

18º Congresso Brasileiro de Sociologia
26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)
Grupo de Trabalho: Literatura e Ciências sociais

“Um defeito de cor”: Diáspora negra e (de)colonialidade de gênero na literatura brasileira contemporânea

Michely Peres de Andrade¹

¹ Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora Adjunta do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Coordenadora do Grupo de Estudos Lélia Gonzalez – Educação, Gênero e Relações Étnico-raciais da UECE. Email: michely.andrade@uece.br

Resumo

Quando pensamos o local da mulher negra no campo literário brasileiro, o que emerge são representações repletas de estereotipia. Tia Anastácia, Rita Baiana e as personagens de Jorge Amado são alguns exemplos do tratamento dado à mulher negra. Contrapondo-se a esses modelos, no romance *Um defeito de cor*, o “Atlântico negro”, outrora retratado apenas por navegadores europeus, é reinscrito sob o ponto de vista de Kehinde (Luísa Mahin), um dos símbolos de resistência do movimento negro. Mesclando elementos biográficos e ficção, a escritora mineira Ana Maria Gonçalves narra a trajetória da personagem, que vai da condição de mulher escravizada na São Salvador da Bahia até tornar-se uma liberta e, posteriormente, agudá (retornada). Partindo desse universo, busco tecer algumas reflexões sobre a condição de vida da mulher negra diaspórica no final do século XIX, a partir da narrativa literária de Ana Maria Gonçalves. Em *Um defeito de cor*, a diáspora africana é representada, sobretudo, do ponto de vista intercultural, como circulação e intercâmbio de culturas, sem subestimar, por outro lado, as suas assimetrias de poder. O trauma da violência colonial, por sua vez, é lembrado a partir de uma memória fragmentada e revivido junto às complexidades e trocas interculturais do Atlântico negro.

Palavras-chave: Literatura brasileira; Diáspora negra; Decolonialidade de gênero; Mulher negra.

Literatura, colonialidade e estereotipia

Como refletiu Antonio Candido (2010), a literatura é, ao mesmo tempo, expressão, forma de conhecimento e uma constante construção e reconstrução de objetos autônomos (2010). Tais dimensões do fazer literário não atuam, porém, separadamente, assim como conteúdo e forma, já que a relação entre literatura e sociedade é uma via de mão dupla. Nesse sentido, “a literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a

possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas” (CANDIDO, 2011, p. 177). A escrita das mulheres negras na literatura brasileira é exemplar da dimensão política e humanizadora da literatura, em contraposição ao histórico de estereótipos que deram vida às representações das populações negras ao longo dos últimos séculos.

Esses estereótipos transitaram entre a hipersexualização e a infantilização. Quando hipersexualizadas, essas mulheres são representadas como perigosas, dotadas de uma sexualidade que escapa às normas. Por outro lado, há as representações que infantilizam a população negra. Tal infantilização engloba desde o servilismo e a humildade subalterna até as caricaturas do “crioulo doido” e da “nega maluca”. Não raro, são personagens descontroladas e inconsequentes, características que justificariam o controle dos (das) personagens brancas sobre a narrativa e a resolução dos problemas que se apresentam ao longo da obra. Tais recursos ainda hoje encontram equivalentes no cinema e na televisão, funcionando como um agente discursivo da discriminação racial e da colonialidade, que opera a partir de três faces: a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005 ; WALSH, 2006).

Antes de desenvolver esses conceitos, considero importante fazer uma distinção entre colonialismo e colonialidade, mesmo que de forma breve. O colonialismo implicou num padrão de dominação e exploração, que envolveu o controle dos recursos naturais, de produção e de trabalho da população subjugada, exercendo, ainda, uma autoridade política sobre esta. Colonialismo, portanto, denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo e nação, o que a constitui como império (CANDAU, 2010).

O colonialismo, como sistema de controle econômico e político, é mais antigo que a colonialidade. Esta, porém, é mais profunda e duradoura, se relacionando à forma como a organização do trabalho, a produção de conhecimento e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da categoria de “raça”. Como afirmou Vera Candau (Idem), apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, na cultura, na auto-imagem dos povos e em muitos outros aspectos. Respiramos colonialidade cotidianamente. O colonialismo está para as

condições materiais de existência assim como a colonialidade está para as condições simbólicas, intersubjetivas e epistemológicas, articulando-se através de três mecanismos: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser.

A colonialidade do poder se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial. A raça, como construção social e histórica, foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo moderno a partir do século XIX. Ela possibilitou a animalização, inferiorização e hiperssexualização dos povos negros, legitimando o trabalho escravo e o enriquecimento das metrópoles.

