



Universidade Federal
de São João del-Rei



JOICE PILAR DE CARVALHO SOUZA

***UM DEFEITO DE COR: A HIERARQUIA RACIAL A PARTIR
DA OBRA DE ANA MARIA GONÇALVES***

São João del-Rei
2023

JOICE PILAR DE CARVALHO SOUZA

***UM DEFEITO DE COR: A HIERARQUIA RACIAL A PARTIR DA
OBRA DE ANA MARIA GONÇALVES***

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de Pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. João Barreto da Fonseca

São João del-Rei
2023

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S729d Souza, Joice Pilar de Carvalho .
UM DEFEITO DE COR: A HIERARQUIA RACIAL A PARTIR
DA OBRA DE ANA MARIA GONÇALVES / Joice Pilar de
Carvalho Souza ; orientador João Barreto da
Fonseca. -- São João del-Rei, 2023.
83 p.

Dissertação (Mestrado - Letras) -- Universidade
Federal de São João del-Rei, 2023.

1. INTRODUÇÃO. 2. A CRIAÇÃO DAS HIERARQUIAS
RACIAIS. 3. O COLORISMO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA
COLONIAL . 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS . 5. REFERÊNCIAS . I.
Fonseca, João Barreto da, orient. II. Título.



Universidade Federal
de São João del-Rei



Dissertação intitulada *Um defeito de cor: a hierarquia racial a partir da obra de Ana Maria Gonçalves*, de autoria de Joice Pilar de Carvalho Souza, aprovada pela seguinte banca examinadora:



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO,
ADMINISTRAÇÃO E CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

Emitido em 28/06/2023

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 9/2023 - PROMEL (13.20)

(Nº do Protocolo: 23122.024234/2023-66)

(Assinado digitalmente em 28/06/2023 18:10)

ELIANA DA CONCEICAO TOLENTINO

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DELAC (12.21)

Matrícula: 1209961

(Assinado digitalmente em 28/06/2023 21:53)

JOAO BARRETO DA FONSECA

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DCOMS (12.82)

Matrícula: 1719890

(Assinado digitalmente em 29/06/2023 09:18)

NADIA DOLORES FERNANDES BIAVATI

COORDENADOR DE CURSO - TITULAR

PROMEL (13.20)

Matrícula: 2141488

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 11:01)

MIRIAN CRISTINA DOS SANTOS

ASSINANTE EXTERNO

CPF: 064.191.526-82

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/> informando seu número: 9, ano: 2023, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**, data de emissão: **28/06/2023** e o código de verificação: **ff26e65456**

São João del-Rei, 27 de junho de 2023

Dedico esta dissertação de mestrado às minhas e aos meus ancestrais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade de ingressar e de concluir o mestrado.

Agradeço ao meu querido avô, Sebastião, pelos conselhos e incentivos; ao meu pai, João, aos meus irmãos, Josiane e Juninho, pela confiança e pelo apoio.

Aos meus primos, Carla e Sávio, pelas palavras sábias e pelo incentivo.

Agradeço às minhas amigas que fizeram parte desta caminhada, Polyanna, Clenir, Mônica, Samantha, Aline e Elaine.

Ao meu orientador de mestrado, João Barreto da Fonseca, o apoio, a paciência e a humildade na leitura e nas releituras desta pesquisa. Sou grata, sobretudo, por compreender os meus momentos de insegurança.

A todos os professores do mestrado os ensinamentos transmitidos e a contribuição para a minha formação acadêmica.

À Universidade Federal de São João del-Rei, pelo incentivo às pesquisas e aos trabalhos acadêmicos e por se colocar como fomentadora de novos caminhos e novas descobertas.

Às examinadoras da qualificação e da defesa, Eliana da Conceição Tolentino, Mirian Cristina dos Santos, Vanessa Maia e Ozana Aparecida Sacramento, por aceitarem compor a banca

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei (PROMEL) meu agradecimento pelo apoio e pela assistência prestada.

Como negra, não quero mais ser objeto de estudo, e sim o sujeito da pesquisa. Se já estou fora de diversos espaços, um aliado veria a importância da minha fala sobre problemas que me afligem, em vez de querer falar por mim. É necessário usar seu espaço de privilégio para dar espaço a grupos que não o têm, até porque esse privilégio foi construído em cima das costas de quem foi e é historicamente discriminado.

Djamila Ribeiro, em *Quem tem medo do feminismo negro?*

RESUMO

Esta dissertação reflete sobre a obra *Um defeito de cor*, publicada em 2006, de autoria de Ana Maria Gonçalves. No enredo, que faz referência à conjuntura escravista do século XIX, a narradora-protagonista, Kehinde, relata sua trajetória desde os oito anos de idade, quando vivia na África. A narrativa inicia-se com a captura da protagonista, perpassa a travessia no Oceano Atlântico, o seu convívio no Brasil, a chegada de seus filhos, as perdas e, por fim, a reconstrução de sua vida com seu retorno à África. O primeiro capítulo aborda as mazelas vividas e impostas aos povos que foram escravizados, evidenciando os maus-tratos físicos e simbólicos. A hierarquia racial é constatada em toda a narrativa, envolvendo personagens brancos, negros claros (os *mulatos*), negros brasileiros (os *crioulos*) e os negros africanos. Seguindo essa ótica, são abordadas as pressuposições construídas pela branquitude no período colonial, que resultaram em uma sociedade racialmente hierarquizada. Nessa perspectiva, são feitas análises referentes aos contextos que configuram a hierarquia racial na obra de Ana Maria Gonçalves, uma vez que o posicionamento da Igreja, das ciências e das correntes filosóficas pretensamente universais contribuíram para a implantação de uma sistemática racista no Brasil e para a formação dos discursos patriarcais e aqueles de cunho nacionalista.

Palavras-chave: Colonialismo; Hierarquia Racial; Patriarcalismo.

ABSTRACT

This dissertation reflects on the work *Um defeito de cor* (A Color Defect), published in 2006, authored by Ana Maria Gonçalves. In the plot, which references the slaveholding context of the 19th century, the protagonist narrator, Kehinde, recounts her journey from the age of eight, when she lived in Africa. The narrative begins with the capture of the protagonist, traverses the Atlantic Ocean crossing, her life in Brazil, the arrival of her children, the losses, and finally, the reconstruction of her life with her return to Africa. The first chapter addresses the sufferings experienced and imposed upon the enslaved peoples, highlighting physical and symbolic mistreatment. Racial hierarchy is evident throughout the narrative, involving white characters, light-skinned blacks (mulattos), Brazilian blacks (creoles), and African blacks. Following this perspective, the assumptions constructed by whiteness in the colonial period are addressed, resulting in a racially hierarchical society. From this viewpoint, analyses are made concerning the contexts that shape racial hierarchy in Ana Maria Gonçalves' work, as the positions of the Church, sciences, and supposedly universal philosophical currents contributed to the implementation of a racist system in Brazil and the formation of patriarchal and nationalist discourses.

Keywords: Colonialism; Racial Hierarchy; Patriarchalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Significados dos conceitos utilizados: as bases teóricas	13
1 A CRIAÇÃO DAS HIERARQUIAS RACIAIS	17
1.1 Origens pré-modernas do racismo ocidental.....	17
1.2 As concepções modernistas na obra <i>Um defeito de cor</i>.....	21
1.3 <i>Um defeito de cor</i>: a criação das hierarquias raciais.....	26
1.4 Da Revolta dos Malês ao retorno de Kehinde à África	29
1.5 A criação das hierarquias raciais: a conjuntura do tratamento escravista do continente africano ao Brasil em <i>Um defeito de cor</i>	34
2 O COLORISMO A PARTIR DE <i>UM DEFEITO DE COR</i>.....	39
2.1 O negro e a negritude.....	55
2.2 Preceitos colonialistas: da cor da dominação simbólica à apropriação cultural.....	66
2.3 Os deslocamentos geográficos de Kehinde como tentativa de reconstrução de si ..	74
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

O livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, foi publicado em 2006. Trata-se da história da personagem-protagonista Kehinde. A narrativa começa na África, com a captura de Kehinde por europeus. O enredo perpassa sua adolescência, sua juventude e sua velhice. Inicialmente, sob seu olhar de criança, há a descrição de como decorria o processo de captura dos africanos, da espera nos barracões até chegar aos navios, assim como a temível travessia pelo Oceano Atlântico. A obra, composta por 952 páginas, refere-se ao século XIX. Há uma grande abrangência temática, com envolvimento de muitos personagens, diversos cenários e contextos históricos.

Neste trabalho, o foco são as relações de poder marcadas e perpetuadas pela hierarquia racial, os comportamentos e as estruturas de poder advindos de diversas conjugações raciais presentes nas seguintes caracterizações: a mulher branca, o homem branco, a mulher negra clara — a *mulata* —; a mulher negra retinta — a mulher preta —; o homem negro claro — o *mulato* — e, por fim, o homem negro retinto — o homem preto. Uma das pertinências da história é a personagem-narradora ser a mãe de Luiz Gama, ou seja, Luísa Mahin. E o mais saliente no processo de escrita é que a autora semeia pistas em distintas partes da obra e não revela diretamente a identidade dos personagens mencionados.

De modo geral, a narrativa aborda a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na Bahia. Porém, o ápice da história não se esmorece após a realização da grande revolta, e a narrativa permanece instigante e com uma imensa gama de informações sobre a formação do Brasil colonial. A história é contada por meio do olhar de uma mulher preta e escravizada, contrariando a ótica dominante, segundo a qual o período colonial é retratado somente sob o olhar do colonizador branco e masculino. De acordo com esse ponto de vista, Dalcom Júnior (2020) afirma que

U.D.C. é um marco na literatura nacional — é ímpar a forma como foi feita a pesquisa e a escrita do romance —, mais precisamente da literatura afro-brasileira, pois pela primeira vez uma mulher negra é protagonista e narradora de sua própria história. Há histórias e contos em que o negro é o protagonista, mas não o narrador. Ao dar a voz a uma negra para que seja o narrador, a autora passa a iluminar aqueles personagens da história do Brasil que sempre ficaram à margem da sociedade, esquecidos. (DALCOM JÚNIOR, 2020, não p.).

Essa configuração de escrita retira o negro da concepção de subalternidade, sobretudo quando trata do período colonial. Pode-se dizer que a personagem-narradora traz o cenário do século XIX ao leitor, ao descrever pessoas, costumes da época, e ao referenciar personalidades

que se inseriram na história do Brasil e também outras que foram apagadas. A protagonista-narradora oferece ao leitor uma mescla de conteúdos literários e históricos; contudo, o dispositivo narratório é modificado a partir do momento em que Kehinde perde seu filho, Omotunde — ou, de acordo com o nome cristão, Luiz. A direção da narrativa passa a ser voltada para Omotunde, a partir de seu nascimento, como descrito pela personagem-protagonista, na passagem em que se encontra com o menino em seus braços, na celebração de nome, frente ao Ifá.¹ Kehinde, então, diz; “[...] antes de começar a cerimônia, o Baba Ogumfeditimi tinha dito que você é de Xangô, o orixá da justiça, e eu comentei que seu pai queria fazer de você um doutor em leis, o que era muito apropriado” (GONÇALVES, 2019, p. 404).

Na narrativa, a fala de Kehinde reforça as palavras de Alberto, o pai da criança, a respeito de o menino tornar-se, futuramente, um advogado. Nessa passagem, ela refere-se ao fato de seu filho ter nascido negro claro e não um menino negro retinto, uma vez que Alberto era um branco português. Nessa contextura, o fato de um homem ser negro retinto não lhe possibilitava candidatar-se a cargos públicos e aos estudos.

Sob essa ótica, o título da obra também faz alusão especificamente a um fato ocorrido no século XIX. *Um defeito de cor* faz menção a uma lei que proibia os pretos de se inserirem em cargos públicos e sacerdotais. Para que essa investida fosse possível, os mulatos eram apresentados ao cargo e eles assinavam um documento que dispensavam o seu *defeito de cor*. A esse respeito, Gonçalves comenta:

[...] na nossa delicada *belle époque* colonial, você, escurinho pretendente ao cargo público, tinha que assinar documento abdicando oficialmente da cor da pele. Pois os tais cargos, militares, e civis — eclesiásticos também, olalá —, só podiam, naturalmente, ser ocupados por brancos. (GONÇALVES, 2019, orelha de livro).

Nessa perspectiva, foram identificados, através de fragmentos da narrativa, os momentos em que ocorrem as relações de poder por meio da cor e dos traços culturais correspondentes aos personagens. No primeiro capítulo, denominado *A criação das hierarquias raciais*, são apresentados alguns apontamentos que favoreceram as estruturas políticas de cunho racistas e as condições desumanas às quais os europeus impuseram as pessoas advindas do continente africano. O referencial teórico que embasa essa reflexão é a obra *Como o racismo criou o Brasil* (2021), de Jessé Souza. Das obras-referência para este trabalho, citamos: *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*

¹ Oráculo que representa a predestinação e o destino.

(2019), de Laurentino Gomes, pesquisador, jornalista e titular da cadeira 18 da Academia Paranaense de Letras; *Discurso sobre o colonialismo* (2020), de Aimé Césaire, escritor que participou dos movimentos de descolonização dos países africanos e foi um grande líder político, criador do termo “negritude”; Luís Antônio de Oliveira Mendes, autor do livro *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravidão entre a Costa d’África e o Brasil* (2004), texto apresentado pelo autor à Real Academia de Lisboa, em 1793.

No segundo capítulo, são apresentadas as análises do levantamento dos fragmentos referentes ao colorismo no Brasil. Trata-se, especificamente, da maneira pela qual ocorrem os efeitos do colorismo nas famílias brasileiras, nas escolas e na sociedade em geral. Para essa seção, o embasamento é o livro *Colorismo* (2021), da advogada e escritora Alessandra Devulsky, mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e doutora em Direito Econômico e Financeiro pela Universidade de São Paulo. Em uma segunda ótica, há a abordagem das questões a respeito das dominações simbólicas que extrapolam os significados materiais para as populações não brancas e marginalizadas na sociedade brasileira. Constatam-se que as dominações simbólicas foram ao encontro das apropriações culturais. O livro *Apropriação cultural* (2019), de Rodney William, mestre em Gerontologia e doutor em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia, pela PUC-SP, também é, entre outras obras, um referencial de destaque para esta reflexão.

Significados dos conceitos utilizados: as bases teóricas

Na Língua Portuguesa, há termos e conceitos que se formaram a partir de bases racistas e segregacionistas. Considerando tal perspectiva, os conceitos utilizados nesta pesquisa foram cuidadosamente selecionados e são, a seguir, apresentados.

A **negritude** é um termo que foi criado por Arlindo Veiga, fundador da Frente Negra Brasileira. Ao usar o vocábulo em seus discursos, o objetivo era inserir o povo negro na sociedade com respeito e dignidade. Sob essa ótica, Piza (2005) esclarece que

[Negritude] foi um termo utilizado pelo movimento negro das décadas entre 20 e 30, que reivindica a inclusão do negro na sociedade branca, através da negação de sua origem e por um comportamento ditado e aprovado por brancos. Negritude refere-se a "parecer" branco para ser aceito entre brancos. (PIZA, 2005, nota de rodapé 6 *apud* JESUS, 2012, não p.).

Nesse sentido, a negritude se opõe à negritude, uma vez que o objetivo da negritude seria tornar o negro vinculado aos hábitos e à cultura branca. Em outras palavras, a negritude

tornar-se-ia uma forma de apagar as tradições do negro, as histórias contadas de geração em geração do povo negro, e a proximidade com os brancos selaria o afastamento de seus semelhantes que não se enquadrassem na perspectiva dos brancos.

Já o termo **branquidade**, está associado aos fatores históricos. Nessa lógica, de acordo com Jesus (2012, não p.), o ideal é “[...] pensar a branquidade como categoria histórica, portanto não dissociada dos demais construtos raciais que lhe dão sentido e o localizam historicamente, como é o caso da negritude e da negridade” A pesquisadora ainda complementa: “O indivíduo branco que vive em locais de brancos e lida diretamente apenas com os mesmos pode acreditar que a vantagem estrutural da qual lança mão não tem qualquer influência sobre os demais não-brancos” (JESUS, 2012, não p.).

Assim, pode-se dizer que a branquidade encontra-se nos hábitos naturalizados pelos brancos, no sentido de desconhecer os motivos político-sociais que levam a população não branca a permanecer no *status quo* de vulnerabilidade socioeconômica. Nesse sentido, a branquidade os leva a acreditar que tudo o que eles possuem foi produto de trabalho e esforço, mesmo existindo outros fatores nesse processo que os colocam em lugares de privilégio, que vão além da tonalidade da epiderme, fato que também abordado nesta pesquisa.

Por outro lado, **branquitude** é um conceito que vem sendo mais disseminado em relação à branquidade. Pode-se dizer que, com o aumento dos estudos das relações étnico-raciais no Brasil, surgiram confrontos de ideologias de não brancos reivindicando os seus direitos e os brancos que ainda negam os lugares sociais de privilégio que ocupam. É válido ressaltar que o privilégio citado não exclui as pessoas brancas de serem, assim como os não brancos, vítimas de diversos atos de corrupção protagonizadas pelo Estado. Nesse sentido, sob a ótica de Piza (2005), Jesus destaca que “a branquitude caminha no sentido do reconhecimento e da negação, por parte do indivíduo branco, da supremacia branca, através da conscientização transformada em práticas que vão de encontro com a branquidade” (JESUS, 2012, não p.).

Desse modo, há uma distinção entre os conceitos de branquitude e branquidade. Assim, os preceitos em torno da branquitude também envolvem aspectos estruturais. Como diz Schucman (2020, não p.), “branquitude é o termo utilizado para denominar as construções das identidades raciais brancas em sociedades nas quais a categoria raça e o fenômeno do racismo funcionam como organizadores da estrutura social”.

Diante disso, é válido considerar que os preceitos da branquitude estão proporcionalmente correlacionados com os fatores que constituem o racismo estrutural na sociedade brasileira.

No Brasil, os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente ao nascerem. Àqueles classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial a que pertencem, tais como inteligência, beleza, educação, progresso, moralidade etc. Esse traço de fantasia de superioridade contido na construção social da branquitude produz significados, e os sujeitos se apropriam deles, os singularizam, atuam sobre eles e, de algum modo, os reproduzem. (SCHUCMAN, 2020, não p.).

Feitas tais considerações, a demonstração do uso desses conceitos mostrará ao leitor as subjetividades escriturais que serão abordadas adiante.

Seguindo a ótica de denominações utilizadas no contexto da obra em referência ao século XIX, os termos **mulata** ou/e **mulato** foram inseridos de acordo com as passagens da narrativa — ainda que, atualmente, seja reconhecido o caráter pejorativo do termo devido à origem pela qual foi criado. Grada Kilomba (2019), em sua tese de doutorado, que veio a se tornar o livro denominado *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano* (2019), expõe uma discussão acerca dos vocábulos de cunho racista implantados na Língua Portuguesa pelos colonizadores europeus, que atribuíam a negros e negras termos pejorativos, tais como mestiça, mestiço, mulata e mulato. Segundo Kilomba (2019), a palavra *mulata/a* era “originalmente usada para definir o cruzamento entre o cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies de animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior” (KILOMBA, 2019, p. 19). A autora também cita o termo (**mestiça/o**), “palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior” (KILOMBA, 2019, p. 19).

Outro conceito utilizado é **outridade**, decorrente da perspectiva do olhar de estranhamento e discriminação de um sujeito branco direcionado a um sujeito negro. Nesse contexto, o negro é tido como o **outro**, em um lugar em que há a predominância de pessoas brancas constituídas de privilégio social. A autora descreve a outridade como “[...] a personificação de aspectos repressores do ‘eu’ *sujeito branco*” (KILOMBA, 2019, p. 38, grifo no original).

O conjunto de conceitos-base desta pesquisa se completa com **performatividade**, do repertório da filósofa Judith Butler (2019). Visto que muitas oportunidades foram negadas às pessoas de pele escura, o termo **performatividade** demonstra como as possibilidades são incorporadas/vivenciadas — ou não vivenciadas — por pessoas negras. A proposta de Butler se direciona ao gênero e, também, pode ser aplicada aos atos performáticos de pessoas negras de pele clara ou de pessoas negras de pele escura. Desse modo, a autora utiliza a perspectiva do

filósofo Merleau-Ponty, segundo a qual as pessoas performatizam a norma em seus corpos. Nesse sentido, Butler salienta que

Merleau-Ponty propõe não apenas que os corpos sejam históricos, mas sejam também um conjunto de possibilidades a serem continuamente acionadas. Quando afirma que o corpo é histórico, o filósofo quer dizer que um corpo ganha significado nas suas experiências com o mundo, mediadas por certa concretude e historicidade. (BUTLER, 2019, p. 215).

A estudiosa enfatiza que o modo pelo qual o corpo de um indivíduo é percebido pelos outros advém de fatores históricos e culturais. É possível afirmar que existe uma norma pela qual são projetadas as expectativas sobre um determinado corpo, atribuindo-lhe fatores históricos, culturais, cheios de incorporações e significados.

Na presente pesquisa, os termos “mulato”, “mulata” e “crioulo” são utilizados como referência direta à obra, para reafirmar o sentido da narrativa, uma vez que as denominações de cunho racial são fundamentais para a elaboração do romance em pauta. À vista disso, vale pontuar que, em seu bojo, o romance histórico traz aspectos que o difere dos cenários contemporâneos. Ribeiro (2009), ao citar George Lukács (1976), explica que o romance histórico é construído tendo como base um ambiente histórico reconstruído. Nesse universo, as figuras históricas ajudam a compor o enredo, situando a época e os acontecimentos focalizados. Por isso, suas ações são condizentes com o pensamento vigente.

Nesse sentido, os termos raciais utilizados em referência à obra foram fiéis à mentalidade e ao período em que se enquadravam os personagens. Nas palavras de Gabriel Nascimento (2019), “é na língua que a negação passa a primeiro existir. O ‘eu não sou negro, sou moreno’, ou ‘você não é negro’ são formas de se admitir a concessão de um espaço de negação produzido e imposto pela branquitude.” (NASCIMENTO, 2019, p. 29).

1 A CRIAÇÃO DAS HIERARQUIAS RACIAIS

1.1 Origens pré-modernas do racismo ocidental

O período moderno é descrito e referenciado a partir das grandes navegações mercantilistas e das “missões colonizadoras” com a protagonização dos europeus. Eles pretendiam conquistar novas terras, disseminar seus costumes, suas línguas, suas crenças e impor aquilo que, para eles, seria a única verdade sobre todos os povos, os quais não conheciam as concepções e as referências eurocêntricas de um novo mundo.

