GONÇALVES, 2019, p. 789).

Os nomes dados aos filhos que teve com John são também traços do processo de aculturação pelo qual Kehinde passou. Contrariamente à sua decisão de conservar o nome africano, só usando o nome em português quando lhe convinha, ela opta por dar-lhes nomes comuns no Brasil, para onde pensa em retornar algum dia. Assim, a menina é denominada Maria Clara, em homenagem à sinhazinha, e o menino, João em uma dupla homenagem, ao John e ao padre Heinz.

Em África ela encontra muitos retornados que desejariam estar de volta ao Brasil, ainda que na condição de escravos. Muito embora não deseje isso para si, ela também almeja o retorno e não só pela sua ânsia de encontrar o filho que lhe foi tirado. Como Bernd (2012) sinaliza, o Brasil se tornou para Kehinde o país de adoção. Com base no exposto, podemos verificar que a protagonista tem sua identidade reconfigurada pela negociação entre as diversas culturas a que foi exposta, mas os anos que viveu em solo brasileiro foram responsáveis pela mulher em que ela se tornou.

A terceira travessia do oceano parece ser imaginária, uma vez que a protagonista está com mais de oitenta anos e cega. O ato de narrar, em tempos de escravidão, é a sua última subversão.

Considerações finais

Com esta breve análise do romance *Um defeito de cor* (2006), visto que o romance de Ana Maria Gonçalves é extremamente denso, percebemos que a protagonista, como um sujeito da diáspora africana, consegue adaptar-se à cultura brasileira. Kehinde constrói uma identidade híbrida, que lhe permite a sobrevivência e, também, a resistência à opressão contínua a qual os negros escravizados estavam expostos. Ao desenvolver estratégias de adaptação, ela adquire conhecimentos que, mais tarde, lhe proporcionam a liberdade.

As trocas sociais têm influência sobre a constituição das identidades, que estão em constante mudança. A identidade cultural está vinculada a uma comunidade imaginada, com a qual o sujeito interage e, por isso, não é fixa e imutável. Na condição diaspórica, o sujeito se localiza em um “terceiro espaço”, que não é um local concreto, definido, determinado, mas um conceito sobre o processo de significação, um “entrelugar” da produção de sentido da enunciação. As experiências de deslocamento propiciam a aproximação e justaposição de diferenças culturais, forçando a visibilidade do hibridismo em culturas antes vistas como monolíticas, estáveis e homogêneas.

A revisitação crítica do passado nas neonarrativas de escravidão permite que a ficção lance um olhar à história do ponto de vista dos cativos, indo além do discurso da historiografia

e, ao mesmo tempo, desloque a identidade do sujeito diaspórico do âmbito das oposições binárias, trazendo-a para um campo de significação resultante das trocas culturais.

THE CULTURAL IDENTITY OF THE DIASPORIC SUBJECT IN *UM DEFEITO DE COR*

ABSTRACT: Diasporic subjects undergo an identity reconfiguration resulting from cultural exchanges. Based on theories about identity and, in particular, on the concept of cultural identity, this study proposes the analysis of the novel *Um Defeito de Cor*, by Ana Maria Gonçalves, whose protagonist is an ex-slave, who was captured as a child in the Dahomey is sent to Brazil. This novel can be considered as a neo-slave narrative, as defined by Ashraf Rushdy (1999), that is, a contemporary narrative that adopts some strategies from the first reports of former slaves. but brings up issues that resonate in today's world.

Keywords: Cultural identity. African Diaspora. Neo-slave narrative. *Um defeito de cor*.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 2010.

BAPTISTA, Maria Manuel. *Estudos Culturais: o quê e o como da investigação*. *Revue Électronique d' Études Françaises*, Carnets, Première Série, p. 451-461, 2009. Disponível em: <http://revistas.ua.pt/index.php/Carnets/article/view/466/422>. Acesso em: 29 maio 2021.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Tradução Myriam Ávila, Gláucia Renate Gonçalves, Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BELL, Bernard W. *The Afro-American novel and Its Tradition*. University of Massachusetts, 1987.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 40, p. 29-42, 2012.

CARREIRA, Shirley de S. G. Deslocamento e desterritorialização nas literaturas em língua portuguesa. *E-escrita*, v. 7, n. 1, p. 50-60, 2016.

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

DUARTE, Eduardo de Assis. Na cartografia do romance afro-brasileiro, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. In: TORNQUIST, C. S. et al. (orgs.). *Leituras da resistência: corpo, violência e poder*. Florianópolis: Mulheres, 2009. p. 325-348.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Uma introdução aos estudos culturais. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 9, p. 87-97, dez. 1998.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34/UCAM. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

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

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

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. *GEOgraphia*, v. 4, n. 7, p. 7-22, 2009.

HANCIAU, Núbia. O entre-lugar. In: FIGUEIREDO, E. *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, Niterói: EdUFF, 2005. p. 215-241.

KENNY, Kevin. *Diaspora: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University, 2013.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, Regiane. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. *Animus*. Revista Interamericana de Comunicação Midiática, UFSM, Santa Maria, v. 14, n. 27, p. 168-181, 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Leituras cruzadas: diálogos da História com a Literatura*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

PIMENTEL, Clara Alencar Villaça. “*Eu vim de lá pequenininho, alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho*”: Diálogos diaspóricos entre *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves e *Beloved*, de Toni Morrison. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011. Disponível em: http://www.btdt.ufjf.br/tde_arquivos/18/TDE-2011-08-25T084649Z-68/Publico/claraalencarvillacapimentel.pdf. Acesso em: 18 mar. 2021.

RUSHDY, A. H. *Neo-slavenarratives: studies in the social logico a literary form*. Oxford University, 1999.

Data de submissão: 17/03/2022

Data de aceite: 08/08/2022