Atuando de forma conjunta, a colonialidade do saber promoveu a repressão de outras formas de conhecimento não europeias, negando o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, considerado como mágico, idolatria, bruxaria etc., tidos como primitivos e irracionais. A colonialidade do saber se traduz em racismo epistêmico e num verdadeiro epistemicídio, uma vez que a ciência moderna não conseguia conviver com nenhuma outra forma de saber e produção de conhecimento. Durante séculos, não houve co-existência, ou seja, a ciência ocidental desautorizou e invisibilizou a existência de outras epistemologias, para se manter como verdade. Lembremo-nos das considerações de Hegel na sua Filosofia da História, ao afirmar que no continente africano não havia história, estando os seus povos na infância da humanidade.

Já o conceito de colonialidade do ser trata da dimensão que relaciona colonialidade com não existência, com a negação de si da população negra e indígena. Consiste numa incorporação tal dos mecanismos de controle, que leva o/a colonizado/a se perguntar: “quem eu sou?”, resultado da alienação de si mesmo. Desse modo, venho defender que a estereotipia precisa ser percebida como uma das formas mais significativas de expressão da colonialidade do ser. Segundo Homi Bhabha (2005), o processo de ambivalência é central para a construção do estereótipo. Para este autor, os estereótipos produzidos pelo pensamento colonizador e eurocêntrico possuem duas funções: a produção de fobia e de fetiche, uma vez que o estereótipo acede às fantasias mais selvagens do colonizador. Quer dizer, esse Outro

estereotipado (negro, africano, indígena, incivilizado) revela algo da “fantasia” enquanto desejo e defesa.

O fetiche ou o estereotipo dá acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Esse conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial (...) o estereótipo é um texto ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, mascaramento e cisão de saberes ‘oficiais’ e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista (BHABHA, 2005, p.116-117).

Nesse sentido, mesmo quando as representações são aparentemente positivas, elas revelam aquilo que a historiadora e antropóloga Lelia Gonzalez (1982) chamou de “lugar de negro”, ou seja, espaços que são designados à população negra devido a uma suposta habilidade natural para determinadas atividades, como a música, a dança e o futebol, por exemplo. Existiriam espaços sociais típicos para a sua mobilidade social, que não passaria pelas atividades intelectuais, produção de conhecimento e participação política.

Em geral, os estereótipos que formam a representação da população negra nos livros didáticos e nas obras literárias acusam primitivismo, exotismo e folclorização, produzindo aquilo que Michel Foucault denominou de “efeitos de verdade” (Foucault, 1979; 1984). Argumento, portanto, que a “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2005), a “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2008) e a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1988) também foram marcantes na produção literária brasileira, distorcendo e aniquilando o passado dos povos coloniais, sobretudo das mulheres, alijando-lhes da sua pluralidade e complexidade. Em recente entrevista concedida à revista Bravo, a escritora Conceição Evaristo (2017) questiona: "Se os africanos marcaram tanto a nacionalidade brasileira, por que a literatura - que é um dos espaços de criação de identidade de um povo - tem essa dificuldade de incorporar esses sujeitos como protagonistas?".

A construção e reprodução de estereótipos na literatura atuam de forma conjunta ao ocultamento de uma produção intelectual e literária de autores negros, sobretudo da mulher negra. As obras de autoras negras como Maria

Firmino dos Reis² permanecem invisibilizadas no campo literário nacional e desconhecidas da população em geral.

O silêncio da historiografia brasileira sobre a trajetória das escritoras negras brasileiras remete à categoria laciana “infante”, utilizada por Lelia Gonzalez ao identificar o silenciamento das questões raciais no interior do movimento feminista brasileiro. A categoria infante designa aquela que não é sujeito do seu próprio discurso, uma vez que é falado e definido pelos outros, tornando-se ausente apesar da sua presença. Diante desse cenário, levanto as seguintes questões: As escritoras negras brasileiras têm contribuído para uma literatura descolonial, à luz de saberes, práticas e experiências históricas de resistência? Elas têm conseguido produzir outras representações, desvencilhadas dos antigos estereótipos? Ao tentar responder essas questões proponho uma análise do romance histórico *Um defeito de cor* da escritora mineira Ana Maria Gonçalves, considerando esta obra representativa do processo de reinscrita das condições de vida da mulher negra no Brasil colonial.