Pode-se constatar que pouco se discute sobre os fatos que antecederam a chegada dos europeus no continente americano, ou seja, pouco se reflete sobre as questões de cunho histórico que provavelmente levaram às consequências materializadas durante o período colonial. Sob essa ótica, o sociólogo Jessé Souza (2021) traz os conceitos de moralismo e moralidade e faz a seguinte distinção.

Muitos confundem moralidade com moralismo, ou seja, um conjunto de regras orais tradicionais que servem como regra rígida de conduta. Isso não é moralidade. Uma boa maneira de compreender o que é moralidade é percebê-la sob a forma das concepções de justiça compartilhadas socialmente e muitas vezes implícitas. (SOUZA, 2021, p. 60).

Com essa contraposição, o autor destaca que, se o conceito de moralismo e os aspectos históricos que o constituíram forem compreendidos, será possível identificar as dimensões sociais que resultaram em ações e atitudes racistas na sociedade brasileira. Esses aspectos são visíveis e invisíveis e perduram na inconsciência de muitos brasileiros há séculos; passam por diversas famílias, de geração em geração, sem que haja uma ruptura desse viés social, político e econômico que se adentra nos lares de milhares de famílias brasileiras, afetando pessoas negras e racializadas, como afirma o autor.

Assim, para sabermos o que é racismo, temos que reconstruir e compreender as formas históricas de moralidade, ou seja, compreender as *concepções de justiça* inarticuladas e pré-reflexivas que existem em qualquer contexto social e motivam, em última instância, a totalidade do nosso comportamento social e político. (SOUZA, 2021, p. 50).

No contexto da narrativa, a ótica do moralismo se transveste na figura de Ana Felipa: na passagem em que Kehinde cria uma emboscada para a sinhá assinar as cartas de alforria, Ana Felipa havia se deitado com Francisco, um escravizado.

A sinhá olhou para o Francisco e mandou que saísse do quarto, mas ele não obedeceu, dizendo que era melhor ela ouvir o que eu tinha a propor. Mostrei os papéis que estavam comigo, que eram a minha carta de alforria e a do Banjokô, pelas quais pagaríamos até um pouco mais do que eu achava justo, um conto de réis pelas duas. Naquele momento, percebi que havia uma falha no plano, pois nós não tínhamos nenhuma testemunha de que ela tinha se deitado com o Francisco de livre e espontânea vontade. (GONÇALVES, 2009, p. 243).

Ana Felipa, apesar de ser uma mulher branca com poder aquisitivo, viúva, não poderia fazer tais escolhas devido à sociedade patriarcal, religiosa e moralista. Contudo, partindo de uma primeira oportunidade, ela o fez. Nesse sentido, sob a análise do moralismo, quando Kehinde propõe se tornar escrava de ganho, a sinhá diz: “[...] só servia mesmo para trabalhar sob o mando de alguém e para me deitar com homens, que provavelmente devia ser o que eu estava fazendo para conseguir dinheiro” (GONÇALVES, 2009, p. 179). Assim, a sinhá, que tanto julgava as mulheres pretas, também comete a mesma “heresia”. Essa concepção de que a mulher branca é próxima da pureza, enquanto a mulher negra clara ou negra escura é próxima da malícia, é proveniente do período colonial. Lamentavelmente, essa afirmativa perdura durante os séculos.

No mesmo sentido, a ausência de voz e de autonomia diante de um sistema racista, machista e sexista induziu as pessoas a acreditarem em determinados estigmas raciais. Essas avaliações a respeito do que pode ser considerado relevante ou irrelevante em torno do moralismo na sociedade capitalista agem na mente das pessoas como se fossem algo inalterável, ou seja, nada e nenhuma intervenção direta mudaria a situação. Com isso, o sentido da moralidade não era questionado, ou seja, as injustiças sociorraciais eram consideradas como um resultado “natural” gerado pela sociedade. Nessa perspectiva, a relação entre a base histórica de como o sistema econômico global alcançou sua consolidação e o sistema escravista torna-se indissociável.

Na América, a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e às necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E, enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos. (QUIJANO, 2005, p. 126).

Desse modo, pode-se dizer que o sistema capitalista e as bases segregacionistas raciais e sociais são constituídos em uma única configuração. Isso significa que há uma relação direta entre uma sociedade capitalista, que ignora a coletividade e se baseia no lucro, e a

hierarquização. Essa noção interfere, também, na percepção individual e subjetiva sobre a origem da sociedade afrocêntrica.

Nesse sentido, no que concerne às subjetividades acerca da percepção de distintos atos e origens das culturas afrocêntricas, em seu livro, Souza (2021) cita a gênese da subjetividade e demonstra como se tornou religiosa. O escritor afirma que a percepção da interioridade conceituada por Platão passou a ser considerada um modo de se aproximar dos preceitos divinos; em outras palavras, a prática da interioridade faria do indivíduo alguém superior em relação a quem desconhecia ou negava a utilização dessa ferramenta subjetiva. Na perspectiva de Platão, a prática da interioridade afastava os indivíduos das tentações carnis que eram encontradas a partir do aspectos exteriores — ou seja, os mecanismos ofertados pela sociedade. É válido considerar que essa concepção de interioridade ainda é utilizada na contemporaneidade.

Tudo que associamos ao que é superior e nobre irá se referir ao espírito, ao passo que tudo que é inferior e considerado vulgar será associado ao corpo. No decorrer da história, a concepção de espírito deixa sua base religiosa e assume uma versão secular, mas o seu lugar paradigmático de definir o bem e a virtude não muda. Ninguém nasce avaliando o mundo dessa forma, pois essas categorias são um produto do desenvolvimento histórico contingente do Ocidente. (SOUZA, 2021, p. 73).

Sob essa ótica, os conceitos de interioridade e de exterioridade foram utilizados como uma forma de encobrir os preceitos moralistas e, a partir disso, criar uma negação para a possibilidade de haver uma moralidade. De acordo com a narrativa, os(as) personagens pretos(as) eram corpos voltados para o trabalho braçal e manual. Os(as) personagens brancos(as) e de poder aquisitivo estão associados ao espírito e à superioridade, e tal privilégio é demonstrado através da colaboração entre o Estado e a Igreja Católica. Por outro lado, mulheres negras claras e negras retintas estão relacionadas ao sexo fácil e sem compromisso, fatos que as colocam em lugares atrelados ao que é inferior e carnal. Do mesmo modo, os homens pretos. Sob essa ótica, há uma passagem em que Kehinde, enquanto estava conhecendo Alberto, comenta com Adeola:

Resolvi passar no ponto para conversar com a Adeola, pois estava com vontade de contar sobre ele para alguém e queria ter a chance de vê-lo um pouco mais, quando fosse até a Misericórdia. A Adeola me alertou para ter cuidado, que homens como ele queriam apenas dormir conosco, as pretas. (GONÇALVES, 2009, p. 225).

A oposição entre corpo e espírito alimenta uma visão de que quem não se enquadra em determinados padrões criados pela sociedade brasileira, que ainda vive com referências trazidas

pelo modelo da branquitude eurocêntrica através do processo de colonização, não é considerado uma pessoa digna de direitos, de humanidade e, ainda, de constituir uma família — outro fator que é destaque na história de Kehinde e será abordado posteriormente.

O raciocínio proposto por Jessé Souza expande a reflexão relacionada à dicotomia corpo e espírito, associando-a à hierarquização de classes sociais e aos seus desdobramentos.

[...] a hierarquia oral baseada na oposição corpo e espírito engendra também toda a hierarquia secular entre as classes sociais na competição por recursos naturais. Ela passa a ser a forma universal de avaliação não apenas do valor religioso diferencial entre os fiéis, que decide sobre a salvação no “outro mundo”, mas também do valor social diferencial entre todos os indivíduos e todas as classes sociais “neste mundo”. (SOUZA, 2021, p. 74).

Mais uma vez, o moralismo, tido como uma forma única e correta de uma vivência, se enquadra nesse contexto; outras subjetividades, assim como outras diversidades, são questionadas e silenciadas por não se adequarem ao “padrão” pressuposto pela sociedade. Essa questão envolve diretamente a classe, a cor, o lugar social, a religião e a etnia.

Em vista dos fatos mencionados, cria-se uma mentalidade que perdura durante o período moderno, que chega ao seu apogeu pelos processos de colonização. O conceito de moralismo caminha junto com o racionalismo religioso, que logo se agrega ao racionalismo filosófico e científico, os quais serão uma das bases do pensamento moderno. A partir desse ponto de vista, surgem as divisões de povos que não se enquadram na perspectiva racionalista europeia; logo, cria-se a divisão em *raças*. Segundo Almeida (2019, p. 24-25),

A noção de *raça* como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do séc. XVI. Por trás da *raça*, sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional* e *histórico*. Assim, a história da *raça* ou das *raças* é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas.

Almeida confirma o processo histórico do racismo, dando ênfase às correntes filosóficas do período moderno, sendo elas o racionalismo, o iluminismo e o positivismo. Os segmentos de consciência referentes a esse período racionalista consideraram que somente a razão era o caminho que os levava ao verdadeiro conhecimento. Com isso, para os europeus, povos que não se enquadravam na perspectiva religiosa (católica/cristã), de *raça* (branco/branca) e de classe (burguesia e proximidades de equivalência), não eram dignos de humanidade. A prova dos acontecimentos violentos e sanguinários da escravidão imposta aos homens negros e às mulheres negras trazidas da África, dos povos indígenas e dos negros e negras nascidos no Brasil é a

comprovação de que o racismo foi fortalecido na sociedade ocidental por eventos advindos de uma concepção unilateral, individual, egocêntrica e machista.

1.2 As concepções modernistas na obra *Um defeito de cor*

A concepção de *raça*, como um fator de distinção entre as pessoas, deu-se no início da modernidade, por volta do século XVI. Associada às políticas mercantilistas e à expansão marítima burguesa, houve a abertura de águas para a construção de uma base filosófica que viria a inserir o homem europeu como o *homem universal* (ALMEIDA, 2019, p. 25, grifo do autor). Sob tal perspectiva, os povos que não se encaixassem nessa perspectiva filosófica-cultural eram considerados inferiores.

Uma dessas bases é o iluminismo. Conhecido também como o “Século das Luzes”, o movimento intelectual atrelado ao período moderno ocorreu entre os séculos XVII e XVIII. Apesar da ideia de esclarecimentos, seus integrantes de “luzes” iluminaram somente os indivíduos da burguesia europeia, pois, contrariamente à proposta do movimento, a universalidade da razão culminou em classificações de povos humanos, mortes e destruições. Nesse sentido, de acordo com Almeida (2019, p. 28), “[...] a classificação de seres humanos serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e a destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania”.

Outra corrente filosófica a ser mencionada nesta discussão, é o positivismo. Surgido no século XIX, o positivismo trouxe os questionamentos a respeito das diferenças humanas para o campo da ciência. A partir dessa base de pseudociência, levantaram-se teorias que passaram a ser utilizadas como uma “justificativa” para a disseminação de racismo e preconceito, entre elas o determinismo biológico e o determinismo geográfico. Os campos acadêmicos da época receberam com grande prestígio essas pesquisas de cunho racial. Desse modo, os pretos e as pretas passaram a ser referência de negatividade, de equívocos e de submissão. Sem a base social para acolhê-los, já que a economia do Brasil naquele período era movida por pés e mãos escravizadas, não havia base científica e, tampouco, base jurídica para respaldá-los.

A esse respeito vale destacar que a base científica da época foi um dos fundamentos que instituíram o racismo, visto que os países europeus eram tidos como referência numa sociedade desenvolvida e tecnológica. Sobre a influência dos estudos científicos e filosóficos na formação de valores e subjetividades, Almeida (2019) destaca:

A ciência tem o poder de produzir um discurso de autoridade, que poucas pessoas têm a condição de contestar, salvo aquelas inseridas nas instituições em que a ciência é produzida. Isso menos por uma questão de capacidade, e mais por uma questão de autoridade. É da natureza da ciência produzir um discurso autorizado sobre a verdade. (ALMEIDA, 2019, p. 70).

Portanto, ainda que os pretos e as pretas não tivessem conhecimento sobre as bases pseudocientíficas daquela época, eles e elas carregavam as consequências de uma atribuição que lhes fora colocada por seus algozes.

A título de exemplo das relações entre personagens e sistemas de valores sociais e econômicos, ao discutir com Ana Felipa, Kehinde logo é transferida para a senzala grande, onde observa o grande número de pretos. Ainda que fossem muitos, é válido ressaltar que, por trás de cada corpo negro que chegava ao Brasil e aqui sobrevivia, havia milhares de corpos deixados ao mar. Segundo Gomes (2019), todos os aspectos da vida colonial giravam em torno da escravidão, da organização das cidades, das lavouras, dos engenhos e da caça por pedras preciosas. No que concerne ao desprendimento de suas origens e ao alto número de pessoas pretas que foram tiradas de suas terras, Césaire (2020) afirma:

Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, sabedoria. Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. (CÉSAIRE, 2020, p. 25).

A estrutura colonial delineou fundamentos que se tornaram justificativas, por meio das noções de raça e de subserviência, do sistema de exploração desumano ao qual a população negra foi submetida. Ainda que tenham sido os braços dos pretos e das pretas que carregaram tantas pedras preciosas, foram os corpos brancos que usufruíram desse sistema, que não se restringiu somente ao Brasil. Nas palavras de Quijano (2005),

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. (QUIJANO, 2005, p. 119).

Torna-se válido ressaltar que o acúmulo de riquezas concentrou-se nas mãos dos grandes proprietários de escravizados, o que lhes permitiu ampliar os negócios em torno dos empreendimentos que colaboraram para as implementações das ações capitalistas.

Retomando ao contexto da narrativa, a partir da primeira gestação — fruto de um estupro —, Kehinde passa a viver um dos aspectos de ser o *outro*, em uma sociedade liderada por brancos. Aos treze anos, ela se vê grávida de José Carlos. Sob os olhos dos brancos, ela pode ser considerada uma menina maliciosa e sem pudor, pelo fato de, nessa idade, ter tido o contato sexual com um homem que não a assumiu. Por um lado, ela pode ser vista como a “intrusa” que se interessou pelo patrão. Nessa trama, Ana Felipa torna-se vítima da traição de José Carlos. Segundo Grada Kilomba (2019), “o *sujeito negro* torna-se então aquilo a que o *sujeito branco* não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intruso, o branco torna-se vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido, o tirano” (KILOMBA, 2019, p. 34).

Após a morte de José Carlos, sinhá Ana Felipa muda-se para um solar em Salvador e, por ser filho de seu falecido marido, aceita cuidar do menino, filho de Kehinde. A nova fase de vida com a criança no colo leva Kehinde a sentir a *outridade* — uma projeção do olhar do branco sobre o sujeito negro. Nesse ínterim, a sinhá passa a persegui-la, e Kehinde propõe se tornar escrava de ganho. Com o tempo, Kehinde desenvolveu habilidade em vendas e se transformou em uma quituteira, conquistando uma grande clientela. Assim, passou a comprar sapatos e roupas para passar boa aparência aos seus clientes. Ana Felipa, ao vê-la bem-vestida, humilhou-a dizendo que ela havia ganhado presentes de seus amantes de rua. Essa passagem demonstra como Kehinde refletia a representação mental do que o branco — Ana Felipa — pensava sobre ela. E seria assim no solar, nas ruas e por onde Kehinde fosse, como afirma Kilomba.

Dentro dessa infeliz dinâmica, o *sujeito negro* torna-se não apenas a/o “*Outra/o*” — o diferente, em relação ao qual o “eu” da pessoa *branca* é medido — mas também “*Outridade*” — a personificação de aspectos repressores do “eu” *sujeito branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com que o *sujeito branco* não quer se parecer. (KILOMBA, 2019, p. 38).

A representação mental de que a mulher preta é permissiva sexualmente, dominadora, ladra e erótica é proveniente do período escravagista, no qual o seu corpo era tido como objeto e estava sujeito às mais diversas violações. O patriarcado conservador que violentava as mulheres escravizadas era o mesmo que as julgava indignas de respeito. Concomitantemente à desconsideração pela mulher preta, em outra via, a mulher branca era associada à exaltação da maternidade; era considerada bela, virtuosa. De acordo com essa ótica, hooks (2020) afirma que

O preço pelo qual ela teve que pagar foi a supressão dos impulsos sexuais naturais. Dada a tensão de seguidas gestações e as dificuldades do parto, é compreensível que a mulher branca do século XIX não sentisse grande apego a sua sexualidade e, de bom grado, aceitasse sua nova, glorificada identidade assexuada que os homens brancos lhe impuseram. (hooks, 2020, p. 57).

A tensão vivenciada pelas seguidas gestações, citada por hooks, é demonstrada na passagem em que sinhá Ana Felipa estava grávida, em mais uma tentativa de ofertar um herdeiro a José Carlos.

A sinhá Ana Felipa já estava de cama havia três meses, e o sinhô José Carlos tinha mudado de quarto, porque a sinhá exigia cuidados constantes e ele precisava dormir e descansar para o trabalho do dia seguinte. Além das dores, ela ainda sentia o pavor de perder novamente a criança que esperava, e mantinha a Antônia e a Firmina dia e noite ao pé da cama. (GONÇALVES, 2009, p. 60).

Desse modo, a identidade assexuada da mulher branca era vista como virtude, enquanto a sexualidade estigmatizada da mulher preta era vista como algo contrário à possibilidade de constituição de uma família. Nesse sentido, os abusos sexuais realizados por seus proprietários e a projeção de que elas seriam um objeto de procriação confirma o estereótipo de que apenas a figura feminina branca seria digna da maternidade no século XIX, haja vista a venda dos filhos das mulheres escravizadas.

E essa relação entre a mulher negra como objetivo de reprodução está associada diretamente a um dado importante. Durante o século XIX, foram muitas as revoltas dos escravizados, talvez pelo número elevado de africanos no Brasil. Isso era algo já percebido pelas autoridades governamentais, que decidiram assinar um novo tratado por meio do qual se comprometiam a proibir o tráfico de escravizados, porque afirmavam que o risco de ocorrer grandes rebeliões, com uma população mais numerosa, era ainda maior. Entretanto, a proibição do tráfico não era o mesmo que a proibição da escravatura, pois se constatavam muitos contrabandos, como destaca Gomes (2019).

[...] na época da escravidão, uma boa parte da cadeia de negócios era desempenhada de maneira informal, clandestina ou ilegal. Para evitar o pagamento de tributos, muitos navios partiam da África e atravessavam o atlântico sem que houvesse qualquer registro oficial da viagem. O contrabando era enorme. (GOMES, 2019, p. 253-254).

Sob tal perspectiva, pode-se dizer que a escravidão se tornou a força motriz para a implantação do sistema capitalista no Brasil. O regime escravagista atribuiu aos corpos negros a concepção de *outridade*, imprimindo-lhes, em todos os aspectos e em todas as situações, um pré-julgamento, que os considerava mercadorias, ou seja, objetos para os mais distintos fins. A objetificação/mercadorização das pessoas pretas na sociedade escravista acarretou, conseqüentemente, a instalação do racismo em todos os setores da sociedade. De acordo com Almeida (2019, p. 118), “[...] foi com o colonialismo que o mundo aprendeu a utilidade de práticas como “seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram inicialmente testados”.

Frente a esses fatores, as pessoas pretas passaram a reestabelecer seus corpos em terras desconhecidas. Butler (2019) trata da performatização do corpo sob a perspectiva do gênero; entretanto, cabe associá-la aos corpos negros. Segundo a escritora, a identidade do indivíduo é construída por meio da “repetição estilizada de certos atos”. Com isso, os movimentos e os gestos corporais são realizados por pessoas comuns, dentro de uma “temporalidade social”. Assim, os próprios atores sociais passam a reproduzir essas ações performáticas. Butler (2019) também afirma que

[...] o corpo não é uma materialidade fatídica, terminada na sua própria imagem; ele é uma materialidade que carrega, pelo menos, certos significados, e esse carregar é fundamentalmente dramático. Por dramático, quero dizer que esse corpo não é apenas matéria, ele é uma *materialização* contínua e incessante de possibilidades. (BUTLER, 2019, p. 216).

Nesse sentido, a personagem-protagonista demarcava, a cada instante, a temporalidade social e as possibilidades que o corpo de uma mulher escravizada, negra e mãe poderia realizar naquele período vigente. Quando Kehinde descobre que seu filho havia sido vendido, ela sai do Maranhão, retorna a Salvador para procurá-lo e, em seguida, viaja para São Paulo e para o Rio de Janeiro, a partir de informações levantadas a respeito do possível comprador. Nesse ínterim, quando chega ao estado do Rio de Janeiro, ela faz o seguinte relato.

O preto ia à minha frente e logo foi cercado por quatro carregadores que perguntaram a quem ele pertencia. Não acreditaram quando ele hesitou um pouco e depois me apontou, por eu ser preta ou por não estar vestida como uma dona de escravos, não sei, ou se pelo fato de ele ter demorado para responder. Mas um dos carregadores disse que ali quem fazia aquele serviço eram somente eles, que o meu guia teria que compreender que aquele ponto já tinha dono. (GONÇALVES, 2009, p. 441-442).

Desse modo, a performatização citada por Butler pode ser associada às políticas racistas da branquitude, que não possibilitam que as pessoas negras alcancem a ascensão social. Essa

repetição de padrões em famílias pretas são o reflexo da presença do racismo nas instituições, nas organizações e nas relações sociais: “o racismo é parte de um processo social que ocorre ‘pelas costas’ dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição” (MARX, 2013 *apud* ALMEIDA, 2019, p. 50).

1.3 *Um defeito de cor: a criação das hierarquias raciais*

Como já mencionado, a história inicia-se quando Kehinde é capturada junto a sua irmã Taiwo. No momento em que estavam caminhando pela praia, elas observavam o grande movimento de pessoas brancas naquele lugar, e isso lhes chamou a atenção. Um homem as conduziu até um barracão, onde esperavam a chegada dos navios para o embarque. Todos que estavam no barracão esperavam por algo, sob as coerções dos brancos e dos pretos que haviam se convertido à cultura europeia.

Dias depois, o grupo foi conduzido ao navio e encaminhado até o porão. Nesse momento, a protagonista observou que o número de pessoas entrando no porão era superior ao espaço disponível.

Durante dois ou três dias, não dava para saber ao certo, a portinhola no teto não foi aberta, ninguém desceu ao porão e estava quase impossível respirar. Algumas pessoas se queixavam de falta de ar e do calor, mas o que realmente incomodava era o cheiro de urina e fezes. (GONÇALVES, 2019, p. 45).