“Um defeito de cor”: Literatura negra e decolonialidade de gênero no Brasil

A partir dos anos 1970, no Brasil, a literatura negra se desenvolve inserida no cenário de intensa efervescência cultural. Por literatura negra brasileira, compreendo a produção literária que trata das condições de vida das populações negras a partir de um eu enunciador político e decolonial, articulado com a luta antirracista e ciente das dinâmicas da colonialidade. No trecho a seguir, Conceição Evaristo descreve o que significa essa fruição literária:

Precisamos mostrar as nossas narrativas, temos que disputar. E eu preciso falar que os meus primeiros leitores foram pessoas do movimento social negro. Cada leitor e cada leitora levava pra sala de aula, pra academia. Então hoje, se eu chego nesse espaço da Ocupação [Itaú], é um espaço que foi construído a partir da leitura dos meus pares. Eu cheguei onde cheguei hoje por conta desse nosso trabalho de formiguinha que a gente sabe fazer muito bem. Aquela imagem de escrava Anastácia (aponta pra ela), eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a

² Maria Firmino dos Reis, maranhense, autora de *Úrsula*, publicado em 1859 e hoje considerado o primeiro romance abolicionista brasileiro.

gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara. Porque todo nosso processo pra eu chegar aqui, foi preciso colocar o bloco na rua e esse bloco a gente não põe sozinha (EVARISTO, 2017)³.

A literatura negra no Brasil participa dos esforços de autodefinição dos povos de origem africana. Não se trata de instrumentalização da literatura. Esta não deve ser panfletária, tampouco ela é isenta de valores, ideologias e politicidade. Política e estética, conteúdo e forma são indissociáveis. A literatura intervém no mundo e a linguagem, por sua vez, está longe de ser transparente ou neutra.

As escritoras negras contemporâneas nos auxiliam a compreender, a partir de um outro ponto de vista, as marcas da colonialidade, no momento em que as ideias e representações eurocentradas vêm perdendo cada vez mais a sua exclusividade, cedendo lugar a um “alargamento das fronteiras enunciativas” e “abrindo espaço para outras vozes e outras histórias, muitas vezes dissonantes” (BHABHA, 1998, p. 24).

O romance *Um defeito de cor*, da autora mineira Ana Maria Gonçalves, é exemplar desse “alargamento das fronteiras enunciativas” observado por Homi Bhabha. Publicado em 2006, o “Atlântico negro”, outrora retratado apenas por navegadores homens e brancos, é reinscrito sob o ponto de vista de Kehinde (Luísa Mahin), um dos símbolos de resistência do movimento negro. Ela participou de inúmeras revoltas ocorridas em Salvador na década de 1830, incluindo a mais conhecida entre elas, a Rebelião dos Malês. Transformou-se, portanto, numa das personalidades mais importantes na luta antiescravista na Bahia do século XIX.

A expressão “um defeito de cor” remete à lei utilizada durante o período colonial pelos portugueses. Sempre que estes precisavam complementar os quadros da administração pública e da área militar, incluíam em suas fileiras os pardos, os mulatos e, por último, os negros, desde que lhes fosse concedida declaração que lhes dispensava do referido “defeito”. Diante desse universo, mesclando elementos biográficos e ficção, Ana Maria Gonçalves narra a trajetória da personagem, que vai da condição de escrava na São Salvador da Bahia até tornar-se uma agudá (retornada) na costa

³ Trecho de entrevista concedida à revista Carta Capital em maio de 2017.

ocidental africana. Ao chegar na Bahia, ainda criança, a personagem recusa o batismo cristão e se joga no mar, negando o seu nome português. Mais tarde, já cultuando os orixás, Kehinde também constrói fortes vínculos com a comunidade de escravos de origem mulçumana, conhecidos como malês ou muçurumins:

Todos tinham muita fé nos trabalhos de proteção do mala Abubakar, pois ele era um dos únicos na Bahia que já tinham ido a Meca. O Fatumbi disse para eu não contar a ele que podia ser chamada de gente de santo, ou seja, que eu cultuava os orixás. Entre os muçurumins que não tinham a importância do mala, os pretos da religião dos orixás eram até suportados, mas os grandes mestres nos desprezavam. Eu sabia que muita gente de santo também desprezava os muçurumins, a quem chamavam de malês. Para devolver a provocação, os muçurumins os chamavam de adoxu⁴. 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. Um dia cheguei à janela para tentar descobrir o motivo de uma discussão que ouvi na loja, mas nada consegui entender da mistura de línguas que eles usavam para conversar. Depois, o Fatumbi contou que estavam revoltados com a prisão do alufá Licutan, e muitos queriam ir até a cadeia e soltá-lo à força, ou então antecipar a rebelião para que pudessem tomar o poder e libertá-lo por meios legais. Em África, os mestres eram tratados com todo o respeito que mereciam, não só por serem mestres e conhecerem como ninguém as palavras do profeta, mas também por serem idosos. Mas na Bahia os brancos não respeitavam nada disso, não se importavam em jogar na cadeira um homem que nada tinha feito a não ser pertencer a um senhor que o tinha dado como garantia no pagamento de uma dívida (GONÇALVES, 2006, p. 509).