Kehinde chega ao Brasil e logo é encaminhada ao mercado de escravos, onde havia pretos magros, desnutridos e tristes. Logo, ela percebeu que, talvez, eles não haviam realizado uma parada na ilha para se alimentarem e repor as energias perdidas, como havia acontecido na remessa em que estava; em outras palavras, passaram por todo aquele horror em uma viagem de percurso direto. Em razão de estarem com a aparência de desnutrição e sofrimento, os brancos não se interessavam por comprá-los. Kehinde chega até a casa-grande e é apresentada a Esméria, a qual será a sua referência de mãe durante sua trajetória. A função atribuída a Kehinde foi a de brincar com a sinhazinha e servi-la de companhia. A chegada de Kehinde à fazenda torna-se o início da desconstrução do seu “eu”: aprender uma nova língua, uma nova religião e ainda se adaptar àquele lugar e às pessoas brancas que, daquele dia em diante, estariam sempre ali, próximas para vigiá-la.

Sinhá Ana Felipa contratou um preto da cidade para ensinar as primeiras letras à sinhazinha. Kehinde aproveitou a oportunidade e, enquanto sinhazinha escrevia no caderno, ela treinava as letras no chão simulando com os dedos. Assim, com o passar do tempo, ela aprendeu

a ler e a escrever e, para garantir a sua segurança, manteve esse conhecimento em segredo. Desse modo, o conhecimento da leitura transformou-se em uma arma de sobrevivência para Kehinde. Por meio do estudo, ela passou a se inserir em lugares em que muitos pretos e pretas que não tinham aprendido a ler, devido à falta de oportunidade, não se arriscariam. O acesso à leitura (o que era algo raro naquela sociedade) tornava-se, portanto, uma ponte para aquisição, articulação e compreensão da nova língua que tinha aprendido (oralmente).

Certa vez, após uma discussão com Ana Felipa, Kehinde foi encaminhada para trabalhar na senzala-grande. Ao anoitecer, ela ouviu uma cantoria: eram os escravizados retornando à senzala. A menina faz a seguinte observação:

Pareciam cansados até para tomar água servida por duas mulheres que equilibravam tinas sobre a cabeça e iam abastecendo uma caneca passada de mão em mão, a mesma para todos os escravos. Mais tarde, quando já pareciam ter descansado um pouco e se davam às conversas, uma outra cantoria anunciou a chegada dos que trabalhavam na roça ou no engenho, e eu não pensava que pudessem ser tantos. (GONÇALVES, 2019, p. 113).

Naquela ocasião, ela conheceu a realidade dos pretos e das pretas que trabalhavam nas plantações e nos engenhos; eram muitos.

Kehinde, então, começa a namorar um preto novo que chega à fazenda. Na ocasião, recorre a Esméria para tratar sobre o casamento, porém as meninas pretas que se tornavam “mocinhas” ou adolescentes eram submetidas ao estupro pelo patrão. José Carlos, o sinhô, a convida a ir para um lugar afastado, mas Lourenço, o namorado, interfere nesse plano. Para se vingar, o sinhô manda o capataz sequestrar Kehinde e lhe mostra Lourenço sendo torturado. Em seguida, José Carlos comete o ato de estupro a Kehinde e ao namorado Lourenço, além de castrá-lo.

Nessa parte da narrativa, são notáveis as menções a ações de submissão, repressão e violência direcionadas aos personagens pretos. Os fatos posteriores mostram o adoecimento de José Carlos, que morre, mas deixa Kehinde grávida. Após o falecimento do marido, Ana Felipa muda-se da fazenda para um solar, em Salvador, porém aceita cuidar do filho de Kehinde, que, de acordo com a cultura materna, iria se chamar Banjokô.

A partir daí, a sinhá passa a persegui-la. Como mencionado, Kehinde propõe se tornar escrava de ganho. À medida que vendia seus quitutes, ela passava uma quantia para a sinhá e, com o restante, comprava roupas e calçados para investir na profissão de quituteira. A primeira vez que chegou em casa com roupas novas e com sapatos, Ana Felipa a humilhou dizendo que ela havia ganhado presentes de seus amantes de rua. Nesse ínterim, há a relação entre o

colonizador e o colonizado, uma relação que era majoritariamente tensa, com exceção de pretos que possuíam o comportamento extremamente servil e que se guiavam pelo medo, como era o caso da Esméria.

Kehinde, então, conhece Alberto, um branco português. Logo, tornam-se namorados e mudam-se para o sítio que ele havia comprado. A protagonista-narradora nunca havia tido um relacionamento com um homem branco, e esta era a oportunidade de, a partir dessa relação, tentar uma possível ascensão social. Um dos fatores em destaque no trecho é que Kehinde mantinha contatos com os muçurumins² e, por isso, tinha sido convidada a participar de uma grande revolta. No entanto, houve vazamento de informações, e as autoridades impediram o prosseguimento das ações.

A estratégia era os pretos atacarem os brancos e os mulatos. Entre as conversas de Fatumbi, Kehinde percebeu que as inimizades entre os pretos tornavam-se uma dificuldade para que eles alcançassem a liberdade. Os negros brasileiros, que eram chamados de crioulos, achavam-se superiores aos africanos pelo fato de já terem nascido nesta terra e falando português. A superioridade demonstrada pelos negros brasileiros é o resultado de um aspecto adquirido naquela sociedade colonial, visto que a predominância cultural e de referências europeias deu origem aos comportamentos e às práticas cotidianas europeizadas, o que era notado por meio das soberbas e dos exibicionismos.

Diante disso, o fator linguístico também transformou-se em uma arma revestida de poder nas relações sociais. Assim, houve a certificação de que as hierarquias, sejam de classe, culturais, raciais, sociais ou linguísticas, eram a força motriz do projeto colonial. Logo, estruturou-se a lógica de uma sociedade racista, baseada em um sistema de distribuição de privilégios e poder a partir de traços físicos e espaço/papel social.

Entre alguns grupos, havia desunião desde antes do embarque, pois pertenciam a etnias inimigas. Ainda que essas inimizades não tivessem surgido de guerras, alguns tinham ciúmes dos muçurumins por serem mais valorizados, conhecidos também como *malês*; diziam que eles eram traidores e feiticeiros. Nessa passagem, há a instalação da hierarquização como elemento de segregação. Ainda que existissem rivalidades entre etnias na África, é válido recordar que os europeus utilizavam as diferenças entre elas para fortalecerem as hierarquias entre os pretos e as pretas. Contudo, mesmo com suas distintas características e costumes, os povos pretos — todos e todas — serviam aos brancos por meio da submissão. Nesse sentido, a hierarquização racial (como um dos aspectos do projeto colonial) tornava-se cada vez mais tangível.

² Muçulmanos.

1.4 Da Revolta dos Malês ao retorno de Kehinde à África

No trecho referente à Revolta dos Malês, a hierarquia racial aparece como um ponto forte da narrativa. Nesse contexto, Fatumbi revela sentir ódio aos *mulatos* — aos negros claros, pelo fato de eles se juntarem aos brancos para ajudar a perseguir os pretos. Pode-se dizer que a sistematização da branquitude trouxe a concepção de que ser negro na sociedade não era algo positivo. A eles foram impostas adjetivações de negatividade e impotência, o que acarretou baixa autoestima e descrédito, aprofundados por meio de comparações e relativizações com os concepções da branquitude.

Seguindo a narrativa, a projeção do olhar do branco sobre uma pessoa preta levou os pretos a se aproximarem dos brancos; os negros claros, com seus traços semelhantes aos dos brancos, criaram uma tendência a se relacionarem com mulheres brancas para que os traços negros desaparecessem na próxima geração. Essa “predileção” forçada por interesses sociais ficou conhecida como atavismo, um fator que, até meados do séculoXX, ainda repercutia no Brasil, com o respaldo científico. A superioridade dos negros brasileiros — chamados de *crioulos* — sobre os africanos mostra também uma forma de poder em relação às opressões específicas que os africanos viviam em terras brasileiras.

Silva (2010) trata dessa temática racial e destaca o fato de as pessoas com ascendência europeia se orgulharem de suas origens e encobrirem a ascendência de povos que foram considerados inferiores pelo projeto colonial.

[...] superioridade do branco e sua identidade nacional ambígua. Os descendentes de estrangeiros imigrantes têm muito forte identidade com os países de origem de seus pais ou avós, como se fossem estrangeiros, nem que se considerem estrangeiros de segunda classe. Tal identidade exerce sua força contrária à identificação com os segmentos de povos que eles considerem inferiores. (SILVA, 2010, p. 23).

Assim, essa concepção da suposta “degradação da cor” adentrou-se nos lares brasileiros.

Na passagem em que Kehinde percebe que seu filho, Banjokô, estava tornando-se um negro claro, ela se sentia orgulhosa, afinal, se a pele do menino não escurecesse, ele teria mais chances de vencer na vida. Os pretos e as pretas retintos e retintas logo eram considerados impossibilitados de alcançarem a ascensão social ou mesmo uma vida na qual lhes fosse atribuída a dignidade. Mais uma vez, nessa sociedade, a hierarquia racial é demarcada em razão, sobretudo, do contexto colonial. Fanon (1963, 1963, p. 29) afirma que

A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça.

A raça torna-se o precursor de julgamento como meio de justificar o sucesso ou o insucesso das pessoas pretas claras, retintas, indígenas, brancas, de origem africana, latino-americana ou de origem europeia. Retomando ao pensamento de Butler (2019), “o corpo é um conjunto de possibilidades, porque: 1) a forma como ele existe no mundo e como é percebido pelos outros não é predeterminada por uma essência interior” (BUTLER, 2019, p. 215). A autora ainda complementa: “a sua expressão concreta no mundo deve ser entendida como a aceção e a expressão de um conjunto de possibilidades históricas” (BUTLER, 2019, p. 215).

Considerando essa reflexão, é válido afirmar que o sistema colonial construiu hierarquias na sociedade e estabeleceu seus privilegiados a partir da aparência, do poder aquisitivo e dos costumes adquiridos dos colonos. Desse modo, as possibilidades atribuídas ao corpo (não branco) foram suprimidas por um sistema de segregação de classe e raça. Ou seja, os não brancos eram associados à mão de obra de trabalho. E, algo ainda mais perverso, nesse processo, a pigmentação iria conduzir a hierarquia de cargos e ocupações na sociedade. Na narrativa, quando Kehinde encontra-se no Rio de Janeiro, ela pontua que

Merecer a atenção é modo de dizer, pois o trabalho deles era quase imposto, visto que lá também, como na Bahia, carregar uma pena que fosse era trabalho de preto. Aliás, trabalho sempre era coisa de preto, imposto aos que tinham donos e exigido pelos libertos e os de ganho, que precisavam garantir o jornal ou o sustento, ou as duas coisas juntas. (GONÇALVES, 2009, p. 442).

Nos jornais, eram anunciados os pretos e as pretas que haviam fugido ou que estavam à venda. Ou seja, mais um fato que explicita a objetificação dos povos pretos na sociedade colonial.

A implantação dos atos racistas na época escravista induziu os povos pretos a relevarem certas atitudes preconceituosas em troca de uma boa convivência com os brancos e como meio de adquirir sua sobrevivência. A mestiçagem também era uma forma de opressão social, uma vez que os pretos retintos e as pretas retintas dificilmente possuíam o mínimo de reconhecimento e/ou admiração social. Sobre essa questão, Silva (2010) ressalta que,

Se é compreensível que no Brasil a mestiçagem dificulta a identidade com base na cor da pele, pois sua coloração é variadíssima, bem como outros traços fenotípicos, como cabelo, formato do nariz e lábios, alguma coisa disso tudo pode ser estabelecida. Negros e mestiços, no Brasil e no mundo, vivem sob o predomínio de uma estética eurocêntrica que abrange desde o vestuário até a textura do cabelo, passando também pelas produções culturais. Contudo, não se trata apenas de cultura. A opressão estende-se à vida em toda a sua dimensão. (SILVA, 2010, p. 43).

Dessa forma, pode-se dizer que “mestiçagem” tornou-se um mecanismo de desunião dos povos negros e também um mecanismo de opressão social.

Nesse contexto, é possível dizer que as questões relacionadas às divergências entre a própria população negra dificultaram o sucesso da Revolta dos Malês. Ao descobrirem que haveria mais uma insurreição, os guardas e os policiais atiraram fogos aos guerreiros, além de colocarem seus cavalos para pisoteá-los até a morte. O líder da grande revolta alufá Licutã havia sido condenado a mil chibatadas. Mendes (2004) retrata a crueldade dos castigos por açoitamentos na passagem transcrita abaixo.

Os tiranos fazem divertimentos da crueldade, se o escravo delinuiu, pelo Santo Antônio, conta-se-lhe a trezena de açoites; se pelo tempo de algum outro Santo, conta-se-lhe a novena; ainda que estes açoites sejam arbitrários em cada dia, proferindo-lhe a sentença de 50, 60, de 80, de 100, até 200; para mais realçar a crueldade, a sentença diz que primeiro há de ser picado e, no fim de cada um dia, pingado com sebo quente. Eu vi correr pelo chão o sangue dos meus semelhantes. Eu vi os seus olhos escarnados pelos açoites. Eu os vi morrer nele, e passaram impunes os tiranos. (MENDES, 2004, p. 47).

Não sem motivo, o regime escravista do século XIX foi permeado de revoltas dos escravizados no Brasil. Em contextos isolados, já ocorriam insurreições e também havia a resistência dos povos escravizados nos quilombos; porém, com a incompatibilidade de armamentos entre os brancos e os pretos, os quilombos acabavam sendo destruídos. Uma das revoltas que alcançaram grande repercussão foi a Revolução Pernambucana, ocorrida em 1817, sob o cunho separatista. Houve também a Revolta das Carrancas, ocorrida em 1833, em Minas Gerais; a insurreição teve início em uma fazenda e envolveu fazendas vizinhas. Já a Balaiada foi uma insurreição em busca de igualdade e liberdade, aconteceu no Maranhão, entre 1838 a 1841. A Revolta de Manoel Congo ocorreu no Rio de Janeiro, em 1838, após a morte de um escravo pelo capataz em uma fazenda: os escravizados uniram-se contra o capataz, matando-o e forjaram diversas fugas; A Revolta de Queimado, no Espírito Santo, em 1849, envolveu mais de 300 escravizados e terminou com a morte de seus líderes. Durante esse período, sucederam muitos atos de resistência, dando continuidade aos ideais de seus antecessores escravizados.

Contudo, ainda que houvesse posicionamentos e condutas contra a política escravista, a força colonial, atrelada à branquitude, prevalecia. Os corpos negros foram performatizados, recebendo atributos de serem violentos, no caso do homem negro, já as mulheres envolvidas foram consideradas barraqueiras, mandonas, sem “feminilidade”. Dessa forma, a pigmentação do negro claro e/ou da negra clara tornava-se cada mais desejada pelos homens pretos e pelas mulheres pretas e, ao mesmo tempo, repudiada pelo fato de os homens negros claros e as mulheres negras claras unirem-se às forças dos brancos.

Vale destacar que o registro dessa realidade vivenciada no Brasil escravista — e não só — foi arquitetado sob a perspectiva de pesquisadores brancos. Fatos de fortaleza, resistência, orgulho, união e estratégias de lutas protagonizadas pelos povos pretos escravizados foram retirados das versões impressas nos livros escolares. Deixaram-nos apenas a visão de uma escravatura sem grandes complexidades e de passividade, a despeito de terem sido os povos pretos que sustentaram a sociedade colonial. Silva (2010) afirma que

Há, portanto, um vazio, que acaba significando a não existência da reação dos escravizados. Esse vazio proposital quis fazer o futuro acreditar que o passado nas fazendas escravistas foi pacífico por parte do oprimido. A ausência de imagens revoltosas tenta provar a passividade dos africanos e de sua descendência no Brasil. (SILVA, 2010, p. 58).

De acordo com a visão da branquitude acadêmica, o desconhecimento sobre as revoltas dos pretos associado às filosofias e às ideologias iluministas não deixaram espaço para narrativa da “ousadia” dos povos pretos. Além disso, essa perspectiva inseriu um ideal de conformidade e alienação às futuras gerações de pessoas pretas. Dessa forma, há a manutenção da sistemática de políticas racistas. “Nenhum livro de história usado em escolas públicas nos informou sobre o imperialismo racial. Em vez disso, deram-nos uma noção romântica do ‘novo mundo’ [...]” (hooks, 2020 p. 181-182).

Retomando o conceito de *outridade* citado por Kilomba (2019), no contexto do processo de colonização da África e sob o olhar da protagonista, há a relativização de valores entre os hábitos dos nativos e dos retornados. A *outridade* instala-se sobre os nativos, e eles passam a ser vistos como “selvagens”. Por um lado, de acordo com a ótica colonial, eles eram incivilizados e sem instruções; por outro, os retornados e brasileiros eram considerados civilizados e possuidores de um ensinamento universal.

A respeito das divergências culturais, Gomes (2017) cita Novaes (1933) ao dizer que “[ao] mesmo tempo em que os grupos socialmente discriminados lançam um olhar para a sociedade, formam-se imagens a partir do modo como uma sociedade se vê refletida pelos olhos

do outro”. E complementa: “Essas imagens não são estáticas, pois permitem alterações, tanto na minha autoimagem como na minha conduta, e esse termo deve ser aqui tomado em seu sentido literal, alter/ações — as ações que assumo em função do outro”(NOVAES, 1933, p. 109 *apud* GOMES, 2017, p. 42).

O retorno de Kehinde à África a faz tornar-se Luísa. Esse fato traz uma questão identitária pertinente à narrativa, uma vez que os ensinamentos adquiridos antes da captura foram esquecidos gradativamente enquanto vivia no Brasil. A imposição de costumes que Luísa negava no Brasil enquanto uma colonizada passa a ser uma prática em seu cotidiano em África. Utilizando sua influência como empreendedora e seus contatos com os representantes do reinado e da igreja católica, ela protagoniza as ações colonialistas através do ensino de língua inglesa nas escolas, algo que não havia sido considerado em terras brasileiras. Luísa torna-se *sinhá*; porém, não aceita ter escravos, e sim funcionários para trabalharem em sua casa e em seus negócios denominados “Casas da Bahia”. Nesse contexto, em alguma medida, o ambiente urbanístico lhe atribuiu pontos de vistas e comportamentos que a aproximavam dos costumes dos brancos. Isso tinha grande destaque para os nativos que não saíram da África. Tomando a narrativa como descrita aos olhos da personagem-protagonista, nas palavras de Ricouer (2007), pode-se dizer que

A narratividade impregna mais diretamente ainda o ato arquitetural, na medida em que este se determina em relação com uma tradição estabelecida e se arrisca a fazer com que se alternem renovação e repetição. É na escala do urbanismo que melhor se percebe o trabalho do tempo no espaço. Uma cidade confronta, no mesmo espaço, épocas diferentes, oferecendo ao olhar uma história sedimentada por gostos e das formas culturais. A cidade se dá ao mesmo tempo a ver e a ler. O tempo narrado e o espaço habitado estão nela mais estreitamente associados do que no edifício isolado. (RICOUER, 2007, p. 159).

O cenário e as vivências urbanísticas foram grandes moduladores na adaptação e na apropriação dos hábitos socioculturais adquiridos por Kehinde enquanto esteve no Brasil. A conversão dos nativos à fé católica era algo que se tornava uma forma de interesse. Depois da conversão ao catolicismo, seus modos de agir, de se vestir e se portar acabavam sendo ferramentas para que os nativos fossem aceitos. De um lado, havia as ações de promessas de progresso; por outro lado, espalhavam-se as missões catequéticas.

As práticas sociais tornaram-se uma ferramenta para a hierarquia racial, sobretudo considerando os hábitos próprios de cada comunidade: os negros nativos e os brasileiros. Nesse ínterim, cabe destacar que a narradora refere-se aos “brasileiros” de forma geral e não menciona

se são pessoas brancas ou pretas. Ademais, as práticas sociais também demonstravam como as pessoas revelavam-se sendo próximas aos brancos ou aos negros. Independentemente das tonalidades da cor da pele, a proximidade dos hábitos metropolitanos colocavam indivíduos em relativizações de valores sociais.

Em vista dos olhares discriminatórios e dos estigmas atribuídos aos nativos, a conversão ao catolicismo era um caminho para se tornarem seres mais “evoluídos” aos olhos dos cristãos. Ainda citando Novaes, Gomes (2017) destaca que as alterações nos processos identitários são uma forma de busca a uma visibilidade social: “[...] a identidade não se prende apenas ao nível da cultura. Ela envolve, também, os níveis sócio-político e histórico em cada sociedade.” (NOVAES, 1933 *apud* GOMES, 2017, p. 41). Os nativos se convertiam para adquirirem o reconhecimento social que os convertidos conquistavam.

Kehinde deixa seus traços culturais africanos de lado quando passa a se autoafirmar Luísa, que revela ser empreendedora, poliglota e apta a ter contatos diretos com a família do reinado. Desse modo, ela supera os estigmas da própria cor através da aquisição financeira e do prestígio social. Mais uma vez, há o destaque da prática social como hierarquização racial.

Para finalizar esta breve análise da narrativa, Luísa, aos oitenta anos, perde a visão, e Geninha torna-se a sua companhia. É ela quem realiza a transcrição de toda a narrativa relatada pela protagonista-narradora. Ao encontrar uma carta que dizia que seu filho, Omotunde, Luiz, havia sido encontrado, mesmo sem enxergar, Luísa sobe mais uma vez ao convés; desta vez, na esperança de poder abençoar seu filho, nem que fosse por meio de seu último suspiro.

Resumidamente, sob a ótica do que foi criado e estabelecido na sociedade colonial acerca das convicções étnico-raciais supracitadas, este trabalho endosa a perspectiva de Devulsky e a toma como guia para as reflexões seguintes.

Os processos coloniais europeus souberam muito bem cavar no imaginário cultural os elementos necessários para estabelecer uma distinção racial que pudesse servir posteriormente para a escravização em massa e, posteriormente, o apartheid, oficial ou velado, praticado por alguns governos até pouco tempo atrás, no século 20. (DEVULSKY, 2021, p. 61).

1.5 A criação das hierarquias raciais: a conjuntura do tratamento escravista do continente africano ao Brasil em Um defeito de cor

Seguindo os aspectos do contexto da colonização, na embarcação dos escravizados nos navios negreiros, segundo Laurentino Gomes (2019), as condições precárias que os europeus ofereciam aos escravizados — a distribuição de água contaminada, comida estragada e falta

higiene no navio somada ao ambiente fechado — tornavam-se fonte de disseminação de doenças. Morria-se de varíola, febre amarela, disenteria ou escorbuto. Durante a travessia, Kehinde relata a doença que acometia sua irmã Taiwo

Algumas pessoas que tinham os rostos e os corpos cobertos por pequenas manchas começaram a sentir dor ao contato com a água salgada. Em um dos homens, as manchas já tinham se transformado em bolhas cheias de pus. A minha avó disse que era a peste, a varíola, embora hoje eu ache que não, porque provavelmente todos nós teríamos morrido, ou então ficado cegos, ou, pelo menos, com o rosto cheio de buracos. Olhamos o rosto e a garganta da Taiwo e elas estavam lá, as manchinhas.(GONÇALVES, 2009, p.41).

Taiwo não resistiu e faleceu. Em seguida, a avó também não sobreviveu durante a travessia. Estas são as palavras de Kehinde: “A minha avó morreu poucas horas depois de terminar de dizer o que podia ser dito, virando comida de peixe junto com a Taiwo.” (GONÇALVES, 2009, p. 43).

De acordo com Luís Antônio de Oliveira Mendes (2004), as mortes por doenças acometidas aos escravizados não ocorriam apenas durante o período em que eles estavam sendo transportados dentro do navio. Antes mesmo de chegarem aos navios, os mandantes os deixavam em lugares de espera, em situações de miserabilidade.

Nesta miserabilidade, situação e economia se conserva por semanas, por meses, a consternada escravatura, e é indizível a grande quantidade dela que morre, de sorte, que descendo a Luanda em cada um ano de 10 a 12 mil escravos, muitas vezes, sucede, que só chegam a ser transportados de 6 a 7 mil para o Brasil. (MENDES, 2004, p. 38).

Havia também os escravizados que se suicidavam jogando-se ao mar como forma de fugir daquele sofrimento. Para se defenderem de possíveis insurreições, os brancos e os seus súditos utilizavam equipamentos de tortura para punir os escravizados, visto que, na parte inicial da viagem, ainda era possível que se revoltassem e tomassem o navio para retornar às suas terras. De acordo com Gomes (2019), “em toda a história do tráfico, foram documentadas cerca de 600 revoltas de escravos em alto-mar, desses, apenas em 26 casos, os cativos conseguiram controlar o navio e retornar à costa da África” (GOMES, 2019, p. 285). O escritor cita a utilização do *Livro dos mortos* como forma de ter controle sobre as perdas que ocorriam e eram registradas pelos capitães dos navios em formas de crédito e débito. Durante o trajeto para o litoral, cerca de 40% a 45% dos escravizados morriam no caminho até chegarem ao litoral (GOMES, 2019, p. 45). Os pretos e as pretas eram transportados por *libambos*, uma corrente de

ferro com a qual os escravizados eram presos uns aos outros, seguindo a ordem de um mandante. Mendes (2004) descreve o *libambo* da seguinte forma:

Nessa corrente de ferro, vão-se prendendo, de pouco em pouco espaço, cada um dos pretos da maneira e modo seguinte: pelo anel da corrente no espaço competente fazem os sertanejos³, e os do comboio passar um pedaço de ferro, e, com ele, à força de pancada, fazem outro anel, em que, sobrepondo as pontas de ferro uma à outra, fica a mão do escravo presa, e metida nesta nova argola. (MENDES, 2004, p. 33).

O autor complementa dizendo que, quando havia notícias de que o escravizado manifestava revolta, resistência e força, “lhe lança[va]m o libambo, e o anel da prisão pelo pescoço, e muitas vezes suced[ia], que, pelo temor destes escravos, traz[ia]m o libambo no pescoço, e mão.” (MENDES, 2004, p.33-34). Pode-se dizer que o libambo era instrumento de tortura para transportar os escravizados que viviam longe do litoral para as proximidades do mar; neles, eram ajuntados de 30 a 100 pessoas pretas.

Agravando essa situação, estavam as péssimas as condições de alimentação, aquelas de ordem climática, a quantidade insuficiente de água ingerida para caminhar mediante essas imposições desumanas. Ainda ocorria de o escravizado passar mal e adoecer; mesmo assim, naquela corrente de ferro, ele era impulsionado a permanecer caminhando até desfalecer entre os seus. Vale destacar que os libambos das mulheres eram diferentes: “O libambo das escravas é outro: vem em separado, e soltas as crianças, a que indistintamente se dá o nome de *crias*” (MENDES, 2004, p. 33, grifo do autor).

Uma das estratégias dos europeus para fomentar o tráfico era estimular o ofício dos lançados. Eles eram portugueses e viviam na África e até casavam-se por lá. Habitados ao continente africano, atuavam como chefes locais e eram muito respeitados. Desse modo, os lançados observavam os costumes dos nativos e comunicavam à Coroa Portuguesa possibilidades das investidas no tráfico negreiro. A ativista antirracista hooks (2020) refere-se aos lançados quando ressalta que os europeus observaram que as mulheres africanas trabalhavam no campo e em pequenas comunidades locais. Nas comunidades africanas, o serviço de campo era considerado uma “extensão do trabalho feminino de uma mulher” (hooks, 2020, p. 44), porém, os brancos, que não estavam habituados a ver mulheres trabalhando em serviços braçais, logo passaram a capturar mulheres pretas para exercerem o trabalho de campo junto aos homens escravizados.

³ Sertanejos ou funidores são homens pretos livres que viviam pelo tráfico e captura por escravizados.

O trajeto da rota da África até os países envolvidos no tráfico era um pesadelo para as mulheres.

O tormento era particularmente grande para as mulheres escravas, que ficavam separadas dos homens em porões mais próximos dos alojamentos da tripulação. Ali, elas estavam vulneráveis ao assédio e ao estupro por parte dos oficiais e marinheiros, sem ninguém que pudesse defendê-las. (GOMES, 2019, p. 288).

Seguindo a narrativa, a aproximação da terra brasileira fez com que o comandante parasse o navio para que os escravizados pudessem se alimentar, tomar banho e trocar suas roupas por outras limpas. Afinal, como eram considerados mercadorias à venda, teriam que chegar ao Brasil com uma boa aparência. Kehinde relata o momento em que estavam retornando ao navio.

Nós, as mulheres, continuamos sem as cordas e os homens voltaram a ser amarrados, e, na medida do possível, começaram a nos tratar melhor, talvez com medo de não chegarmos vivos ao estrangeiro. Onde seria o estrangeiro? Será que já tínhamos saído de África? Eu tinha estes pensamentos porque não fazia idéia de quantos dias estávamos ali, que deviam ser muitos. (GONÇALVES, 2009, p. 42).

O fato de os homens voltarem a ser amarrados demonstra o receio dos brancos em enfrentarem a revolta dos pretos e o uso da violência como forma de coagi-los.

Segundo Gilroy (2020), os navios possuíam um marco na história ocidental.

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais — um meio para conduzir a distensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. (GILROY, 2020, p. 60).

Gilroy afirma que os europeus tiveram consciência sobre o que estavam realizando, na intenção exclusiva de expandir o mercado capitalista através do tráfico negreiro. Conforme o autor, o navio simbolizava o início do que viria a ser o período da modernidade, pois

Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. (GILROY, 2020, p. 61).

A sobrevivência durante a travessia era um grande alívio diante do que os escravizados eram submetidos. A resistência física e psicológica os levaram a chamar o navio da rota África – Brasil de tumbeiros, ou seja, tumbas flutuantes. O banzo, caracterizado por ser uma forte depressão, era algo que ocorria com frequência entre os cativos.

O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como, por exemplo, a saudade dos seus, da sua pátria, o amor devido a alguém, a ingratidão e a aleivosia que outro lhe fizera, a cogitação profunda sobre a perda da liberdade, a meditação continuada na tirania com que os tratam, o mesmo mau trato, que suportam, e tudo aquilo, que pode melancolizar. (MENDES, 2004, p. 57).

Nesse mesmo sentido, a respeito dos maus-tratos e das desmotivações que levaram os escravizados a perderem a vontade pela vida durante a travessia pelo Oceano Atlântico, hooks (2020) salienta:

O espírito orgulhoso, arrogante e independente das pessoas africanas precisava ser quebrado, para que estivesse em conformidade com o conceito que o colonizador branco tinha de comportamento escravo apropriado. Eram cruciais, no preparo das pessoas africanas para o mercado de escravos, a destruição da dignidade humana, a eliminação de nomes e *status*, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana. (hooks, 2020, p. 40).

Sobre esse processo de desenraizamento, Gomes (2019) destaca que a identidade original dos cativos era eliminada, assim como memórias, línguas, devoções religiosas. Ele cita a “morte social”, conforme denominada pelo sociólogo jamaicano Orllando Patterson (GOMES, 2019, p. 311). O conceito faz referência a um ato original de violência, que reduz o escravizado à mercadoria e lhe tira toda a dignidade e reconhecimento como “pessoa” nas práticas sociais. Nesse sentido, o projeto desenvolvido ao longo do tráfico negreiro era também a morte literal e metafórica de muitos povos africanos. E isso é exemplificado em *Um defeito de cor*.

2 O COLORISMO A PARTIR DE UM *DEFEITO DE COR*

O contexto colonial trouxe para a sociedade brasileira interpretações equivocadas e preconceituosas a respeito de fatos relacionados às pessoas escravizadas advindas do continente africano e das pessoas negras nascidas no Brasil. Esses preconceitos, no tocante às particularidades culturais e sociais dos povos negros, foram estendidas aos descendentes daquela população vigente, assim como às gerações posteriores.

Cabe afirmar que o signo “negro” foi criado pela branquitude para distinguir os não brancos, visto que os negros africanos, em convívio com os seus semelhantes, em seus lares e etnias, não faziam distinção entre si.

É preciso entender, portanto, o signo “negro” como um conceito novo, criado pela branquitude e não como um conceito natural. Ou seja, os negro africanos, antes de serem colonizados e sequestrados, não se chamavam como “negros” ou reivindicavam para si a identidade “negra” como “naturalmente” deles. (NASCIMENTO, 2019, p. 11).

O fato é que, na situação relatada, não existia um motivo para reivindicar algo sobre o que era comum àqueles que pertenciam a determinadas comunidades ou sociedades.

Na obra *Um defeito de cor*, quando Kehinde chega à casa-grande, Esméria, a cozinheira, recepciona-a e diz para aprender a falar a língua portuguesa o mais rápido possível e não falar mais nada em iorubá, além de esquecer seus costumes e sua religião africana, pois, naquela terra chamada Brasil, não se podia falar da África. Além disso, os brancos enxergavam suas religiões como algo do diabo; por isso, a menina teria que aprender a rezar o Pai-Nosso e a Ave-Maria — Esméria salienta que ela mesma iria lhe ensinar.

O processo para o apagamento identitário acontece gradativamente quando a menina chega ao Brasil. Desse modo, cabe ressaltar que, durante o período colonial, a destruição de lares indígenas e dos próprios indígenas ocorreu a mando de autoridades europeias e resultou na disseminação e na substituição da língua dos nativos pela língua portuguesa. Assim, pode-se considerar este como um dos primeiros pontos de apagamento das civilizações originárias. E essa mesma lógica foi mantida com os povos africanos.

Gabriel Nascimento (2019) afirma que o apagamento da linguagem fez parte do projeto de disseminação dos ideais eurocêntricos do período da modernidade:

[...] a modernidade não apenas usou a ideia de linguagem no âmbito do projeto romântico, liberal, cristão e idealista das línguas nacionais europeias (como é o caso do português, francês, espanhol e italiano), como também lançou mão dela para criar uma definição para o mundo inteiro, passando a operar todos os conceitos a partir da Europa. (NASCIMENTO, 2019, p.11).

Na passagem referente à convivência de Kehinde com sinhazinha, há a demonstração de como Kehinde se percebia diferente das características físicas da outra; ela passa a se comparar e a se perceber como alguém sem beleza. A pequena escravizada desejava, em seu íntimo, ser como sinhazinha, ainda que fosse impossível. A negação de sua negritude começa a ser construída em sua mente.

Aos doze anos, Kehinde engravida de José Carlos, seu proprietário, e nasce Banjokô, um menino negro claro, de quem sinhá Ana Felipa se dispõe a cuidar por ter sido filho de seu então falecido marido. Kehinde se sente aliviada ao ver que seu filho seria um *mulatinho*, como diz: “A pele dele não tinha escurecido muito, e, com o cabelo aparado baixo e vestido à moda dos brancos, meu filho bem que passava por um mulato claro, igual a tantos que eram respeitados na cidade.” (GONÇALVES, 2019, p. 188).

As palavras da personagem-protagonista remetem à hierarquia racial naquela sociedade. Sobre esse aspecto, o colorismo tornou-se um evento que poderia solucionar alguns problemas sociais em relação ao que os pretos e os negros brasileiros passavam como mão de obra escravizada. Os homens negros claros tornavam-se advogados e ascendiam socialmente, isto é, a ascensão dessa parcela da população envolvia diretamente a economia, seja por meio de ocupação de cargos, de compras de escravizados — quando eram filhos de seus proprietários — ou pelo simples fato de terem se afastado das características originárias da negritude, como diz Devulsky: “A mestiçagem, de origem violenta, fez parte de um projeto colonial que pretendia diluir a negritude até o ponto em que desaparecesse.” (DEVULSKY, 2021, p. 17).

Uma espécie de competição entre pessoas negras de pele clara e de pele escura foi estimulada pelos proprietários de escravos e, posteriormente, mesmo após a abolição, com a persistência de certas vantagens vivenciadas por negros oriundos da mestiçagem, ela perseverou. Adentrando no seio das famílias, a introdução do colorismo no modo como negros se relacionam trouxe efeitos deletérios no campo político e afetivo de sujeitos racializados. (DEVULSKY, 2021, p. 19).

Para discutir o conceito e os efeitos do colorismo no Brasil, é necessário mencionar o processo de branqueamento que ocorreu no país. A política de branqueamento estava vinculada ao projeto de uma “unidade nacional”. A inserção de estrangeiros europeus trouxe como

desdobramento a consolidação do racismo estrutural, que perdura no Brasil até a contemporaneidade, levando à relativização de valores a respeito do que seria uma origem afrocêntrica e eurocêntrica e de quem estaria em cada posição.

Na verdade, quando se estuda o branqueamento, constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. [...] Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. (BENTO, 2014, p. 1-2).

Por um lado, existe a supremacia das concepções de origem eurocêntrica, que vivencia uma estabilidade de garantias e verdades que não são contestadas na sociedade brasileira; por outro lado, há uma outra perspectiva de vivências que não se enquadram nas categorias de privilégios de cor, de classe, de gênero, de padrões físicos, religiosos e culturais.

O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais. (BENTO, 2014, p. 1-2).

A política de branqueamento está associada a um plano nacional, pois, do mesmo modo que os europeus governaram o país com base nos preceitos do universalismo e da branquitude, eles trouxeram os seus semelhantes para difundirem seus costumes e continuarem a oprimir os não brancos, como cita Kehinde no trecho a seguir:

O Jacinto contou que a cidade estava crescendo bastante, principalmente depois que começaram a surgir muitas plantações de café nos arredores, onde moravam alguns estrangeiros. Mas eram estrangeiros diferentes, não apenas de Portugal ou de passagem, como nos outros lugares, mas muitos deles estavam ali para morar, junto com suas famílias, em terras doadas pelo governador da província. (GONÇALVES, 2009, p. 498).

A política de branqueamento tornou-se um embrião ético, político e estético do que viria a ser o processo de branqueamento no Brasil. A respeito da pretensão da implantação da modernidade como “novo mundo”, Almeida (2019, p. 99) afirma que: “a incorporação deste novo mundo depende do surgimento de novas identidades que se materializarão na língua, na religião, nas relações de parentesco, nos sentimentos, nos desejos e nos padrões estéticos”.

Desse modo, sob a perspectiva do uso da língua como ferramenta de fomento aos atos racistas e também em relação à imposição de idioma como um projeto colonial, Nascimento destaca:

Assim, não se pode afirmar a língua como um lugar em pacífico. A língua é um lugar de muitas dores para muitos de nós. A ideia de língua nacional passa a ser perigosa à medida que, ao contrário de apenas se contrastar com um projeto dominante maior, ela passa a ignorar centenas de línguas já existentes no seio de um território. (NASCIMENTO, 2019, p. 21).

Sobre a referência da língua como ferramenta de poder, o autor ainda complementa que

[a língua] está sempre submetida aos projetos de poder. Ela própria é um projeto de poder, incluindo suas desigualdades, que funda nas origens nacionais o conceito moderno de língua nacional. É a colonialidade que, ao se expandir pela via da Companhia de Jesus, trouxe consigo a língua como um bem imaterial de dominação no país, de maneira a tornar os indígenas cativos dóceis da terra e os negros, animais da terra. (NASCIMENTO, 2019, p. 21).

Assim, pode-se afirmar que, além de sofrerem a imposição da língua portuguesa os nativos e os africanos ainda foram obrigados a utilizá-la como forma de autoflagelo, no sentido de que eles próprios aprendiam a usá-la como prática social para distinguir os seus como inferiores e os brancos como superiores, de acordo com as concepções da branquitude.

Nesse sentido, ainda sob a perspectiva do uso da língua como ferramenta de poder, são elencados fragmentos da narrativa referentes aos contextos em que foram identificadas as seguintes condições sociorraciais: de superioridade em relação aos pretos; sem contexto racial específico; omissão do mulato em relação aos negros; conflito por motivos raciais; condição semelhante do mulato aos pretos. Vale observar que, para a realização desta análise, a palavra *mulato* e *mulata* foi utilizada para não destoar da originalidade e do contexto histórico da obra, por isso, essas nomenclaturas não foram substituídas por negro claro ou negra clara. Em vista disso, seguindo as palavras de Carmo; Vicentini (2010), este estudo considera, principalmente, a linguagem empregada na constituição do texto, tomando-a, sobretudo, como prática social.

Nesta primeira etapa, os fragmentos selecionados referem-se à palavra *mulato* e aos significados correspondentes. Foram identificadas 63 vezes ocorrências do vocábulo, contendo distintos contextos e colocações sociais. Esses trechos são apresentados considerando, conforme mencionado acima, as seguintes categorias:

- 1) superioridade em relação aos pretos;
- 2) sem contexto racial específico;

- 3) omissão do mulato em relação aos negros;
- 4) conflito por motivos raciais;
- 5) condição semelhante do mulato aos pretos.

Certo dia, o sinhô José Carlos apareceu na fundição acompanhado do novo capataz, o Cipriano, um *mulato* alto, forte e bem novo, que ele contratara na cidade (GONÇALVES, 2009, p. 98). (superioridade em relação aos pretos advinda do cargo de capataz) (1).

O Fatumbi, como homem de confiança do sinhô José Carlos, já que fazia o serviço de guarda-livros no escritório da capital, aparecia dois ou três dias por semana para confirmar a honestidade do caixeiro, que era um *mulato* forro contratado. (GONÇALVES, 2009, p. 107). (superioridade em relação aos pretos por ser forro e contratado e não escravizado) (1).

[...] sem as economias de anos de trabalho, sendo vendido para um *mulato* que estava fazendo fortuna com os pretos que comprava [...] (GONÇALVES, 2009, p.160). (superioridade em relação aos pretos porque comprava escravizados) (1).

Apesar de que, em São Salvador daquela época, muitos *mulatos* estavam conquistando posições respeitáveis, a maioria vencendo pelos estudos, sendo que a profissão preferida por eles era a de bacharel em leis, como fiquei sabendo logo que comecei a circular com mais liberdade. (GONÇALVES, 2009, p. 161-162). (superioridade em relação aos pretos pois eram respeitados e estudavam, ainda que fosse um caminho em andamento) (1).

Uma vez por semana também participava um *mulato* claro, bacharel em Direito, que ajudava nos assuntos mais complicados e dava andamento a processos de obtenção das cartas de alforria [...] (GONÇALVES, 2009, p. 168-169). (superioridade em relação aos pretos pois ele era bacharel) (1).

Pensei também que poderia arrumar emprego no comércio, já que sabia ler e escrever, o que era uma grande vantagem em relação aos outros pretos. Mas os comerciantes preferiam os *mulatos* aos pretos, achando que a mistura de sangue branco fazia deles pessoas mais capazes para os serviços que exigiam inteligência. (GONÇALVES, 2009, p. 171). (superioridade em relação aos pretos em consideração à ciência da época e ao acesso aos estudos) (1).

Achei que o Terreiro de Jesus seria um bom lugar, porque por lá passava um grande número de pessoas, não apenas os pretos, mas também os brancos e *mulatos* que trabalhavam nos escritórios e casas de comércio da região. (GONÇALVES, 2009, p. 175). (superioridade em relação aos pretos em relação aos cargos de trabalho) (1).

Meu primeiro freguês foi um tipo estranho, um *mulato* claro de meia-idade, de modos muito empinados, usando chapéu alto, bengala encastoada e casaco preto muito bem passado. (GONÇALVES, 2009, p. 175). (superioridade em relação aos pretos em relação ao acesso material) (1).

A pele dele não tinha escurecido muito, e, com o cabelo aparado baixo e vestido à moda dos brancos, meu filho bem que passava por um *mulato* claro, igual a tantos que eram respeitados na cidade. (GONÇALVES, 2009, p. 188). (superioridade em relação aos pretos — ela o compara com pessoas respeitadas na cidade que não são os pretos) (1).

As armas, as que usariam para invadir São Salvador, matar os brancos e escravizar os *mulatos*, chegariam somente na noite do dia 20 [...] (GONÇALVES, 2009, p. 199). (conflito racial) (4).

Nenhum dos policiais era inteiramente branco, a maioria era de pardos, *mulatos* e até mesmo pretos. (GONÇALVES, 2009, p. 199). (superioridade em relação aos pretos, já que eles perseguiram os escravizados) (1).

[...] tendo se interessado por todos os tipos de homens, pretos, *mulatos*, brancos, brasileiros, estrangeiros, de todas as profissões, pobres e ricos, e até mesmo por um índio. (GONÇALVES, 2009, p. 226). (sem contexto racial específico) (2).

[...] ela logo conseguiria para ele uma dispensa do defeito de cor, que não permitia que os pretos, pardos e *mulatos* exercessem qualquer cargo importante na religião, no governo ou na política. (GONÇALVES, 2009, p. 235). (superioridade em relação aos pretos, pois dispensa de cor era dada somente aos mulatos) (1).

Por sorte, ele tinha nascido *mulato* claro e inteligente, e usava de mil artimanhas para parecer mais claro ainda. (GONÇALVES, 2009, p. 236). (superioridade em relação aos pretos por usar a aparência para desqualificá-los) (1).

O andar do meio, que, na verdade, ficava na altura da rua, era ocupado pelo *mulato* Domingos [...] (GONÇALVES, 2009, p. 269). (sem contexto racial específico) (2).