Ambas as tradições religiosas aparecem na obra *Um defeito de cor* como importantes fatores de mobilização e reconhecimento social. O trauma da violência colonial é relembrado a partir de uma memória fragmentada e revivido junto às complexidades, antagonismos e trocas interculturais do Atlântico negro. As identidades diaspORIZADAS e fortemente híbridas marcam todo o romance.

⁴ “Adoxu tem dois significados. O primeiro deles é uma mistura de cera e ervas que é colocada sobre o corte feito na cabeça da pessoa que vai ser iniciada na feitura do santo, ou seja, consagrar a cabeça ao orixá. Na cerimônia, nesse pequeno corte é introduzido o axé, que é coberto com o adoxu, até cicatrizar. Adoxu também pode ser aquele que tem o oxu, ou seja, o tufo de cabelo que é deixado na cabeça raspada em cerimônias de consagração aos santos, os orixás (Gonçalves, 2006, p. 509).

Kehinde foi uma grande defensora da alfabetização e da educação formal. Era preciso conhecer os códigos do colonizador e dos que estavam no poder, sem desvencilhar-se, contudo, das origens e tradições africanas. Sua aproximação com os “muçurumins” ocorre, sobretudo, por causa da sua curiosidade em relação à cultura escrita e do amor pelos livros que ela nutre a partir da sua relação com Fatumbi.

Metaficcional, *Um defeito de cor* vai tecendo, ao longo das suas novecentos e quarenta e sete páginas, a memória de Luisa Mahin. Da infância no Daomé até a sua velhice em Lagos, a personagem narra a sua história para Omotunde Adeleke Danbiran, nome do seu segundo filho em ioruba, baiano nascido livre e vendido como escravo pelo próprio pai português, como pagamento de uma dívida. Na idade adulta, Omotunde se tornará um dos maiores abolicionistas brasileiros, o advogado, escritor e poeta Luís Gama. Como nos mostra Assis Duarte, em carta autobiográfica enviada ao amigo Lúcio de Mendonça e publicada no Almanaque literário de São Paulo para o ano de 1881, Luís Gama, então já no fim da vida e reconhecido por sua militância abolicionista, 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. Minha mãe era de baixa estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio – era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito. (apud: Lisboa, 1982, p. 50).

A história de Luisa Mahin em *Um defeito de cor* representa uma releitura feminista e decolonial do Atlântico negro. A obra analisada surpreende pela qualidade da pesquisa histórica e pela complexidade retratada tanto da sociedade escravocrata brasileira quanto das cidades africanas, completamente híbridas e diaspóricas. O pesquisador Adécio Cruz afirma que *Um defeito de cor*, junto ao já citado *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis e *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, formam o que ele denominou de “trilogia das cenas primordiais” da violência colonial (CRUZ, 2010). Trata-se de uma violência constitutiva da sociedade brasileira, física, simbólica e epistêmica, reinscrita do ponto de vista da mulher negra. As representações

que encontramos nesses romances, portanto, deslocam a mulher negra da condição de objeto para a de sujeito da enunciação. São mudanças que apontam para uma escrita descolonial e não apenas do ponto de vista literário, mas da epistemologia e da política feminista.

A feminista chicana Glória Anzaldúa (2005) afirma que o feminismo hegemónico construiu a imagem da mulher do “terceiro mundo” como um sujeito monolítico, incapaz da práxis política e carente de representação. A crítica principal é direcionada às teorias feministas generalizantes, que, segundo ela, são excludentes de mulheres com especificidades relativas à raça e classe, sendo necessário construir um feminismo decolonial para superar essa dominação.

Para a filósofa argentina Maria Lugones (2008), a colonialidade se manifesta nas ideias de teorias feministas que foram hegemônicas ao longo do século XX, pois são ideias eurocentradas e universalizadas de emancipação da mulher, sem considerar as diferenças e desigualdades entre as mulheres brancas, as mulheres negras, latinas, indígenas e suas opressões.