Eles puseram fogo nos canaviais da ilha e mataram os brancos e *mulatos*, tomando o poder (GONÇALVES, 2009, p. 290). (conflito por motivo racial) (4).

Principalmente na cidade baixa, onde bandos de *mulatos* e pretos forros desfilavam pelas ruas incitando uma verdadeira guerra contra eles [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 291). (condição semelhante aos pretos) (5).

Nesses protestos, os pretos, crioulos e *mulatos* eram incentivados pelos comerciantes brasileiros, que achavam que os portugueses estavam prejudicando os negócios deles. (GONÇALVES, 2009, p. 291). (condição semelhante aos pretos) (5).

Mas os *mulatos* e pretos queriam que todos os portugueses fossem expulsos do país [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 291). (condição semelhante aos pretos) (5).

[...] já havia mais de oito mil pessoas reunidas em torno do forte, a maioria *mulatos* e pretos. (GONÇALVES, 2009, p. 291). (condição de semelhança) (5).

[...] o barbeiro vizinho da padaria, que tinha um filho *mulato*, brasileiro, ocupando cargo de média importância em um dos batalhões envolvidos. (GONÇALVES, 2009, p. 296). (superioridade em relação aos pretos pelo cargo que ocupa) (1).

Era até por isso que os batalhões formados por *mulatos*, principalmente, eram tão dados às rebeliões que reivindicavam melhores condições de vida. (GONÇALVES, 2009, p. 296). (reivindicação de melhorias, condição semelhante aos pretos) (5).

Havia tropas separadas para brancos, para *mulatos* e para pretos, geralmente crioulos libertos desprezados pelos outros soldados. (GONÇALVES, 2009, p. 297). (superioridade aos pretos devido ao desprezo de outras tropas) (1).

[...] Partido Republicano Federalista, que tinha a simpatia dos pretos e dos *mulatos* que queriam não só o fim do tráfico, mas também o da escravidão. (GONÇALVES, 2009, p. 302). (reivindicação de melhorias, condição semelhante aos pretos) (5).

Um senhor *mulato* e muito distinto que estava ao nosso lado [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 307). (sem contexto racial específico) (2).

Falando baixinho, o *mulato* comentou que a peçonhenta representava os portugueses vencidos pelas armas dos caboclos (GONÇALVES, 2009, p. 307). (condição semelhante aos pretos por falar baixinho a Kehinde) (5).

Eu tinha gostado dele, um *mulato* claro muito educado, bem-vestido e sempre sorridente [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 314). (superioridade em relação aos pretos pelo modo de agir e os bens materiais) (1).

Atrás dele estava um *mulato* carregador que equilibrava uma enorme mala sobre a cabeça. Seu pai sorriu para mim e mandou que o *mulato* deixasse a mala dentro de casa. (GONÇALVES, 2009, p. 327). (condição semelhante aos pretos) (5).

Dentro da igreja foi impossível, mas não estávamos interessados na missa, assistida pelos brancos e por alguns *mulatos* e pretos convertidos, todos muito elegantes. (GONÇALVES, 2009, p. 333). (condição semelhante aos pretos) (5).

Quase todos pretos ou *mulatos*, mas também havia alguns brancos. (GONÇALVES, 2009, p. 339). (sem contexto racial específico) (2).

À noite se apresentaram os ternos e os ranchos formados pelos brancos mais pobres e por alguns *mulatos*, que cantaram, dançaram [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 342). (sem contexto racial específico) (2).

[...] e perguntei a ele sobre os *mulatos*, os que tinham ajudado nas rebeliões dos militares e dos federalistas. Ele disse que era o povo que mais desprezava, pois renegava os pretos, e que, se dependesse só dele, Fatumbi, os *mulatos* seriam os mais castigados depois da rebelião vitoriosa, servindo de escravos para os pretos. Quando perguntei o que mais imaginava, ele não quis contar, muito menos o que estava sendo planejado direito, que ele disse não saber, mas que logo tudo seria esclarecido. Fiquei pensando sobre os *mulatos* e sobre o ódio sentido pelo Fatumbi, por eles se misturarem aos brancos na tentativa

de serem confundidos com eles. (GONÇALVES, 2009, p.346). (superioridade em relação aos pretos devido ao fato de unirem forças aos brancos) (1).

Mesmo os *mulatos* que ainda eram ou tinham sido escravos se achavam superiores aos escravos pretos ou crioulos, apesar de viverem em condições semelhantes. Muitos *mulatos* livres ou ingênuos [...] (GONÇALVES, 2009, p. 346). (superioridade em relação aos pretos) (1).

Os *mulatos* sem pais dispostos a assumi-los, ou filhos de padres, que eram muitos, tratavam de se fazer respeitadas adotando apelidos de famílias importantes de Portugal, Espanha e Inglaterra. (GONÇALVES, 2009, p. 346). (superioridade em relação aos pretos pela adoção de sobrenomes europeus) (1).

Na minha convivência com brancos e *mulatos*, vi que nem todos eram maus, que existiam os de bom coração e até mesmo os que eram contra a escravatura, mas não haveria como separar uns dos outros. (GONÇALVES, 2009, p. 350). (conflito por motivo racial) (4).

As peles eram postas para secar e depois serviam para fabricar mantas, capas de livros sagrados, quadros com inscrições de oração, tapetes de rezar e os amuletos muito procurados por todos na Bahia, muçurumins ou não, brancos, *mulatos*, pardos, pretos, cabras, caboclos e crioulos. (GONÇALVES, 2009, p. 353). (sem contexto racial específico) (2).

Domingos, *mulato* que morava com a família no andar de cima [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 361). (sem contexto racial específico) (2).

O *mulato* tentou argumentar dizendo que ia voltar para casa, e que fizessem quantas rebeliões quisessem, mas que não contassem com ele. (GONÇALVES, 2009, p. 361). (omissão do mulato em relação aos negros) (3).

O *mulato* disse que tinha entendido e faria o que estava sendo mandado, mas não era para mexermos com a família dele, e foi se sentar no parapeito da janela, pelo lado de fora da casa. (GONÇALVES, 2009, p. 361). (omissão do mulato em relação aos negros) (3).

Discutimos a noite inteira, e o Uzoma quase me convenceu quando disse que, àquela altura, todos já sabiam que a rebelião tinha o propósito de, mais adiante, matar os brancos e escravizar os *mulatos*, e que, portanto, um *mulato* não poderia estar bem- intencionado ao nos oferecer ajuda. (GONÇALVES, 2009, p. 371). (conflito por motivoracial) (4).

Contavam também com a grande influência do doutor Sabino, que, além de ser *mulato* e pobre, ajudava muito a população [...]. (GONÇALVES, 2009, p.393). (sem contexto racial específico) (2).

[...] única justificativa que ele conseguiu me dar foi que era brasileiro, além de *mulato* claro, que ainda tinha para embranquecê-lo o fato de ser médico. (GONÇALVES, 2009, p. 405). (superioridade em relação aos pretos) (1).

Branco que se orgulhavam disso porque viviam em uma cidade servida por pretos, crioulos e *mulatos*. (GONÇALVES, 2009, p. 421). (condição semelhante aos pretos) (5).

[...] pois se algum branco dissesse que tal preto ou *mulato* lhe pertencia, a afirmação era aceita sem necessidade de provas. (GONÇALVES, 2009, p. 439). (condição semelhante aos pretos) (5).

Atiçados por brancos ou *mulatos* que eram contra a escravidão, os pretos fugiam, e o Omissias me contou a história de um desses atiçadores de fuga, de quem não me lembro o nome. (GONÇALVES, 2009, p. 459). (condição semelhante aos pretos) (5).

Era um *mulato* muito conhecido pelos pretos de São Sebastião, o que era curioso, pois, na Bahia, pretos, pardos e *mulatos* não se davam bem. (GONÇALVES, 2009, p. 459). (conflito por motivo racial) (4).

O tal *mulato* tinha se formado médico na França, e muitas vezes eu quis ir atrás dele. (GONÇALVES, 2009, p. 459). (superioridade em relação aos pretos devido a oportunidade de estudos) (1).

[...] houve uma apresentação de músicos e, estes sim, para minha surpresa, eram todos pretos ou *mulatos*. (GONÇALVES, 2009, p. 469). (sem contexto racial específico) (2).

Somente três pretos faziam esse serviço, enquanto os brancos e *mulatos* apenas olhavam ou aproveitavam para dormir ou descansar. (GONÇALVES, 2009, p. 495). (superioridade em relação aos pretos) (1).

Quem me chamou a atenção para isso foi um mendigo *mulato* a quem dei esmola, nem sei por que, pois eu costumava dar esmolas somente para pretos. (GONÇALVES, 2009, p. 495). (condição de semelhança aos pretos) (5).

[...] assim como nós também chamávamos de lojas as casas alugadas só pelos pretos, ou *mulatos*, ou crioulos, escravos ou não. (GONÇALVES, 2009, p. 497). (condição de semelhança aos pretos) (5).

[...] de você ir estudar Direito em Coimbra, porque eles aceitavam *mulatos* e pretos, não faziam distinção de cor ou de crença. (GONÇALVES, 2009, p. 497). (condição de semelhança) (5).

[...] subi ao convés para ver o pôr do sol e fui abordada por um *mulato* escuro, que já tinha perguntado aos meus companheiros se a mercadoria embarcada como carga era deles. (GONÇALVES, 2009, p. 509). (sem contexto racial específico) (2).

[...] como era o caso do *mulato*, o John, que estava curioso para saber de quem era a carga [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 510). (sem contexto racial específico) (2).

Comerciantes portugueses, de escravos ou não, também eram considerados brasileiros, junto com suas mulheres africanas ou retornadas e seus filhos *mulatos*, legítimos ou não. (GONÇALVES, 2009, p. 536). (condição de semelhança) (5).

Uma das coisas que mais estranhei em Lagos foi que havia muitos missionários pretos ou *mulatos*, instruídos em Freetown, o que não acontecia entre os missionários ou padres franceses e brasileiros, todos brancos ou mulatos que se passavam por brancos. (GONÇALVES, 2009, p. 620). (condição de semelhança aos pretos) (5).

A tabela abaixo apresenta, resumidamente, as categorias e o número de incidências na narrativa.

Tabela 1 – Ocorrências da palavra mulato e contextos relacionados

Superioridade em relação aos pretos	Sem contexto racial específico	Omissão de ações ou informações em relação aos pretos	Conflito por motivo racial	Condição semelhante aos pretos
21 vezes	11 vezes	2 vezes	5 vezes	17 vezes

Fonte: A autora (2023)

Em relação à categoria de omissão, pode-se considerar que os mulatos não queriam participar diretamente de conflitos em que negros eram a maioria, com exceção de que fosse uma manifestação contra a política escravagista. As cinco menções em contextos de conflito demonstram como a implantação do racismo no Brasil foi projetada e arquitetada por mãos europeias e concedida aos seus descendentes.

As condições de melhorias em relação aos pretos eram decorrentes dos cargos de trabalho destinados somente aos brancos e aos mulatos — negros claros —, ao *status* de bens materiais, como vestimentas, acessórios, calçados, entre outras formas de manter a vaidade e a aparência. O nível de escolaridade também era um fator relevante, já que, de acordo com a narrativa, os mulatos tinham mais chances de ter acesso à educação formal. Kehinde afirma que queria trabalhar no comércio, mas, ainda que soubesse ler e escrever, o fato de ser negra lhe impedia de exercer a função, pois a concepção da sociedade branca era a de que somente os mulatos e as mulatas possuíam inteligência, em função de terem sangue branco nas veias. É válido considerar que os proprietários das escravizadas cediam ao filho a oportunidade de estudo e de uma educação próxima à dos brancos. Por isso, muitos pretos não conseguiam a ascensão devido a essa ideologia racista e de desvalorização.

Os benefícios concedidos aos filhos nascidos dessas relações, cujas repercussões foram transmitidas economicamente de geração em geração, dão uma causa material para uma concepção falseada de que esses negros claros “preservaram” ou “enriqueceram” porque seriam racialmente melhores, mais inteligentes ou mais competentes, em comparação aos demais negros sem sinais evidentes de mestiçagem. (DEVULSKY, 2021, p. 52).

As ideologias racistas vigentes na época eram encontradas nas correntes filosóficas e no campo científico. Elas ganhavam mais força em decorrência de um sistema judicial, político e econômico que colocava os pretos em locais de subalternidade e de obediência; aspectos de um projeto em execução que ainda permanece na sociedade brasileira. As condições de tratamento dadas aos mulatos semelhantes àquelas dadas aos pretos foram constatadas por 17 vezes, um número muito próximo à categoria em que os mulatos se manifestavam como superiores em relação aos pretos. Apesar disso, pode-se dizer que ainda houve o distanciamento social entre os pretos e os mulatos. De acordo com a perspectiva dos brancos, o mulato estava socialmente mais próximo dos pretos do que dos brancos. Porém, os ideais eurocêntricos induziam os pretos a se relacionarem com os brancos para que seus filhos pudessem ter a chance que eles próprios — os pretos — não tiveram. De acordo com esse segmento, Devulsky cita o colorismo e conclui que

[...] o desequilíbrio ainda visível entre negros claros e escuros inicia-se precocemente no período colonial, e suas consequências culturais ainda são fortemente sentidas. Muito longe de ser algo associável à meritocracia, a valorização da pele clara entre negros está ligada ao fato de que a mestiçagem sempre foi vista como um único modo de se “relacionar” com a negritude. (DEVULSKY, 2021, p. 53).

Desse modo, a relação com a negritude tornava-se negativa e, assim, ações racistas se estruturavam cada vez mais na sociedade brasileira, por meio, sobretudo, dos apagamentos de memórias ancestrais africanas e da destruição das possibilidades de constituição de famílias negras, pois as escravizadas eram estupradas por seus proprietários, e o ego masculino dos homens negros era ferido, uma vez que se sentiam impotentes diante dessas situações.

O racismo transcende o âmbito da ação individual, e, segundo, ao frisar a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais, não somente o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, algo possível quando há o controle direto ou indireto de determinados grupos sobre o aparato institucional. (ALMEIDA, 2019, p. 47).

Esses ideais de segregação entre os negros foram implantados durante a colonização e perduraram durante o século XX e meados do século XXI, na consciência e/ou inconsciência dos brasileiros. Assim, a busca pelo reconhecimento social se concretizava na tentativa de equiparar negros e brancos negro com um branco, como uma forma de “reduzir” os aspectos da negritude. Até então, os colonialistas tinham criado uma versão negativa, inferior e desqualificada, sobretudo quando se referiam às mulheres negras escuras, como diz Devulsky.

Em contrapartida a pele negra mais escura, especialmente para as mulheres, continua sendo relacionada à crueldade e à repulsa. O colorismo, portanto, é uma criação do branco, e não do negro, no que tange à sua instrumentalização para organizar os espaços públicos e disciplinar quem tem e quem não tem acesso ao capital cultural. (DEVULSKY, 2021, p. 53).

Com toda a estratégia segregacionista branca europeia, os brasileiros negros passaram a negar suas negritudes, seja por meio do colorismo, para amenizar os traços originais negros da próxima geração, seja para se afastar das referências afrocêntricas, que foram tão perseguidas e exploradas. De acordo com a narrativa, os mulatos passaram a adquirir o reconhecimento social pela modalidade de trabalho — não braçal —, pelos estudos — que os pais brancos financiavam — e/ou também por meio da vida conjugal, visto que a pele escura era tida como indigna de algo de valor.

Dessa maneira, a cognição e a estética acoplaram-se às cores dos negros de pele clara, dando-lhes a visibilidade de um lugar que não se encaixava nas humilhações experienciadas pelos pretos e nem nos privilégios que eram/são usufruídos exclusivamente pelos brancos. Logo, os modos de vida adquiridos pelos negros claros foram associados ao “espírito”, como mencionou Souza. “A partir dessa suposta “superioridade” cognitiva, acopla-se muito facilmente a superioridade oral e estética. Assim, esses povos supostamente do “espírito” são também percebidos como mais honestos e bonitos” (SOUZA, 2021, p. 120). Em contrapartida, o negro de pele escura era/é associado aos modos de vida da “carne”, além de serem convencidos de que os fracassos experienciados foram/são fruto de seu despreparo e não de um sistema que lhes tolheu/tolhe diariamente.

Essa ótica equivocada estendeu-se por décadas na mentalidade dos brasileiros, sendo ainda comprovada por intelectuais da época. O capital cultural instalou-se, mas se tornou algo temporário, visto que o negro claro não era/é o branco. Desse modo, as portas sociais, culturais e econômicas que se abriram aos brancos na sociedade brasileira não aceitaram — e continuam não aceitando — os negros claros dentro do mesmo privilégio. Munanga (2019) afirma que

No discurso dos filósofos do século XVIII, os interesses humanitários se misturam e se confundem com os cálculos políticos e econômicos. O elogio da mestiçagem, os direitos cada vez mais reconhecidos aos mestiços são devidos a essa posição intermediária entre brancos e escravizados negros; mas isso não elimina os equívocos. Se o mestiço é reconhecido como homem completo, é essencialmente porque ele tem o “precioso” sangue branco e porque pode ser utilizado para fins políticos. (MUNANGA, 2019 p. 31).

Contudo, apesar das pequenas aberturas ao mundo das pessoas brancas, a mestiçagem destacava apenas a beleza das mulheres negras claras, objetificando-as.

Dando continuidade às análises semânticas dos adjetivos de pigmentação dos personagens, foi verificada, também, a ocorrência da palavra *mulata* no decorrer da narrativa de Ana Maria Gonçalves. Considerando a raça e o gênero, foram constatadas nove menções à palavra *mulata*, que foram observadas dentro dos seguintes contextos:

- 1) superioridade em relação aos pretos;
- 2) sem contexto racial específico;
- 3) situação amorosa favorável;
- 4) situação amorosa transgressiva;
- 5) situação de semelhança aos pretos.

Seguem os fragmentos elencados:

Do lado de fora reinávamos nós, as pretas e as mulatas, alegrando as vistas de homens de todas as cores, mesmo dos que não admitiam isso publicamente. (GONÇALVES, 2009, p. 172). (situação semelhante aos pretos) (5).

A grande frequência era de crianças pretas, mas apareceram também algumas mulatas e brancas pobres, aquelas cujas mães não proibiam a mistura com os pretos, apesar de viverem em situações tão ou mais miseráveis que a nossa. (GONÇALVES, 2009, p. 205). (situação semelhante aos pretos) (5).

Em três meses, tivemos de contratar mais empregados, duas filhas da Clarice, mulatas darás chamadas Maria José e Maria Cássia, que passaram a atender no balcão em horários alternados, enquanto eu, quando podia, ajudava o Sebastião no caixa e no livro de contas. (GONÇALVES, 2009, p. 269). (situação superioridade em relação aos pretos, visto que, quando Kehinde tentou um emprego no comércio, o fato de ser negra lhe impediu de exercê-lo) (1).

O andar do meio, que, na verdade, ficava na altura da rua, era ocupado pelo mulato Domingos e pela Joaquina, mulata que vivia de portas adentro com ele, mais uma criança de colo que era filha só dela. (GONÇALVES, 2009, p. 269). (situação amorosa transgressiva, devido ao fato de não mencionar o pai da filha da personagem) (4).

[...] o que seria difícil, pois a ordem era acabar com qualquer pessoa que tentasse nos impedir de seguir adiante, fosse ela branca, preta, liberta, escrava, mulata, homem, mulher, velho ou criança. (GONÇALVES, 2009, p. 362). (situação semelhante aos pretos) (5).

Ele tinha acabado de contar que estava de casamento tratado com uma mulata de São Jorge dos Ilhéus, filha de um comerciante que revendia nossos charutos. (GONÇALVES, 2009, p. 386). (situação amorosa favorável) (3).

Ela, que era mulata clara, tinha tomado ares de brancos e vivia somente no meio deles, inclusive estava frequentando igrejas e levando o Hilário junto. (GONÇALVES, 2009, p. 436). (superioridade em relação aos pretos) (1).

O avô dele se casou com uma mulata e teve dois filhos, sendo que um desses, chamado Nicolas, era o pai desse Nicolas sobre quem estou contando. (GONÇALVES, 2009, p. 540). (situação amorosa favorável) (3).

Mal a pobre da Isabel começava a sentir saudades do marido, ele já tinha colocado outra mulher dentro de casa, uma mulata muito bonita, ex-escrava do Chachá Julião que o João comprou e libertou [...]. (GONÇALVES, 2009, p. 652). (situação amorosa transgressiva, visto que a mulher traída seria a vítima da situação) (4).

De acordo com os fragmentos, foram constatados os seguintes resultados:

Tabela 2 – Ocorrências do vocábulo mulata

Superioridades aos pretos	Sem contexto racial específico	Situação amorosa favorável	Situação amorosa transgressiva	Situação de semelhança aos pretos
2 vezes	nenhuma vez	2 vezes	2 vezes	3 vezes

Fonte: A autora (2023)

A palavra *mulata* foi referida nove vezes na narrativa, sendo duas vezes mencionada apontando, em seu contexto, a superioridade em relação aos pretos: uma delas é a passagem sobre a contratação realizada por Kehinde para a padaria enquanto era namorada de Alberto. Cabe ressaltar que Kehinde havia tentado se empregar no comércio, porém o serviço lhe fora negado devido ao fato de a população branca acreditar que os pretos e as pretas não teriam inteligência para atuar nesse ramo de trabalho. Com isso, contratavam os mulatos e as mulatas e diziam que o sangue branco colaborava com a inteligência dessas pessoas. Em vista disso, há um aspecto de superioridade em relação aos homens negros e às mulheres negras. Kehinde, como uma mulher negra escura, contrata duas mulatas para trabalharem no balcão, possivelmente, em razão de poucas pessoas negras serem alfabetizadas e terem contato com esse tipo de trabalho, visto que, para as pessoas pretas, a atribuição de trabalhos domésticos e braçais era o mais comum.

No segundo fragmento, o apontamento de superioridade em relação aos negros é constatado quando a narradora-protagonista cita a namorada de Hilário, que é “mulata clara”. Ela afirma que a mulher possuía um jeito de branca e frequentava, acompanhada do namorado, Hilário, um homem preto, lugares que eram voltados majoritariamente para pessoas brancas.

Nessa passagem, há um afastamento de Hilário dos amigos negros, devido ao seu distanciamento de lugares frequentados por seus semelhantes.

Em seguida, não há constatação da categoria sem contexto racial específico. Foram encontradas duas passagens referentes à situação amorosa favorável e duas relacionadas à situação amorosa transgressiva. As duas situações trazem a conjuntura social em que a mulher mulata foi inserida; o fato de possuir uma pigmentação mais amena a coloca em situações de alguns benefícios sociais, assim como acontece com os homens mencionados anteriormente. Contudo, a mulher negra de pele clara é colocada na mira dos olhares patriarcalistas.