Como nos mostram as feministas negras e mestizas, a exemplo de Maria Lugones, Glória Anzaldúa, Angela Davis, Lelia Gonzalez, Cláudia Pons, entre outras, enquanto as mulheres brancas estavam reivindicando sua inserção no mercado de trabalho, as negras e indígenas, ao contrário, já estavam familiarizadas com o trabalho e a vulnerabilidade que este acarretava em determinados espaços públicos. Essas mulheres desejavam a regulamentação do trabalho que já desempenhavam para prover a sua família.

O conceito de colonialidade de gênero, desse modo, tornou-se importante para a minha leitura do romance *Um defeito de cor*, por propor uma outra epistemologia feminista, de fronteira, diaspórica e interseccional. Kehinde, embora nascida em África, da etnia Jeje, escravizada, torna-se uma mulher de fronteira, Luísa Mahin, que performatiza sua identidade e seu pertencimento étnico, político, de gênero nos interstícios e entre-lugares do Atlântico negro e do sistema escravocrata brasileiro.

As Kehindes contemporâneas são mulheres que sofrem diversas opressões conectadas, de raça, classe e gênero. Lugones diz que a despatriarcalização só é possível se houver a descolonização do saber e do ser, a partir de um feminismo decolonial (LUGONES, 2012). As reflexões de

Maria Lugones em torno do conceito de impureza são interessantes para a compreensão das complexidades da personagem Luisa Mahin e das subjetividades agudás. Impureza é utilizado por Lugones no sentido de transculturalidade, que percebe de forma crítica qualquer noção de dualidade pura. Segundo ela, ainda prevalece uma noção de pureza, em que quem vive na fronteira da diferença colonial possui duas personalidades íntegras, imutáveis e que não podem ser transformadas uma pela outra (Idem).

Como afirma Eurídice Figueiredo (2009), Agudá significava católico e como a religião católica era identificada com os brancos, os brasileiros “retornados” eram “brancos” de uma nova espécie, em que a cor da pele não interferia na classificação. Aos olhos dos africanos que lá permaneceram e desprezavam os antigos escravos, o orgulho dos brasileiros parecia incompatível com o estatuto de escravos que eles tinham tido no Brasil.

Os brasileiros que voltavam à região da África Ocidental, não raro, provocavam sentimentos hostis da população local, como se pode verificar no romance *Um defeito de cor*, porque se consideravam diferentes e superiores aos que lá permaneceram. Houve uma verdadeira inadaptação dos retornados na África. São muitas as situações descritas por Ana Maria Gonçalves em que Luisa Mahin e seus pares se sentiam superiores aos chamados “selvagens”⁵.

Personagens como Luisa Mahin e Nega Florinda desafiam estereótipos, de modo a possibilitarem olhares positivos e altivos sobre si mesmas, sobre seus feitos, suas trajetórias pessoais e pertencimento étnico-racial. Nos termos utilizados ainda por Lugones, *Um defeito de cor* promove uma releitura da sujeitificação da mulher negra, tornando visível sua subjetividade ativa e decolonial:

Ele disse que realmente não era usual, que não conhecia pessoalmente nenhum missionário católico ou padre preto, mas que havia, como havia até um ex-escravo que tinha se tornado santo por ordem de um papa também chamado Clemente, o São Benedito. Sobre São Benedito eu já sabia, mas fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil poderiam ser considerados gente. Ou seja, eles tinham dúvida se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significava tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir licença do defeito de cor para

⁵ Algumas das complexidades da identidade agudá foram descritas e analisadas por autores como Pierre Verger, Gilberto Freyre e Alberto da Costa e Silva.

serem padres, mas vi que não, que na África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos em maior número. O que pensei naquela hora, mas não disse, foi que me sentia muito mais gente, muito mais perfeita e vencedora que o padre. Não tenho defeito algum e, talvez para mim, ser preta foi e é uma grande qualidade, pois se fosse branca não teria me esforçado tanto para provar do que sou capaz, a vida não teria exigido tanto esforço e recompensado com tanto êxito (GONÇALVES, 2006, p. 892-93).

É preciso descolonizar a matriz de poder, da produção de conhecimento e do próprio feminismo, que muitas vezes atuou como um propagador de colonialidades. Eis a singularidade histórica e epistemológica da escrita e dos feminismos decoloniais, que alargam as fronteiras enunciativas e dão visibilidade aos saberes outros, às vozes dissonantes, às estratégias de sobrevivência ao epistemicídio colonial. A personagem Nega Florinda é emblemática da luta pela re(existência) dos saberes historicamente invisibilizados e desautorizados pela tradição cristã e pela ciência moderna.

Aos domingos e nos dias santos, todos os escravos tinham folga certa, menos nós, os da casa-grande, que precisávamos trabalhar se os senhores assim quisessem. E sempre queriam, pois falavam que a nossa vida era bem melhor que a vida dos escravos que viviam na senzala grande, e que, portanto, não fazíamos favor algum abrindo mão de certas regalias. De fato, eu já tinha percebido que a nossa vida era melhor mesmo, apesar do pouco contato com os outros, de quem o sinhô José Carlos fazia questão de nos manter afastados. Segundo a Esméria, era para que não pegássemos de novo os vícios selvagens dos pretos, e assim servirmos melhor aos brancos. Mas eu desconfiava que ela não cumpria muito bem esta ordem, pois em algumas noites que eu fingia dormir, via que ela se levantava e saía, voltando somente na hora de torrar e moer o café para o desjejum. Ela também conversava muito com a Nega Florinda, que aparecia de vez em quando na fazenda e de quem eu já tinha ouvido a sinhá Ana Felipa dizer que não gostava, por ser metida até as unhas com bruxarias, embora se divertisse com as histórias que a preta contava. A Nega Florinda era das pessoas mais antigas da ilha, morava lá desde que tinha chegado da África, ainda mocinha, e já era forra havia tanto tempo que ninguém vivo se lembrava dela como escrava. Era muito velha e parecia saber todas as histórias do mundo, desde que o mundo era mundo, como ela mesma dizia. Como recontadeira, andava de casa em casa e recebia algum dinheiro ou mesmo sobras de comida, que aceitava de bom grado antes de se agachar em qualquer canto e contar histórias. Até a sinhá se aproximava para ouvi-la, e não se importava se algumas pretas da casa ou da cozinha também ficassem por perto. Parecia que o Tico e o Hilário tinham faro para as histórias, pois os dois podiam estar longe que davam um jeito de aparecer. Aliás, os dois estavam sempre sumidos, e muitas vezes, quando se precisava deles para fazer algo ou levar recado a pedido dos senhores, quem tinha recebido a incumbência de encomendar o serviço a eles acabava tendo que fazê-lo, porque só eram encontrados quando o assunto também lhes interessava. Eu me

assustei um pouco na primeira vez que vi a Nega Florinda se aproximar da varanda onde eu estava com a sinhazinha Maria Clara. De longe, ela parecia um dos egunguns (egunguns: “esqueleto”, espírito dos antepassados, egum), que eu tinha visto certa vez passeando pelas ruas de Uidá. Era baixa e andava curvada, os passos rápidos para compensar as pernas curtas, e usava uma bata inteiriça e colorida que ia até os pés, com um pano-a-costa jogado sobre o ombro direito e, em uma das mãos, uma bolsa de tecido, onde guardava o dinheiro ou as prendas que recebia por suas histórias. Usava vários colares de contas coloridas em volta do pescoço, e em uma corda amarrada na cintura pendurava um sino pequeno e barulhento, que tilintava para anunciar sua chegada. A sinhá Ana Felipa não deixava que a Nega Florinda fosse recebida sem que ela estivesse presente, pois queria ter certeza de que, como desdenhava, a velha não contaria histórias de feitiços nem dos demônios que os pretos chamavam de santos e cultuavam como se fossem capazes de grandes feitos. Mas quando a sinhá estava cansada de bordar ou de ler, a Nega Florinda era até bem recebida, com direito a refresco e um pedaço de pão ou bolo, sem falar no dinheiro. Além de dizer alôs (Alô: conto, história), muito bem, era interessante ver como a Nega se preparava, batendo palmas ritmadas antes de começar e durante a narração, com força e velocidade diferentes, para ajudar a fazer suspense. A primeira história que ela contou eu já conhecia, a minha avó tinha contado para mim, para a Taiwo e o Kokumo enquanto tecia sob o pé de iroco, com uma pequena diferença no final, que a Nega Florinda devia ter feito para agradar à sinhá Ana Felipa. Era a história do teiú e da tartaruga (tartaruga Em iorubá, um dos apelidos da tartaruga é ajapá, que significa “a fada da cabeça pelada”), que viviam em um lugar onde há muito tempo não chovia, fazendo com que todos passassem fome. Para sobreviver, o teiú se arriscava para roubar o inhamé que crescia dentro de uma rocha mágica vigiada por um homem muito bravo, e foi enganado pela fada da cabeça pelada. Mas no final deu tudo certo e a fada foi punida, apanhando muito do dono da roça, que quebrou seu casco em vários lugares. Arrependida, a fada recebeu ajuda da barata, que coseu o casco e o deixou daquele jeito, com as marcas das rachaduras. Perto da sinhá Ana Felipa, a Nega Florinda disse que a ajuda tinha sido de Nossa Senhora, mas tive quase certeza de que ela sabia o final verdadeiro. Em um dia em que a Nega Florinda apareceu e não pôde ser recebida porque a sinhá estava de repouso para não perder a criança, aproveitei para conversar com ela. Imaginei que ela poderia me ajudar porque talvez fosse da mesma região que a minha avó, já que as duas conheciam a mesma história. Desse modo, entenderia a minha necessidade de cumprir as promessas feitas, de providenciar um Xangô, uma Nana, uma Oxum, os Ibêjis e, principalmente, o pingente que representaria a Taiwo, para que eu pudesse ficar com a alma completa, a alma que nós duas dividíamos antes de ela morrer. Estávamos na varanda quando a Nega Florinda chegou, e como a sinhazinha adorava ouvir suas histórias, foi pedir à sinhá que deixasse a Nega Florinda contar uma história só, mesmo ela não estando por perto. Com a negativa da sinhá, a sinhazinha Maria Clara se trancou no quarto, chorando, e eu aproveitei para seguir a Nega Florinda até a praia. Antes, procurei pelo Eufrásio, o capataz, ou pelos homens que trabalhavam com ele, e não vi ninguém por perto. Na praia, apenas alguns pretos da senzala grande cuidavam dos barcos de pesca, ocupados com as próprias vidas, não dando importância ao que eu fazia da minha. Mesmo assim, pedi que entrássemos um pouco pelo palmeiral, para o caso de alguém aparecer de repente. A Nega Florinda disse que já sabia que eu precisava falar com ela e que podia ajudar. Contei como