A sexualidade lhe é projetada de uma forma a objetificá-la diante dos homens brancos e negros. Enquanto a mulher preta era associada aos trabalhos pesados junto aos homens na lavoura, a negra clara era majoritariamente a escolhida como amante de seus proprietários. Nesse segmento, um dos acontecimentos que marcam a narrativa é o recorte em que o sinhô José Carlos se envolve com Verenciana, uma escravizada da senzala-grande. Ana Felipa descobre e manda o capataz trazer Verenciana até ela, com mais três homens para carregá-la. Havia um boato de que a mulata estava esperando um filho de José Carlos. Então, a sinhá ordena que os homens segurem a escravizada; levanta a cabeça dela e pega uma faca, a qual insere abaixo de seu olho, como segue na passagem.

Enquanto o sangue espirrava longe, a sinhá dizia que olhos daquela cor, esverdeados, não combinavam com preto, e fazia a faca rasgar a carne até contornar por completo o olho, quando então enfiou os dedos por dentro do corte, agarrou a bola que formava o olho e puxou, deixando um buraco no lugar. (GONÇALVES, 2019, p.106).

Após finalizar o ato macabro, Ana Felipa diz a Verenciana que ela não poderia enxergar o rosto do filho. Nessa passagem, há a instalação da superioridade das mãos dos brancos sobre os corpos negros. O ato cometido pela sinhá demonstra a associação do corpo negro à animalização, ou seja, assim como os europeus não enxergavam humanidade nos animais, eles também não a enxergavam nos pretos e nas pretas escravizados(as). Por isso, os(as) pretos(as) eram trocados(as), vendidos(as), comercializados(as) e assassinados(as) sem que os responsáveis dessem alguma justificativa ou fossem punidos, seja pelo Estado ou pela Igreja.

A imagem de subalternidade da mulher preta e da sexualização da mulata instalou-se no inconsciente dos brasileiros durante o século XX. Essa ótica racista e segregacionista foi implantada pelos brancos colonialistas, e esse ideal ganhou forças sob os olhares dos intelectuais brasileiros. Gilberto Freyre (2000) trouxe uma visão de amistosidade racial brasileira, a qual

não existia no período retratado em sua obra. Ainda que o autor tenha abordado o reconhecimento das raças como uma cultura brasileira, suas perspectivas eram racistas ao tratar de “raças superiores” e “raças inferiores”. Freyre projetou uma visão culturalista sobre a questão racial no Brasil. Mesmo após a abolição da escravatura, a mentalidade dos intelectuais do século XX ainda caminhava com uma ótica das ciências antropológicas e filosóficas racistas e segregacionistas, como aquelas do século XIX. Quanto à visão de Freyre, Souza destaca que

A interpretação científica dominante, a qual sempre é, ao mesmo tempo, a opinião dos jornais e da nascente mídia e, portanto, da opinião pública como um todo, vai “racializar” a questão social no Brasil desde a abolição, implantando um paradigma de explicação e legitimação da realidade social que culpa o povo, negro e mestiço, e não a elite que o explora, pelo atraso e pela pobreza relativa do país. (SOUZA, 2021, p. 142).

Assim, Freyre revela pertencer à classe média brasileira, visto que ele havia estudado nos Estados Unidos, além de ter sido o responsável por trazer para o país o grande segmento de pensamento que viria a ser aplaudido e aclamado por todos os outros intelectuais da época. Nas palavras de Souza, “Gilberto Freyre foi o pensador brasileiro que criou não apenas a tradição culturalista brasileira hegemônica, mas o próprio mito nacional dominante” (SOUZA, 2021, p. 143). O autor complementa: “Freyre não tem a mesma preocupação em separar raça e cultura, que são percebidas, muitas vezes, como equivalentes. Tendo em mente a enorme influência do racismo científico no mundo intelectual brasileiro da época, isso não é de admirar” (SOUZA, 2021, p. 145). Além de não filiar a raça à cultura, Freyre reforça estereótipos da mulher preta e da mulher mulata.

Quando Freyre escreve que a mulata serve para fornicar, cristalizando uma concepção arraigada na nossa sociedade, é preciso admitir que o imaginário brasileiro ainda está estacionado nessa concepção de unidimensionalização do corpo feminino: aquela que o homem faz dela. (DEVULSKY, 2021, p. 139).

O autor traz, em sua obra, juntamente com os estereótipos raciais, uma visão simplista e sem complexidades acerca dos estupros e das explorações realizadas pelos brancos europeus às mulheres pretas, mulatas e indígenas: “O intercuro sexual de brancos dos melhores estoques — inclusive eclesiásticos, sem dúvida nenhuma, dos elementos mais seletos e eugênicos na formação brasileira — com escravas negras e mulatas foi formidável”. (FREYRE, 2000, p. 495).

Além dessa visão simplista, o autor não problematiza questões sociais que envolvem as pigmentações e etnias correspondentes aos papéis dos personagens em seu livro e nem na

sociedade vigente. Essa visão da história da formação do povo brasileiro tomou uma grande dimensão na sociedade, tanto que, até hoje, uma grande parcela da população brasileira não conhece a complexidade, os sacrifícios e as crueldades realizadas no período escravocrata. Essa visão simplista sobre o período da escravidão foi transferida para os livros escolares e, conseqüentemente, para as gerações posteriores.

Freyre constrói uma narrativa incluindo não apenas as raças como também os padres católicos que se envolviam com pretas e as mulatas e que, devido ao seu papel sacerdotal — ou não, já que também colaboravam para o projeto de escravização e segregação social e racial dos pretos(as) e indígenas — não assumiam seus filhos:

Acresce que a atividade patriarcal dos padres, embora exercida, muitas vezes, em condições morais desfavoráveis, trouxe à formação do Brasil a contribuição de um elemento social e eugenicamente superior. Homens das melhores famílias e da mais alta capacidade intelectual. Indivíduos educados e alimentados como nenhuma outra classe, em geral transmitiram aos descendentes brancos, e mesmo mestiços, essa sua superioridade ancestral e de vantagens sociais. Inclusive a da cultura intelectual e da riqueza. [...] É o que explica tanto filho de padre, cuja ascensão social, quando branco ou mestiço claro, em se feito com grande facilidade, abrindo-se para eles as profissões e carreiras mais nobres, ao mesmo tempo que os casamentos no seio das famílias mais exclusivas. (FREYRE, 2000, p. 499).

Diante do exposto, é notável como Freyre carrega as concepções do contexto social do século XIX, apresentadas na obra *Um defeito de cor*. Em trechos que os “mulatos” — negros claros — são considerados superiores aos pretos (as) devido à sua parte genética de sangue branco, eram-lhes atribuídas inteligência, estética e sociabilidade, sendo que seus pais brancos lhes financiavam estudos e hábitos semelhantes aos eurocêtricos. O autor reforça também a concepção de que as mulheres negras claras — as “mulatas” — eram sexualmente mais ativas e quentes, assim como as mulheres negras, como afirma explicitamente na seguinte passagem: “Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra” (FREYRE, 2000, p. 343). Mediante essa citação machista e racista, é válido afirmar que a aceitação e o consentimento, consciente ou inconsciente, desse ponto de vista acarretou milhares de estupros e abusos sexuais de mulheres negras.

2.1 O negro e a negritude

Antes de iniciar a análise da palavra “preto” e suas subjetividades de acordo com a narrativa, torna-se relevante trazer a perspectiva de Oracy Nogueira, em sua obra *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem* (2006).

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem. (NOGUEIRA, 2006, p. 292).

A citação de Nogueira mostra como a identificação de uma pessoa negra no Brasil foi afetada pelo histórico do processo de escravatura e pelas políticas de branqueamento. Ao afirmar que, na sociedade brasileira, há duas formas culturalmente condicionadas de manifestação do preconceito, o autor demonstra que essa realidade está diretamente ligada às concepções colonialistas. O preconceito de marca ou de origem é evidenciado, sobretudo, quando a pessoa preta, seja homem ou mulher, precisa criar formas de adaptação e determinados modos de agir ou de demonstrar suas vontades em locais públicos ou privados, por estar ciente de que, a todo tempo, está sendo observada e avaliada. Sob a perspectiva social e racial, quando há um rompimento de um paradigma protagonizado por uma pessoa negra, a incorporação de possibilidades do corpo negro é afastada de uma perspectiva do lugar de descrição, omissão, obediência e silenciamento. Essas expectativas projetadas sobre o corpo negro demonstram como a referência histórica de escravização ainda permanece latente aos olhos dos indivíduos não negros. Tal premissa vai ao encontro da concepção de Butler (2019) de que todo corpo é histórico.

De acordo com o levantamento realizado no contexto narrativo do livro *Um defeito de cor*, a palavra *preto* é mencionada 594 vezes. Seguindo as bases de análise, as significações contextuais são majoritariamente referentes a inferioridade, trabalhos braçais, subalternidades e fugas. Nesse sentido, as atribuições dadas aos negros de pele escura são direcionadas para alguma forma de subserviência, sendo distribuídas em serviços braçais, caseiros e domésticos. Esses aspectos são destacados por seus corpos fortes nas ruas, ainda que houvesse pretos desnutridos e abandonados nos mesmos locais. Em outras passagens, os pretos são associados a cargos de lideranças entre os seus semelhantes.

Pode-se dizer que a associação dos homens negros à fortaleza se contrapõe à realidade que vivenciavam, já que, muitas vezes, eram obrigados a se calarem diante dos homens brancos. Isso significa, afinal, que tal masculinidade era ferida ao verem as companheira sendo exploradas por homens brancos, ouquando eram açoitados, ou, ainda, ao verem os filhos sendo

levados para serem vendidos. Portanto, a fortaleza que lhes era atribuída pelos brancos era de grande valia somente para a força de trabalho, visto que essa “força”, quando aplicada para defender os seus semelhantes, era tachada de violência.

A sexualização incidida sobre as mulheres negras também recaía sobre os homens negros com a justificativa de animalização e exotismo. A partir da conversão da ótica dos brancos atribuída aos negros, sendo a força braçal útil à suposta violência, deu-se origem à hipersexualização. Fanon (1968) salienta, a esse respeito, que há uma relação direta entre a necessidade de conter a afetividade, dadas as limitações impostas pelo sistema colonial, e, por outro lado, a urgência de liberar as tensões vivenciadas, inclusive a nível muscular. E esse contexto de proibição e necessidade se desdobra em uma imagem hipersensualizada do corpo negro, repleta de instintos e desejos.

No mundo colonial, a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico. E o psiquismo retrai-se, oblitera-se, despeja-se em demonstrações musculares que levam os eruditos a dizer que o colonizado é um histérico. Essa afetividade em ereção, espreitada por guardiães invisíveis, mas que se comunicam sem transição com o núcleo da personalidade, vai comprazer-se com erotismo nas dissoluções motoras da crise. (FANON, 1968, p. 41).

A visão de Souza (2021) — já citada neste trabalho — a respeito dos valores advindos de pessoas voltadas para o “espírito” ou para a “carne”, como uma forma de moralismo, se enquadra nas vivências do povo escravizado, visto que a Igreja Católica era predominante e uma instituição de poder, mergulhada em preceitos sexistas e patriarcais. Os brancos, ao verem as atitudes dos povos negros, sem dogmas e dispendidos de ideias supostamente “pecaminosas”, atribuíam-lhes um olhar de discriminação e de julgamento.

As pessoas negras passaram a carregar as discriminações sobre sua pigmentação escura e sobre as referências de subalternização. Nesse sentido, seus valores de moralidade construídos pelos brancos tornam-se mais um atributo para a estrutura social que estabelecerá a hierarquia racial na sociedade brasileira. Sobre os preceitos da sexualização e da liberação de tensão, Fanon complementa:

Em outro plano, veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças mais ou menos extáticas. Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. O círculo da dança é um círculo permissivo. (FANON, 1968, p. 42).

De acordo com a perspectiva do movimento do corpo negro referente a essa liberação de energia acumulada, a dança torna-se uma forma de expressão e de transformação, incluindo aquelas realizadas em grupos específicos e em práticas religiosas. No candomblé, por exemplo, a dança é utilizada como ritual. No contexto da obra, essa referência cultural africana é reprimida, fato não muito distante da contemporaneidade, em que religiões de matriz africana são desrespeitadas, sofrem calúnias e preconceitos. Ou seja, o corpo negro é perseguido e alvo de julgamento aos olhos da cultura branca e seus achismos.

Como dito anteriormente, para Butler (2019), todo corpo carrega em si uma condição histórica. Sob essa ótica, a estudiosa afirma o corpo como incorporação de possibilidades.

Fazer, dramatizar e reproduzir parecem ser algumas das estruturas fundamentais da incorporação. Essa feitura dos gêneros não é simplesmente a forma exterior de agentes incorporados, sua superfície, a forma como estão abertos para a percepção dos outros. A incorporação movimenta claramente um conjunto de estratégias ou o que Sartre talvez chamasse de um estilo de ser, ou o que Foucault dizia ser uma “estilística da existência”. (BUTLER, 2019, p. 216).

A incorporação advinda de agentes exteriores acontece de acordo com o que é ofertado e sistematizado para o corpo negro, seja um homem negro ou uma mulher negra.

Retomando à questão da sexualização e da afetividade do povo negro, é válido dar ênfase ao fragmento em que José Carlos tenta estuprar Kehinde e Lourenço. Naquela situação, seu noivo interfere nessa tentativa. Porém, no dia seguinte, como vingança, a mando de José Carlos, Cipriano a levou para o quartinho e lhe mostrou o noivo sendo torturado enquanto José Carlos a estuprava ali mesmo, como segue na seguinte passagem.

O único movimento que ele [Lourenço] conseguia fazer era o do peito subindo e descendo no esforço da respiração, dificultada pelo pesado colar de ferro que tinha preso ao redor do pescoço, de onde saíam várias estacas pontudas de mais ou menos vinte polegadas de comprimento e que, mesmo com ele deitado, mantinha a cabeça e o tronco afastados do chão, em uma postura bastante desconfortável na qual ele era obrigado a ficar olhando para nós. (GONÇALVES, 2019, p. 171).

Na citação acima, há a constatação de como a masculinidade do homem negro retinto era reduzida ou até eliminada diante de grandes atos de torturas de que eram vítimas. Sobre a sexualidade do negro no período colonial, Devulsky afirma

Além disso, no que tange aos homens, a hipérbole sobre sua sexualidade atinge também um nível de violência extremo. Do mesmo modo que o controle da sexualidade da mulher negra vem pelo estupro, o recalque branco diante do homem negro sobrevém pela castração, haja vista que esse é um dos castigos mais comuns dado a quem insistia em ser “insolente”. (DEVULSKY, 2021, p. 106).

O contexto narrativo exemplifica como a supremacia branca era violenta, racista, machista e hipócrita, uma vez que essa sociedade praticava crueldades e ainda se escondia atrás de seus discursos religiosos. Se, por um lado, os homens negros eram emasculados pela política branca-europeia, por outro lado, naquela sociedade, as vivências levaram esses mesmos indivíduos a buscarem formas de resgatar suas masculinidades feridas. Essa experiência de se sentir reduzido por um padrão branco estendeu-se até o pós-abolição, uma vez que, para as pessoas pretas, eram reservados os subempregos, tanto para os homens quanto para as mulheres, algo que ainda ocorre na contemporaneidade.

A respeito da masculidade negra, hooks (2022) salienta

Homens africanos deslocados, mesmo aqueles vindos de comunidades onde os papéis sexuais moldavam a divisão do trabalho, onde o status do homem era diferente e, na maioria das vezes, mais elevado que os das mulheres, tinham de aprender a equiparar o seu status superior como homens ao direito de dominar as mulheres; tinham de aprender a masculidade patriarcal. Tinham de aprender que é aceitável usar a violência para estabelecer o poder patriarcal. (hooks, 2022, p. 45).

E a autora ainda complementa:

A política de gênero da escravidão e da dominação da supremacia branca sobre homens negros livres foi a escola na qual homens negros de diferentes tribos africanas, com variados idiomas e sistemas de valores, aprenderam sobre masculidade patriarcal no “novo mundo” (hooks, 2022, p. 45).

Diante de uma sociedade que não lhes oferecia os devidos direitos e não os reconhecia como possuidores de humanidade, os casamentos eram entre homens negros e mulheres negras — já que a união interracial não era usual em razão das mazelas sociais da escravidão. Nesse sentido, hooks (2020) reflete sobre os relacionamentos negros e as heranças da branquitude que corroboraram para a segregação do povo negro na sociedade.

Grande parte da tensão em casamentos e outros tipos de relacionamentos entre mulher e homem negros era consequência da pressão da mulher sobre o homem, para que ele assumisse o papel de arrimo de família, chefe de família. Com frequência, homens negros não subiam tanto na vida quanto mulheres negras gostariam. (hooks, 2020, p. 143-144).

Com isso, as mulheres negras se dedicavam aos trabalhos de baixa remuneração e sem seguridade social. É válido considerar que, quando há crianças na família, a disponibilidade da mulher negra torna-se ainda menor para ajudar no sustento da casa. A partir dessa ótica, pode-se afirmar que o período pós-abolição trouxe consequências significativas para a população negra e que a fragmentação da família negra ultrapassou o período escravocrata. Por um lado, o homem negro, influenciado pelas percepções patriarcais da branquitude, passa a cobrar a vaidade da aparência e a disposição da mulher negra. Por outro lado, a mulher negra passa a cobrar o fato de ele não ser o provedor da casa e se justifica na dificuldade de trabalhar fora e dentro de casa. Consequentemente, o homem elogia a aparência e as vestimentas da mulher branca enquanto a mulher preta é a empregada dela. Nessa perspectiva, o colorismo torna-se cada vez mais forte e, com ele, a negação da negritude.

Considerando que a narrativa refere-se ao século XIX, essas perspectivas de baixa valoração dos negros de pele escura ultrapassaram o século XX e ainda se fazem presentes no século XXI, embora atualmente haja mais manifestações sociais e denúncias dos diversos tipos de racismos. Contudo, ainda é constatado que o “racismo à brasileira” vai muito além de uma falsa cordialidade temporária com o povo negro. Nas palavras de Nascimento (2019), “uma vez que admitimos que o racismo está na estrutura das coisas, precisamos admitir que a língua é uma posição nessa estrutura” (NASCIMENTO, 2019, p. 19).

Nesse sentido, dando seguimento às análises do livro em pauta, foram constatadas 157 ocorrências da palavra *preta*, sendo elas referentes majoritariamente à subalternização, relacionadas a serviços domésticos, serviços em ruas relativos às escravas de ganho e à pobreza. Desse modo, pode-se considerar que a mulher negra de pele escura ainda carrega em sua pele os olhares de inferiorização e sujeição, os quais foram criados pelos brancos europeus no Brasil colonial. Por isso, em se tratando da mulher negra de pele escura na sociedade brasileira, torna-se indispensável mencionar a interseccionalidade, termo cunhado por Kimberlé Crenshaw.

Ao mapear as intersecções de raça e gênero, o conceito envolve pressupostos dominantes de que raça e gênero são categorias essencialmente separadas. Ao traçar as categorias para as suas intersecções, espero sugerir uma metodologia que acabe por interromper as tendências para ver a raça e o gênero como exclusivos ou separáveis. Enquanto as intersecções primárias que eu exploro aqui são entre raça e gênero, o conceito pode e deve ser expandido com base em questões como classe, orientação sexual, idade e cor. (CRENSHAW, 2017, não p.).

Nesse segmento da interseccionalidade, Akotirene complementa que

A interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas. (AKOTIRENE, 2019, p. 45).

A interseccionalidade atravessa os caminhos políticos construídos pela sociedade que coloca a mulher negra em um lugar de vulnerabilidade econômica, social e intelectual. A mulher negra de pele escura, para alcançar um lugar fora de seu *status quo*, vence a si mesma. Vence o seu próprio lugar de moradia e vivência cotidiana. Ela se vê tendo que provar suas habilidades para que não haja suspeitas de possíveis fraudes ou más interpretações acerca do que propõe. Ao contrário da mulher branca, que, em razão do reconhecimento social, das bases emocionais que possui e por não ser subestimada pela cor de sua pele, consegue gerar algum resultado a partir daquilo que planeja.

Desde o período escravocrata, a mulher negra recebe um tratamento diferente daquele dado às mulheres brancas, e essa perspectiva justificava um excesso de trabalho no seu dia a dia. Nesse contexto, a criação do termo “negra maluca” é representativo de uma visão racista e patriarcal, muitas vezes, utilizada como forma de deboche e descrédito. Como consequência, a mulher negra, quando se sente exausta pelas obrigações que lhe são impostas, e, de alguma maneira, reage, é vista como “maluca”, “descontrolada”. Afinal, disseram que ela era forte para que pudesse suportar as explorações que lhe eram atribuídas. Ainda hoje, essa ideia perpetua no imaginário dos brasileiros. Uma mulher branca “precisa de mais cuidados” e não se envolve em atividades e serviços que são destinados às mulheres negras. As condições nunca foram e continuam não sendo as mesmas para elas.

Enquanto a mulher branca pode perder seu tino e ser perdoada, enquanto a mulher branca pode defender com afinco uma ideia sem ser considerada desequilibrada, a mulher negra não tem a chance ser “perdoada” por perder momentaneamente algo que possuía. A mulher negra já nasce sob o signo de despossessão — da animalização de seus traços e seus trejeitos, da ausência da “ratio” imanente ao pensamento, constituidora do discurso. A mulher negra não pode “perder a razão” se esta nunca lhe foi dada. (DEVULSKY, 2021, p. 147).

Para chegar ao *status* que uma mulher branca ocupa, a mulher negra de pele escura precisa policiar a si mesma, devido à possibilidade de suas convicções serem distorcidas ou mal

interpretadas. De acordo com hooks (2020), isso ocorre em função de uma construção social que foi criada durante o período colonial. “Mulheres negras sempre foram consideradas ‘muito atrevidas’. Os homens brancos decidiram isso durante o período da escravidão” (hooks, 2020, p. 159). Ao longo do percurso para alcançar determinada posição social, elas enfrentam muitos desafios, sobretudo dúvidas e desconfiança em relação ao potencial que possuem para ocupar determinados espaços e funções. Essa realidade se desdobra em pouca representatividade.

Nesse contexto, os efeitos do colorismo são inegáveis. “A ideia de uma mulher delicada, cuja suposta fragilidade atenda aos anseios patriarcais de um lugar social do homem como provedor, promovendo a superioridade deste, lançou sobre a mulher negra um duplo flagelo: ser mulher e ser negra de pele escura” (DEVULSKY, 2021, p. 53). A reflexão proposta por Devulsky sugere que as convicções estabelecidas na era colonial perduram até a contemporaneidade na sociedade brasileira, pela ótica de que a gradação da tonalidade da cor da pele era associada ao distanciamento da negritude, ou seja, as oportunidades eram ofertadas aos negros claros.

O colorismo também marcou as oportunidades para mulheres negras de pele clara. Elas possuíam mais chances de se envolverem amorosamente e serem correspondidas, já que a mulher negra de pele escura representava a subalternidade e a omissão de si mesma, devido ao fardo de depender exclusivamente dos brancos para adquirir um emprego informal, o que era algo mais próximo de ser alcançado. Essas heranças advindas do colonialismo afetaram até os lares de mulheres negras.

A tristeza desse processo é que os homens negros passam a reproduzir os mesmos valores dos proprietários brancos, valorizando “negras claras em detrimento das suas homólogas mais escuras”. Essa introjeção do colorismo, que, para hooks, nada mais é do que uma “casta de cores, da supremacia branca”, torna-se o “golpe de mestre” dos supremacistas. Encorajando homens negros a rejeitar mulheres mais escuras, a supremacia branca chega até os lares negros, cujas crianças de pele mais escura “tendem a não ser valorizadas como as crianças negras claras”. Uma tragédia que ecoa nos dias de hoje. (DEVULSKY, 2021, p. 76).

O colorismo alcançou a percepção de filhas e filhos de pais negros escuros, já que a negritude era negada e tornou-se um fator de uma única referência: servidão e escravidão. Diante das circunstâncias advindas do seio familiar, sejam socioeconômicas ou culturais, as crianças, quando se reconheciam como negras retintas, recolhiam-se para não serem motivos de chacota entre os colegas de sala de aula, como cita Devulsky.

No Brasil, durante muito tempo a estratégia de sobrevivência apreendida nas ruas, nas escolas e nos becos, era a de “existir com discrição”. Seja para não chamar a atenção da polícia, ou simplesmente para não nos visibilizar como grupo, atraindo as associações racistas, as piadas e, obviamente, a exclusão. Geralmente, crianças mais claras buscavam se desassociar das mais escuras nos pátios das escolas para evitar a associação de grupo, que pode ter resultados trágicos de *bullying* para eles. (DEVULSKY, 2021, p. 77).

É válido considerar que a escola é o primeiro lugar em que a criança é inserida e, nesse ambiente, passa a conhecer a sociedade e também a si conhecer por meio do olhar do outro. A criança começa, então, a (re)conhecer as ações e as reações de seus pares em relação aos indivíduos de pele escura, estabelecendo uma associação direta com as pessoas do meio em que vive. Nesse contexto, ela vivencia situações de exclusão, preconceito, discriminações diversas. Assim sendo, para não ser alvo de chacotas e perseguições, ela se recolhe e percebe que outras crianças de pele escura também agem da mesma forma. O que acontece na maioria das escolas é exemplo da realidade nacional e torna ainda mais perceptível que pessoas de pele escura são pouco representadas em diversos setores e meios sociais na sociedade brasileira.

Crianças negras aprendem rapidamente a se dispersar, a não atrair os holofotes para si de modo isolado. Há toda uma arte aprendida na prática, e na carne, para evitar troças racistas criadas pela associação de grupo. Era na diluição de suas existências nos grupos que elas encontravam mais chances de ser tratadas dignamente se fossem discretas, sem mirar na liderança do grupo ou no lugar de mais destaque. (DEVULSKY, 2021, p. 77).

Desse modo, quando as crianças negras se percebem diferentes dos demais, logo afastam-se de situações em que elas podem estar em destaque. De acordo com Devulsky (2021), o primeiro ato racista que acontece com uma criança é traumático. “O momento do primeiro contato com o racismo na vida de um negro ou de uma negra é circunstancial, imprevisível e pode ocorrer mesmo antes que o sujeito racializado se dê conta da discriminação sofrida” (DEVULSKY, 2021, p. 31).

Retomando a narrativa do livro *Um defeito de cor*, quando Kehinde se olhou no espelho, desejou ser como a sinhazinha: “Eu era muito diferente do que imaginava, e durante alguns dias me achei feia, como a sinhá sempre dizia que todos os pretos eram, e evitei chegar perto da sinhazinha” (GONÇALVES, 2019, p. 85). Nesse sentido, ali se instala a negação da negritude e de si mesma, a respeito do sentido de uma criança descobrir-se ser negra. Na obra *Autobiografia de um ex-negro*, Johnson (2010) explicita essa experiência da seguinte forma:

A partir daquele instante, eu vi com outros olhos, meus pensamentos ganharam outra cor, minhas palavras eram ditadas e minhas ações limitadas por uma ideia dominante e onipresente que constantemente crescia em força e peso até eu me dar conta disso por meio de um fato importante e tangível. (JOHNSON, 2010, p. 21-22).

Descobrir-se negro ou negra na infância torna-se um descortinar para uma vida em que a pessoa passa a habitar e se adaptar. Uma vez que a criança não conhece discriminações ou distinções de raça, credo ou cultura, ao se perceber diferente dos demais, logo chega em casa e comunica aos pais ou responsáveis sobre a sensação de (in)definição de si e, ao mesmo tempo, de estar sendo rotulada. E, assim, ocorre a confirmação do que é ser um corpo negro na sociedade brasileira. Em sua reflexão, o autor dá continuidade ao sentimento do que é descobrir-se negro.

Tornei-me reservado, posso até dizer *desconfiado*. Tornei-me mais e mais temeroso de me expor a algum ataque aos meus sentimentos ou ao meu orgulho. Frequentemente, vi ou imaginei alguma ofensa onde, tenho certeza, não havia qualquer intenção nesse sentido. (JOHNSON, 2010, p. 23).

O descortinar da descoberta do mundo a partir do que é ser negro na sociedade traz aos olhos das crianças negras, no decorrer de suas vivências, a convicção de que a negritude é algo inferior, uma vez que a sociedade lhes impõe costumes e hábitos europeizados. Realiza-se, assim, o descrédito e o desaparecimento gradativo de distintas crenças, costumes e culturas que não estejam no âmbito eurocêntrico. Com o passar dos anos — e como consequência —, vem a busca por algo que possa tirar esse indivíduo desse sistema. Não raro, a solução encontrada é o envolvimento com uma pessoa de pele mais clara, que tende a ter mais reconhecimento social, algo que muitas pessoas negras de pele escuras não possuem. Pode-se, portanto, afirmar que a história do Brasil foi construída a partir dessa ótica racial e nela habita a ideologia do colorismo. O colorismo instalou-se nos lares das mulheres negras e passou para as gerações seguintes. E, ainda que indiretamente, por meio de todo o imaginário da população brasileira, instalou-se também nos lares das mulheres brancas.

Outro fator que chama a atenção em relação à experiência do racismo na vida de uma criança negra, sobretudo a de pele escura, é a religião. De acordo com Sidnei Nogueira (2020: “em 2018, por exemplo, das 506 denúncias, pelo menos 400 seriam referentes às perseguições contra as CTTro”⁴ (NOGUEIRA, 2020, p. 71). Em seguida, ele demonstra a relação de denúncias de intolerância religiosa direcionadas às outras religiões: evangélicos e protestantes

⁴ Comunidades Tradicionais de Terreiro.

sofrem 10% de perseguição, à religião católica quase não há perseguição, e as religiões de matriz africana sofrem 30% de perseguição. Levando em conta que parte dos adeptos à religião de matriz africana não assumem a sua fé, devido à marginalização e à estigmatização, pode-se elevar o número de denúncias para 80%. O estudo de Nogueira também menciona um dado interessante e que reforça a afirmativa anterior: uma pesquisa realizada em uma escola de um bairro que abriga Comunidades de Terreiro constatou que, naquela instituição, não havia crianças praticantes de religiões de matriz africana.

Nesse mesmo segmento, Nogueira (2006) exemplifica o *preconceito de marca* e cita uma situação que é colocada para as crianças brasileiras.

Assim, no Brasil, a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides; e tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia. Os traços negróides, especialmente numa pessoa por quem se tem amizade, simpatia ou deferência, causam pesar, do mesmo modo por que o causaria um “defeito” físico. Desde cedo se incute, no espírito da criança branca, a noção de que os característicos negróides enfeiam e tornam o seu portador indesejável para o casamento. Assim, é comum pessoas adultas brincarem com um menino branco, dizendo-lhe que, quando crescer, ele irá casar com uma mulher preta. Geralmente, insiste-se na brincadeira, até que a criança se irrite e proteste. (NOGUEIRA, 2006, p. 296).

A partir dessa afirmativa, é incontestável que os preconceitos encalcados nas crianças surgem com a interferência dos preconceitos dos adultos. A escola, mais uma vez, torna-se um dos primeiros locais de socialização que lhes mostra o que é experienciar o racismo e, conseqüentemente, o apagamento da negritude.. Com o tempo, essas crianças aproximam-se dos preceitos da branquitude, afastando-se ou mesmo negando qualquer possibilidade de retorno ao que é a negritude. A partir disso, as próximas gerações reproduzem o que lhes foi ensinado, e esse apagamento perdura por décadas e décadas.

Apesar disso, o colorismo instalado na sociedade brasileira não foi capaz de apagar todos os traços da cultura africana. Nesse sentido, Devulsky ressalta que

[...] o colorismo fracassa porque a mestiçagem não foi capaz de suavizar a africanidade ao ponto de apagá-la, o que permitiu que negros claros e escuros ainda possam se autoidentificar como pertencentes ao mesmo grupo racial. (DEVULSKY, 2021, p. 133).

Porém, a despeito de haver alguma resistência, a dominação simbólica foi um fator existente na história do Brasil, que ainda segue essa ideologia de relativizações de conhecimentos e instrumentos culturais.

Dominar simbolicamente significa, nesse sentido, e antes de tudo, convencer o oprimido de sua própria inferioridade. Para estar completo, esse processo exigia o “convencimento” da vítima da dominação de que ela própria era a única culpada pela própria pobreza e fraqueza relativa. Desse modo, a dominação se tornava perfeita e sem ruído, produzindo seus efeitos pelo encontro aparentemente “mágico” entre opressor e oprimido, tamanha a afinidade de perspectivas que se completam e se harmonizam mutuamente. (SOUZA, 2021, p. 168).

Na prática, a dominação simbólica abriu as portas para o racismo cultural, o que logo veio a dar as mãos à apropriação cultural.

2.2 Preceitos colonialistas: da cor da dominação simbólica à apropriação cultural

A manifestação cultural de um povo pode ser demonstrada de diversas maneiras. Em suas análises, xxx William destaca que, “em síntese, cultura pode ser compreendida sob vários ângulos: ideias, crenças, valores, normas, atitudes, padrões, abstrações, instituições, técnicas, etc. Tudo isso, inserido na cultura de um povo, possui significados e história” (WILLIAM, 2019, p. 27).

Na obra *Um defeito de cor*, a dominação simbólica ocorre gradativamente entre os nativos africanos. O personagem Abimbola, um artista que esculpia máscaras e imagens, exemplifica essa situação.

O Abimbola estava triste porque não respeitavam mais nada, e grandes artistas estavam sendo vendidos como escravos, como se fossem pessoas comuns. Eram poucos os reis e chefes de tribos que poupavam os artistas, como antigamente. Já tinha acontecido de um artista ser capturado e depois trocado por um exército inteiro, ou por seu peso em ouro, tamanha a importância e a consideração que ele merecia do seu rei. (GONÇALVES, 2019, p. 583).

As populações já não tinham a intenção de perpetuar o conhecimento de seus ancestrais para as próximas gerações, uma vez que a cultura eurocêntrica colocava em cheque as obras dos artistas locais. Essa perda também não era dimensionada pelos nativos. “O Abimbola sabia de quase tudo sobre aquela época e dizia que não valia mais a pena ser artista na África dos nossos tempos, pois ninguém sabia dar valor ao trabalho que ele tinha levado tanto tempo para aprender.” (GONÇALVES, 2009, p. 583).

Nesse sentido, em razão de aspectos socioculturais das bases históricas do colonialismo e do imperialismo, as etnias advindas do continente africano e as etnias dos povos indígenas do Brasil foram exterminadas pelas mãos colonialistas. As imposições e os castigos, tendo as

torturas e a morte como condenação, levaram ao apagamento de muitas diversidades étnicas e culturais. Contudo, o apagamento não se deu somente por esse viés; o silenciamento imposto aos povos sobreviventes, assim como aos seus ascendentes, também foi uma maneira de estabelecer a dominação simbólica. Para Silva (2010), esse processo “é um vazio da ideologia racista, esta mesma que impôs o silenciamento da expressão negra no passado por meio da violência, justificando-se pela necessidade da ordem e do progresso da nação” (SILVA, 2010, p. 58).

Silva também defende que há uma formação discursiva dominante, que, embora possa sofrer enfrentamentos, tende a manter forte poder de convencimento ainda no século XXI. Essa seria uma das razões de os povos indígenas, os quilombolas, os ribeirinhos e demais ascendentes de povos tradicionais se verem, cada vez mais, cercados pelos holofotes europeizados. Nesse cerco, o maior mandante da dominância e da predominância, tanto em relação aos espaços geográficos quanto em relação às regências das supremacias simbólicas, é o capitalismo.

No início da obra *Um defeito de cor*, quando Kehinde descreve a chegada dos europeus, há a constatação de uma relativização dos valores: questiona-se aquilo que os africanos possuíam em relação ao que os brancos ofertavam, visto que os povos nativos haviam sido convencidos da sua suposta superioridade de aparência física, de posses materiais e de conhecimento dos brancos:

Quando os brancos chegaram em terra, as pessoas que estavam por perto se ajoelharam e começaram a bater com a testa no chão, dando a entender que eles eram muito importantes. Alguns homens saíram correndo e gritando de dentro do forte, pretos que usavam roupas simples de brancos, e formaram duas fileiras, uma de frente para a outra, desde a porta do forte até o lugar onde as cadeiras foram colocadas. (GONÇALVES, 2009, p. 29).

A recepção dada aos brancos, o endeusamento, a convicção de que eles estavam fazendo o melhor para os povos africanos, a proposta modernista eurocêntrica de levar a modernidade às terras em que os povos eram “pagãos”, tudo isso resume a dominação simbólica como um grande discurso para desqualificar os conhecimentos epistemológicos desses povos. Nesse sentido, William (2019) afirma que “nas estruturas de opressão que caracterizaram o colonialismo, a apropriação cultural foi uma estratégia eficiente que continua sendo usada como instrumento de dominação”. (WILLIAM, 2019, p. 21).

Cabe mencionar que as apropriações culturais caminham com a ocupação de espaços geográficos, como ocorre na contemporaneidade brasileira com os ascendentes dos povos tradicionais, os indígenas, os quilombolas, os ribeirinhos, entre outros. Os empreendimentos

nas proximidades de suas terras acabam afetando-os diretamente, sobretudo em razão da contaminação de águas, do desmatamento e dos assoreamentos que atingem suas propriedades. Além disso, há a degradação de espaços para a ampliação da criação de gados dos grandes produtores rurais, que pressionam os povos tradicionais a cederem os espaços, gerando sérios conflitos.

O intuito de trazer o “desenvolvimento” à nação e/ou de dizer que uma única vertente da história possui legitimidade foi o ideal implantado pelas políticas colonialistas. A contemporaneidade ainda é um reflexo desses preceitos unilaterais. Nesse sentido, a apropriação cultural também é uma forma de afetar os povos não brancos e não originários de uma cultura dominante, uma vez que a população não branca aparece nos interiores do país, com diversas manifestações de vida que fogem às concepções europeizadas. Portanto, é possível afirmar que a apropriação cultural é proporcional à apropriação de espaços geográficos, já que novos espaços tornam-se territórios de exploração e de implantação de uma visão de nação única e dominadora. O capitalismo torna-se, dessa forma, o motor desse movimento.

Segundo a concepção de William (2019), a noção de cultura agrega um universo simbólico, no qual os bens, sejam materiais ou imateriais, ganham significados específicos e são utilizados para transmitir conhecimentos e aprendizados, garantindo a sobrevivência de grupos e culturas. Porém, as apropriações de espaços geográficos e culturais induzem as pessoas a aderirem àquilo que a grande maioria produz/consome/acredita. Nesse movimento, os conhecimentos tradicionais daquele espaço são perdidos pelo caminho, pressupondo a existência de uma única Verdade, que, afinal, não existe, uma vez que as verdades sobre cada pessoa são adquiridas através de experiências, vivências e conhecimentos obtidos, seja por meios orais ou escritos. Assim sendo, os outros olhares que não pertencem à ótica eurocêntrica são questionados e considerados desqualificados diante das convicções universais. Em *Um defeito de cor*, Abimbola, o artista africano, demonstra a tristeza em enxergar o vazio que havia tomado os olhos de seus semelhantes

Desde que as coisas tinham mudado, desde que tinha visto muitas barbaridades acontecerem, o Abimbola vivia sem reino e sem rei, sem casa e sem parada, andando pela África moldando as máscaras que vendia para qualquer pessoa na beira das estradas, como se fossem máscaras comuns. (GONÇALVES, 2009, p. 583).

Assim como houve a investida colonialista e imperialista através de invasões em espaços geográficos, causando mortes e guerras, as ações de apagamento de subjetividades da contemporaneidade ocorrem por meio de uma pressão econômica, de imagem (aparência), de

status e também através da comunicação dos meios midiáticos. Todos esses fatores agem como mecanismos de opressão. Contudo, é essencial que se reconheça que as culturas são híbridas, como diz Hall (2013), sem que o hibridismo cultural seja uma justificativa para os processos de apagamento.

A apropriação, a cooptação e a rearticulação seletivas de ideologias, culturais e instituições europeias, junto a um patrimônio africano — cito novamente Cornel West —, conduziram a inovações linguísticas na estilização retórica do corpo, a formas de ocupar um espaço social alheio, a expressões potencializadas, a estilos de cabelo, a posturas, gingados e maneiras de falar, bem como a meios de constituir e sustentar o companheirismo e a comunidade. (HALL, 2013, p. 381).

Kehinde menciona o processo de hibridismo — sincretismo — na passagem em que viajou para o Maranhão, em uma missão para se tornar *vodúnsi*, na Casa das Minas. “A noite Naê era a gaiacu, a mãe e dona da Casa, e abaixo dela havia os ogãs, e entre eles, os tocadores de tambor, que são muito importantes para o culto” (GONÇALVES, 2009, p. 417). Noite Naê a conduzia e a ensinava os passos para se tornar uma sacerdotisa *vodúnsi*. Kehinde percebia que os dias de culto coincidiam com os dias de alguns santos da igreja católica e, posteriormente, descobriu que noite Naê frequentava as missas nas igrejas dos brancos.

Não tive coragem de perguntar a ela o motivo disso, mas, algum tempo depois, soube que era por pedido dos próprios voduns, que às vezes eram devotos de um santo ou outro. Aliás, eram também os voduns que pediam a realização das festas em homenagem aos santos. Dizem que estas homenagens começaram por causa de uma rainha dos brancos que, quando acabava a Quaresma, mandava distribuir esmolas aos pobres, e talvez tenha ela própria virado vodum, não sei. (GONÇALVES, 2009, p. 417-418).

O hibridismo é um aspecto que a história da sociedade nega para si. Dessa maneira, surgem apontamentos para os “diferentes”, com justificativas desqualificadas, como se houvesse somente uma versão de fatos em toda a história da sociedade brasileira. Na contemporaneidade, pode-se constatar que as culturas que não são advindas dos berços de homens brancos são consideradas como algo de teor essencializante, por exemplo: música negra, cultura negra, comunidades negras, cultura indigenista.

Esse momento essencializa as diferenças em vários sentidos. Ele enxerga a diferença como “as tradições deles versus as nossas” — não de uma forma posicional, mas mutuamente excludente, autônoma e autossuficiente — e é, conseqüentemente, incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica. Um movimento para além

desse essencialismo não se constitui em estratégia crítica ou estética sem uma política cultural, sem uma marcação da diferença. Não é simplesmente a rearticulação e a reapropriação como fim em si mesmo. (HALL, 2013, p. 383).

No contexto da sociedade brasileira e também da narrativa aqui analisada, o apagamento cultural de povos tradicionais — os não-brancos — acontece de um modo quase naturalizado. Muitas vezes, os processos de apagamento cultural passam como imperceptíveis: por um lado, as pressões midiáticas e econômicas; por outro lado, as convicções de que a cultura negra — considerando as manifestações culturais que não se originam com os indivíduos da cultura branca — são “diferentes”. Tal visão de diferença leva ao desconhecimento de que a sociedade é constituída por diversas mesclas de conhecimentos, advindos e manifestados por diversos povos.

A discriminação realizada por um indivíduo adepto de uma cultura dominante contra uma cultura não dominante não pode ser justificada por haver o hibridismo na história da construção do Brasil, uma vez que reproduzimos comportamentos e crenças formados ao longo dos tempos, por gerações diversas que se misturaram, inclusive para sobreviverem. Na narrativa, como exemplo dessa situação, há a passagem em que Kehinde conversa com o padre Pedro da Anunciação. O sacerdote afirma que, na África, eles não acreditavam verdadeiramente em Deus. A protagonista discorda, pontuando o fato de seus conterrâneos, ainda que convertidos, recorrerem aos seus ancestrais, já que a manifestação de fé entre os seus sempre foi feita dessa forma.

Certo dia comentei isso com o padre Pedro da Anunciação, quando ele reclamou que em Uidá não havia cristãos verdadeiros, que ali os brasileiros iam à missa, queriam ser batizados e casados como mandava a religião, mas, no fundo, ninguém acreditava em nada. Ele não gostou nem um pouco do meu comentário sugerindo que todas as religiões eram irmãs, ou pelo menos primas, e disse que talvez sim, bem no início, quando as pessoas ainda não conheciam o verdadeiro Deus, mas que na nossa época já estava mais do que certo que a Igreja Católica era a única aprovada e comandada por Deus, o único e verdadeiro. (GONÇALVES, 2009, p. 582).

Nessa perspectiva, há dois caminhos para os herdeiros de nações tradicionais: ainda que tenham resistência em seus espaços de manifestação de fé em meio a um universo eurocêntrico, as luzes dos televisores e dos holofotes entram em seus lares e em seus espaços geográficos, mostrando-lhes que os adeptos aos costumes predominantes não passam por perseguições e preconceitos, assim como eles enfrentam diariamente.