eu tinha chegado até ali e ela disse que isso já era um sinal de que os voduns e os orixás estavam comigo, mesmo que no momento eu não pudesse cultuá-los como mereciam, pois se eu tinha sobrevivido era porque havia uma importante missão a cumprir. Ela também era jeje, capturada em Ardra mais de sessenta anos antes, vivendo como liberta havia mais de trinta. No Daomé, tinha chegado a ser voduno (Voduno ou vodúnsi: nome dado às sacerdotisas jejes no culto de Dãnh-gbi, a Grande Serpente), como a minha avó antes de ser expulsa da corte de Abomé. Disse também que devia conhecer quase todos os voduns que a minha avó conhecia e que poderia até me falar deles, mas não adiantaria muito porque eles eram de África e ainda não estavam assentados no Brasil, tinham ficado por lá. Alguns assentamentos já estavam sendo providenciados, mas aquela não era a minha missão porque, do contrário, eu já teria recebido um sinal. Muito menos era a missão dela, que, embora continuasse acreditando neles, na ajuda deles, sabia que não podiam fazer muita coisa por nós. No Brasil, o culto aos orixás era forte demais até para o grande poder que os voduns possuíam. Ela também disse que eu poderia me valer dos orixás para cultuar alguns voduns, porque, na Bahia, Mawu, Khebiosô, Legba, Anyi-ewo, Loko, Hoho, Saponan e Wu eram cultuados como Olorum, Xangô, Ilegbá, Oxum, Iroco, Ibêjis, Xaponã e Olokum. Na Bahia, os orixás já tinham tomado conta das cabeças dos pretos e o culto deles vinha de muito tempo, praticado por quase todos os africanos que, por muitos e muitos anos, iam Parar naquelas terras. Nossos voduns nunca teriam força para ganhar um pouco de espaço ou atenção, e para eles estava destinado um lugar não muito longe dali, do qual, por enquanto, ela nada podia falar. A Nega Florinda foi embora prometendo me ajudar, primeiro com o pingente da Taiwo, depois com a estátua dos Ibêjis, as maiores urgências. As outras coisas chegariam cada qual a seu tempo, como tinha que ser naquele lugar onde fingíamos cultuar os santos dos brancos (GONÇALVES, 2006).

A presença crescente de autoras negras nas últimas décadas ocorre concomitantemente à entrada, também gradativa, de intelectuais negras nos espaços acadêmicos brasileiros. Essa inserção tem contribuído para a reconfiguração de alguns marcos teóricos dentro das universidades, entre eles, o paradigma da democracia racial. Como afirma Fernanda Felisberto, este processo não é, obviamente, automático, pois a travessia do lugar de objeto para o de sujeito produtor de conhecimento leva tempo. E a temporalidade, neste caso, está diretamente relacionada, também, ao domínio dos códigos, “ao assenhorear de sua fala e se empoderar de seus espaços, já que o que se tem como referencial são os clássicos eurocêntricos sendo cartesianamente (re)lidos, (re)inventados, (re) interpretados, na vã tentativa de se buscar uma universalidade em situações tão particulares” (FELISBERTO, 2012).

A literatura negra, desse modo, sobretudo aquela produzida por autoras brasileiras, tem contribuído para a descolonização do saber, do gênero e do próprio feminismo hegemônico. Longe de promover uma idealização com

imagens cristalizadas das populações colonizadas, autoras como Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo, Jarid Arraes e Miriam Alves, promovem um constante deslocamento dos estereótipos e essencialismos associados aos povos negros, chamando atenção, ainda, para os antagonismos e heterotopias que marcam quaisquer processos de identificação, pertencimento e/ou reconhecimento.

Nos termos utilizados por Boaventura de Sousa Santos (2008), essas escritoras têm produzido, através das suas narrativas literárias, aquilo que ele denominou de sociologia das ausências e das emergências. Essa produção de conhecimento é, ao mesmo tempo, político e estético e vem contribuir para uma expansão das temporalidades históricas e a dilatação do presente.

A dilatação do presente, das fronteiras enunciativas e de espaços outros provocados pela literatura decolonial está na manifestação da diferença, a saber, “daqueles fragmentos não socializados pela ordem da totalidade da razão metonímica, pelo cânone ocidental”. São fragmentos que “têm vagueado fora dessa totalidade como meteoritos perdidos no espaço da ordem” (SANTOS, 2008, p. 102), mas que sempre retornam de algum modo reconfigurados.

A Sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica desses saberes, práticas e sujeitos. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições (SANTOS, 2008, p. 118).

Decido finalizar este artigo reafirmando o papel que a personagem Luisa Mahin vem desempenhar no movimento negro e, em especial, para o feminismo negro. A diferença está na releitura provocadora de Ana Maria Gonçalves, que realiza uma espécie de modernização do mito, expondo os elementos mais cosmopolitas da personalidade e da identidade de Luiza Mahin, concebida como um processo, desvinculando-se de qualquer noção essencialista de identidade. A modernização da personagem atende a novas demandas e às próprias transformações ocorridas no movimento feminista negro. De antigo objeto de análise, a mulher negra passa a ser, ela própria, sujeito da enunciação e produtora de conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

CANDIDO, Antonio. “Crítica e sociologia”, “Literatura e vida social” e “Estímulos da criação literária”. In: *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CANDAU, Vera. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em Revista* | Belo Horizonte | v.26 | n.01 | p.15-40 | abr. 2010.

COSTA, Sérgio. “Pós-colonialismo e Différance”, In: ***Dois Atlânticos: Teoria Social, Anti-Racismo e Cosmopolitismo***. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

_____. “Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial”. ***Revista Brasileira de Ciências Sociais***. Vol. 21 nº. 60 fevereiro/2006

CRUZ, Adécio. *Memórias da violência: “Cenas Primordiais” em Um defeito de cor*. LITERAFRO, 2011.

DUARTE, Eduardo. Na cartografia do romance afro-brasileiro, *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Portal literafro, disponível no endereço www.lettras.ufmg.br/literafro.

FELISBERTO, Fernanda. *Escritoras negras e seu fortalecimento intelectual*. Edição 70, 2012.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Os brasileiros retornados à África*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Diálogos Interamericanos, n. 38, p. 51-70, 2009.

GONÇALVES, Ana M. *Um defeito de cor*, São Paulo, Editora Record, 2006.

GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. 1988.

_____. “O movimento negro na última década”, In: *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

LIMA, Dulci. Luíza Mahin: o feminismo negro e o mito. *Blogueiras negras*. Link: <http://blogueirasnegras.org/2013/11/28/luiza-mahin-feminismo-negro/>.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

_____. Colonialid y Genero. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

SANTOS, Boaventura. “Uma Sociologia das ausências e uma Sociologia das emergências”, In: *A gramática do tempo*, São Paulo, Cortez, 2008.

SOUZA, Mônica Dias de. Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular. In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). *Imaginário, Cotidiano e Poder*. São Paulo: Selo Negro, 2007.