Partindo da afirmativa de que as nossas culturas são o resultado da mistura de conhecimentos epistemológicos de outros povos, a essencialização citada por Hall (2013) não ocorrerá sob o viés de que exista “a tradição deles *versus* as nossas”. Embora essa premissa tenha se tornado tangível sob o viés sociológico, muitos costumes que não são originados da cultura branca tornaram-se alvo de discriminação e preconceito, por exemplo: as religiões de matriz africana, vestimentas que demonstram que a pessoa seja praticante de religião, os rituais indigenistas e suas indumentárias. A essencialização também chegou às obras literárias e deu continuidade a esses vieses essencialistas: os autores eram todos brancos, e a maioria dos leitores daquele período também. Silva afirma: "Assim, é no corpo do outro que tendemos a buscar a identidade imediata (empatia, desejo de aproximação, arrefecimento do medo ao primeiro contato etc). A imagem é o mais importante elemento de decodificação do outro" (SILVA, 2010, p. 23).

O preconceito racial e o gênero são fatores preponderantes para avaliação previa de alguém. Quando não dispomos de dados reais, advindos de fonte fidedigna, acerca da outra pessoa, ou quando esses dados são muito escassos, apelamos para o nosso arquivo de memória, onde estão guardados também os nossos preconceitos. (SILVA, 2010, p. 24).

A manifestação de como um indivíduo enxerga o outro é a forma na qual ele irá reproduzir os seus discursos, as convicções e suas projeções a respeito de algo ou alguém que esse indivíduo desconhece. Os olhares de preconceitos e de discriminação, mesmo não sendo explícitos, podem ser encobertos de teores racistas, manifestados através da “cordialidade brasileira”.

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genérico. No momento em que o significante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir. (HALL, 2013, p. 384).

No mesmo segmento, Silva (2010) afirma que o desconhecimento da história de lutas por direitos e das desapropriações que os povos perseguidos viveram, e ainda vivem, leva a reproduções de suas referências de vidas e de seus conhecimentos epistemológicos como algo mítico. Sobre esse panorama, o estudioso reflete sobre as concepções do Movimento Modernista Brasileiro que perpetuaram — e ainda perpetuam — na mentalidade da população brasileira.

Assim, o Modernismo aproveitou termos e noções do folclore para compor obras de arte, tanto na pintura quanto na literatura, passando ao largo das inúmeras situações de conflito vividas pelos agentes da manifestação cultural utilizada. Idealizaram as populações pobres por meio de um processo ideológico de infantilização, caracterizando-as como ingênuas e conformadas. (SILVA, 2010, p. 90).

Para Silva (2010), a folclorização caracteriza-se como algo que desperta a curiosidade sobre a condição social de alguém: a maneira como esse sujeito modo vive, onde e como vive. A folclorização não problematiza as condições históricas dessas pessoas e não questiona os seus conflitos sociais. Ao contrário, dispensa uma visão de raça e de classe; por isso, coloca os indivíduos em lugares de conformidade, dado o silêncio que lhes é imposto.

Folclorizam-se as manifestações de origem africana. O candomblé, sendo uma religião, passou e ainda passa por isso. Folclorizar é retirar o conteúdo vivencial que, por ser conteúdo humano, traz conflitos. É esvaziar a possível carga transformadora que determinada área da cultura possa ter. A ingenuidade acaba sendo produzida para operar o efeito de conformismo ante os desafios da vida. (SILVA, 2010, p. 90).

William (2019) também afirma a premissa a respeito do esvaziamento de significados e de criticidade ao tratar de povos que foram historicamente marginalizados.

A falta de comprometimento ético com a história de alguns grupos impede que se conheçam minimamente alguns traços culturais e de identidade que deveriam ser respeitados. Lembrando mais uma vez Abdias Nascimento, deixar de olhar para as coletividades, além de impossibilitar a convivência e o diálogo na diversidade, constrói uma noção de universalidade que acaba condenando grupos marginalizados a um extermínio disfarçado de integração. (WILLIAM, 2019, p. 37).

Dessa forma, a essencialização citada por Hall (2013), o processo de folclorização e a apropriação cultural são ferramentas que podem corroborar com o apagamento de subjetividades de povos que passaram por grandes perseguições históricas.

O termo apropriação cultural também é objeto de reflexão para William (2019). O autor teoriza sobre o conceito buscando o seu significado prático a partir do pensamento de Abdias Nascimento.

[...] Abdias Nascimento indica que apropriação está longe de ser uma questão banal, uma vez que também pode estar a serviço dos mecanismos de pressão e das políticas de morte. A apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos. (WILLIAM, 2019, p. 47).

Essa perspectiva confirma a correlação entre a dominação de espaços geográficos e apropriação cultural, anteriormente apontada. As políticas implementadas em territórios colonizados esvaziaram, de modo geral, as culturas nativas, diminuindo-as. Essa afirmativa carrega em si não só os valores e as tradições, mas, sobretudo, as pessoas. É nesse universo, também, em que se pressupõe a existência do mito da democracia racial: a premissa de que todos os brasileiros são iguais e que não há conflitos entre as diferenças, sejam por cor, religião, etnia ou crenças. Pode-se dizer que esse mito se sustenta até o momento em que os direitos devem ser compartilhados entre todos; até o momento em que não haja questionamentos a respeito dos herdeiros da colonização; até o momento em que os sistemas jurídico, midiático, social, da imagem (aparência), de crenças, de privilégios e as mazelas históricas e seus desdobramentos não são questionados.

Assim, a indústria chega aos povos marginalizados, e a iniciativa de “realizar uma aproximação com outras culturas” torna-se um grande apagador de memórias ancestrais. William (2019) também explicita essa relação da indústria e da apropriação.

Aliás, na seara da globalização, a industrialização, a indústria cultural ganhou força e foi, de certa maneira, apagando as diferenças culturais, criando produtos para responder às necessidades de uma sociedade de consumo. [...] o simples fato de conhecer a cultura do outro, ainda que de forma profunda, não nos converte em um integrante. (WILLIAM, 2019, p. 38-39).

A relação direta entre apropriação cultural, apagamento e globalização também perpassa as reflexões de Nogueira (2006). Ao problematizar as consequências das apropriações e das pressões dos mecanismos capitalistas sobre os povos ascendentes de sociedades tradicionais, o autor destaca a existência daquilo que denominou *preconceito de origem*, segundo o qual apenas a suposição de que um indivíduo descende de determinado grupo étnico é suficiente para que seja diminuído, menosprezado.

Ao mesmo tempo que é miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, a ideologia brasileira de relações inter-raciais ou interétnicas é assimilacionista, no que se refere aos traços culturais. Em geral, espera-se que o indivíduo de outra origem, que não a luso-brasileira, abandone, progressivamente, sua herança cultural, em proveito da “cultura nacional” — língua, religião, costumes. As expectativas assimilacionista e miscigenacionista manifestam-se, ambas, tanto em relação aos elementos de procedência africana e indígena como em relação aos imigrantes estrangeiros e sua descendência. (NOGUEIRA, 2006, p. 298).

Os debates sobre a apropriação cultural suscitam a necessidade de questionar a ideia de representativa utilizada pela indústria, pois, de uma maneira contraditória e perversa, o que estaria sendo representado, na verdade, está sofrendo um apagamento simbólico de sua identidade.

O corpo de um negro ou de um índio está impregnado de cultura e memória, traz as marcas de dor e sofrimento que a colonização impingiu. Essas peles não são fantasias. Portanto, apropriação cultural não é homenagem, é violência simbólica exercida de forma sutil ou explícita. Ninguém tem o direito de usar um cocar e pintar a cara enquanto apoia o genocídio indígena. (WILLIAM, 2019, p. 40).

Para que os processos de apagamento sejam mitigados, torna-se necessário que as indústrias permitam que as populações minorizadas ocupem espaço na cadeia produtiva, e não apenas sejam por elas representados. É necessário que as mídias não apenas denunciem os conflitos em terras indígenas, mas que abracem os conflitos enfrentados por eles.

A representatividade não é o único caminho para uma possível solução. É fundamental que as indústrias e os meios que atualmente fazem pressão sobre esses povos se coloquem como apoiadores e defensores das individualidades, independentemente das circunstâncias oferecidas pelo capitalismo, visto que os mecanismos de opressão agem justamente por essa causa.

2.3 Os deslocamentos geográficos de Kehinde como tentativa de reconstrução de si

Os deslocamentos geográficos fizeram parte da vida de Kehinde, desde a invasão de sua casa quando ainda era criança, em Savalu, como é relatado no início da narrativa. Esta seção aborda a noção de “geografia das emoções”, que embasa a reflexão sobre deslocamentos geográficos realizados pela personagem. Nesse sentido, Silva (2016) afirma que

Determinados contextos, processos históricos e práticas culturais vão modificar nossa relação com o espaço. Num olhar geográfico sobre a questão, nossas relações espaciais e sociais estão envolvidas por questões emocionais. Assim, podemos compreender as emoções enquanto fatos espaciais. Nesse sentido, a geografia das emoções defende a ideia de que as emoções são também fenômenos espaciais, avançando nas discussões propostas por outras áreas de conhecimento que apresentam o tema a partir de questões sociais, culturais, biológicas e psicológicas. (SILVA, 2016, p. 100).

Depois do assassinato de seu irmão e de sua mãe, em Savalu, Kehinde passou a viver com a avó, em Uidá. Após um curto tempo dessa mudança, a irmã Taiwo, a avó e Kehinde foram capturadas pelos europeus e trazidas ao Brasil. O processo de perdas na vida da

protagonista transformou-se em uma fonte de forças, para que ela se tornasse independente, persistente e sagaz, sob a perspectiva do deslocamento geográfico e da resistência adquirida.

O abuso realizado por José Carlos, a despeito de toda violência, lhe concedeu a vida de Banjokô, mas também lhe trouxe um grande impacto e uma enorme perturbação ao assistir à tortura e ao estupro de Lourenço, a ponto de a protagonista permanecer em transe durante dias, sem perceber se aquilo havia sido um sonho, um pesadelo ou um delírio criado por sua própria mente. A morte de José Carlos e, por consequência, a mudança de moradia para o solar, na cidade de Salvador, afetou tanto Kehinde quanto a sinhá, Ana Felipe, que não se desviou das questões emocionais quanto a um deslocamento geográfico, logo após a morte de seu marido. A esse respeito afirma Silva (2016) que, “[...] em tempos e lugares particulares, há momentos em que as vidas são explicitamente vivenciadas pela dor, pelo luto, pela raiva, pelo amor e assim por diante, em que o poder das relações emocionais não pode ser ignorado” (SILVA, 2016, p. 105).

Mas, afinal, o que é deslocamento? Em uma análise mais ampla, Almeida destaca que

[...] o termo remete ao senso comum em seu sentido de movimento, mudança e locomoção, na física, disciplina que se ocupa especificamente do conceito, o deslocamento que sofre um corpo dentro de uma trajetória determinada é uma grandeza vetorial, ou seja, é definida pela variação de posição desse corpo em um intervalo de tempo específico. (ALMEIDA, 2016, p. 49).

Quando Kehinde retornava à África, conheceu John. Ela havia passado por diversas perdas de pessoas queridas e também por traições. Todas essas experiências afetaram, inevitavelmente, a formação identitária de Kehinde, já que, como afirma Almeida (2016, p. 49), o conceito de deslocamento, além de se relacionar com a noção espaço-temporal, está inerentemente ligado à construção identitária do indivíduo. Por isso, cada perda vivenciada pela personagem-protagonista levou uma parcela de si, sobretudo as ausências de Banjokô e de Omotunde, Luiz. Por outro lado, as tentativas de encontrar alguém com quem pudesse estabelecer um relacionamento e que se tornasse uma referência de pai para seu filho — antes da morte de Banjokô — também a marcaram profundamente. Alberto e Francisco não foram só seus namorados, representaram também uma pitada de esperança de, talvez, estabelecer uma família. Diante desses fatos, a atitude de Alberto ao vender o seu filho também é uma traição que provocou um redirecionamento de seus planos e de sua ótica sobre a vida.

Nesse sentido, ao longo da narrativa, os redirecionamentos dos planos de Kehinde são demonstrados através de seus deslocamentos geográficos. O primeiro é a mudança de Savalu para Uidá: ela é capturada e escravizada. A mudança para Salvador representa uma nova

reconfiguração identitária, já que ela passa a viver com Alberto. Na capital baiana, Kehinde precisa, mais uma vez, se reestruturar, pois Alberto se casa com uma mulher branca para não perder o direito de viver no Brasil. E a vida pede novos planos e novas atitudes. E Kehinde se transforma.

Outro deslocamento está presente no momento em que a protagonista vai até o Rio de Janeiro em busca de seu filho. Ainda impactada pela longa viagem e pelo fato de Omotunde, Luiz, ter sido vendido pelo próprio pai, ela conhece Piripiri, que lhe dá apoio. Ela se percebe apegada, porém, como não possuía indícios da presença de Luiz, retorna a Salvador. Sem notícias do filho, Kehinde decide voltar a seu continente. Assim, o deslocamento geográfico manifesta-se, mais uma vez, como uma forma de mover os seus sentimentos em relação aos percalços trazidos pela vida.

O retorno à África, conforme dito, marcou o início do relacionamento com John. Dessa troca, nasceram seus filhos Maria Clara e João. Os costumes e hábitos adquiridos por Kehinde e a maneira como o casal decide criar os filhos em um espaço modificado por empreendimentos capitalistas interfere diretamente na formação identitária familiar. Nessa perspectiva, constata-se que as alterações no espaço geográfico e os deslocamentos e as aquisições culturais são mecanismos de agenciamento de identidades.

Os conteúdos simbólicos e as práticas culturais de contextos sociais específicos promovem, agenciam, permitem ou ponderam, dessa maneira, “determinadas emoções, ao mesmo tempo em que negam, restringem ou impõem interditos a outras, a partir das interações contínuas e constantes entre os sujeitos relacionais em trocas sociais determinadas” (KOURY, 2009, p. 9 *apud* SILVA, 2016, p. 103).

A última tentativa de realizar um deslocamento geográfico ocorre quando Kehinde descobre a existência de uma carta de José Manoel afirmando que Omotunde havia sido encontrado. Mesmo com as limitações trazidas pela idade, ela sobe ao convés com a esperança de tocar o seu filho, nem que fosse o seu último ato em vida.

Assim, a geografia das emoções pode despertar a importância da dimensão sensível existente em nossas práticas, experiências e vivências espaciais, percebendo os lugares não só como pano de fundo das relações sociais, mas fundamentais para compreender os sujeitos, possibilitando uma compreensão “mágica” do nosso ser no-mundo. (SILVA, 2016, p. 117).

O desfecho da narrativa deixa uma incógnita para o leitor e também um suspiro de alívio e esperança para a protagonista.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência de me inserir em curso de pós-graduação *stricto-sensu* trouxe-me uma visão mais ampla e amadurecida a respeito das minhas expectativas pessoais, sociais e profissionais, principalmente em função do tema abordado nesta pesquisa: *relações étnico-raciais* no contexto brasileiro. Posso dizer que o livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, foi um divisor de águas em minha vida.

A escolha desse livro não aconteceu de forma espontânea; ocorreu por meio da indicação de uma professora, Eliana da Conceição Tolentino, a quem sou muito grata. Durante minha trajetória no curso de graduação, tive resistência em pesquisar assuntos em torno do tema, pois eu não queria ter um contato com o que sempre me afligia e me coagia em diversos cenários sociais. Eu sentia que estudar essa temática iria despertar em mim lembranças de experiências que eu preferiria esquecer.

Então, participei do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI), grupo de estudos do Instituto Federal Sudeste de Minas – campus São João del-Rei, para adquirir mais conhecimento e costume com o assunto. Posso afirmar que houve um processo para que eu pudesse abstrair as informações sobre o tema e analisá-las com olhar crítico de pesquisadora. Quando li o livro *Um defeito de cor*, aconteceu o que eu mais temia: as memórias da minha infância e da minha adolescência foram despertadas, as falas dos meus avós, da minha mãe e das mulheres, que foram grandes resistências em minha família, foram revividas. Além disso, os questionamentos a respeito da história e da trajetória dos meus ancestrais foram aflorados. Porém, o que eu temia tornou-se a minha fortaleza.

No trajeto escolhido, as dificuldades que já circundam a realização de uma pesquisa tornaram-se ainda maiores no período pandêmico. Nesse ínterim, senti um misto de sentimentos e inseguranças. Percebi o quanto a vida pode ser ainda mais frágil para famílias de pessoas negras. Nesse sentido, destaco autoras que, através de seus trabalhos acadêmicos, contribuíram para a elaboração desta pesquisa: Carla Akotirene (2019), Maria Aparecida Silva Bento (2014), Angela Davis (2016), Alessandra Devulsky (2021), Nilma Lino Gomes (2017), Grada Kilomba (2019) e outras que abraçaram a causa da injustiça social em decorrência da cor da pele e, sobretudo, das mulheres negras retintas.

Elaborar uma dissertação tendo o livro *Um defeito de cor* como *corpus* de pesquisa é um desafio, pois a obra contém grande gama de informações sobre o período escravocrata brasileiro. Ali encontra-se a história da formação do Brasil, com diversos personagens históricos que estão nos livros escolares, mas há também personagens que esta mesma história

fez questão de apagar. Afinal, a história do Brasil havia sido contada e ilustrada por mãos de pessoas brancas e de hábitos culturais europeizados. Torna-se, portanto, fundamental dizer que é de extrema urgência fazer-se conhecer a versão contada pelo olhar do lado indígena e negro desta mesma história.

Do mesmo modo que o livro foi um grande “divisor de águas” em minha vida, outras pessoas negras podem se sentir mais pertencentes a si mesmas por meio desta leitura, já que há aqui a voz de uma mulher negra refletindo sobre os processos de silenciamento vividos pela população da qual faz parte. Antes de nós, pessoas negras, sobretudo as mulheres negras retintas, temos a possibilidade de nos definirmos e de nos pertencermos, somos definidas pelo olhar do outro, pelas expectativas do outro. Daí, a importância ímpar de estudar esta obra de Ana Maria Gonçalves.

O livro traz, em seu seio, o processo de uma história que constituiu o Brasil e, mesmo que a narrativa seja referente ao século XIX, ainda presenciamos muitos pensamentos e comportamentos que tiveram suas sementeiras durante o período colonial. A autora tece a narrativa de forma autorreflexiva, construindo uma ilustração dos fatos, devido a uma consistente pesquisa de conteúdos e personagens históricos.

Os mandos, as coerções e as torturas, sob o domínio da construção de um ideal de hierarquia racial, inseriram os homens e as mulheres negras em um cenário de crueldade e sofrimento. Contudo, não bastou que o colonialismo destruísse etnias, vidas humanas e sociedades ancestrais, pois, após o período escravagista, houve ainda o imperialismo. Nas palavras de hooks (2020, p. 181-182), “nenhum livro de história usado em escolas públicas nos informou sobre o imperialismo racial. Em vez disso, deram-nos uma noção romântica do ‘novo mundo’ [...]”. Essa visão romântica retirou das gerações seguintes a esses conflitos a autonomia crítica de se questionar sobre o que motivou tantas guerras em locais onde havia pessoas que partilhavam da mesma cor, da mesma condição social, da mesma língua (a não eurocêntrica).

Nesse sentido, o conceito de *outridade* criado por Fanon e utilizado por Kilomba (2019) instala-se em pessoas não brancas como um modo de afirmar que “nós somos e eles, não”, “nós temos e eles, não”. Essas afirmações colocam o homem negro e a mulher negra em situações de que nada e nenhum lugar lhes pertenceram ou pertencerão.

Por outro lado, a performatividade de Butler (2019) enquadra-se nas perspectivas de vida de Sinhazinha e Kehinde, sob a ótica patriarcalista. Pode-se dizer que a autora afirma a performatividade como possibilidades de experiências do corpo. Contudo, o contexto em que Sinhazinha se encontra é construído a partir de sua cor branca e pela condição financeira estável, visto que ela era filha de um proprietário de engenho, na Ilha de Itaparica. Por outro lado, o

patriarcalismo age de modo totalmente oposto em relação às mulheres negras: desde a concepção de Banjokô, Kehinde encontrava-se em constantes lutas diárias, de resistência e de sobrevivência, ainda que fossem algumas mais explícitas. Mesmo nos momentos mais tranquilos, como em um domingo à tarde, quando os patrões estavam na missa, estar viva e com sanidade mental era um ato de resistência.

A protagonista atravessa períodos em que a configuração patriarcal não lhe oferece proteção ou regalias. Ela não se insere nos contextos políticos como uma coadjuvante, ela participa e protagoniza validando sua voz e vez diante das injustiças vivenciadas. Desse modo, pode-se afirmar que o patriarcalismo que protegia a Sinhazinha era o mesmo que construía redes de políticas racistas, segregacionistas e moralistas para os povos não brancos. Tais teias patriarcais a sufocavam, porém ela não se permitia ser vencida. É válido considerar que nem todas as mulheres pretas tiveram as oportunidades e as facetas vivenciadas por Kehinde. Ao contrário, a maioria foi induzida a se calar, vencida e esquecida pelo sistema capitalista, patriarcal, branco, europeu.

Dessa maneira, ainda que durante o regime colonial houvesse diversos brancos pertencentes à elite e com autoridade para defender a causa negra, de fato, as concepções abolicionistas dissolveram-se após a promulgação da Lei Áurea. “Promulgada a Lei Áurea, realmente os abolicionistas encerraram sua preocupação com a população egressa do cativeiro”, já que “[a]meaçar a predominante concepção de hierarquia das raças seria uma ousadia não admissível”. (SILVA, 2010, p. 26-27).

Sob a perspectiva da sociedade do século XIX, as concepções que arquitetaram as redes patriarcalistas vão além da limitação e da exclusão das mulheres em ações sociais, políticas e institucionais, abarcando as hierarquias sociorraciais desde os primeiros meses de gestação, dos primeiros meses de vida e da infância das crianças. As crianças negras souberam, desde cedo, o significado de ser negro em uma sociedade na qual predominam as concepções capitalistas, patriarcais, brancas e eurocêntricas. Ainda hoje, as comparações de condições financeiras, de suporte emocional e familiar, de referência paterna, de condições de estudos e de aparência física faz com que se percebam como “diferentes” em meio à maioria, seja pela religião, pelos cabelos crespos, pela pele retinta ou até pelo formato do nariz, da testa ou dos lábios carnudos, em momentos de discriminações direcionadas a si ou a seu semelhante.

Por isso, é importante ressaltar as consequências de um sistema patriarcal e discriminatório para a sociedade. O patriarcalismo alcança dimensões que ficam marcadas por toda a vida em pessoas de pele negra retinta. Sobretudo, para as mulheres negras retintas que são percebidas como pessoas desacreditadas e com o destino de constantes lutas e sobrecargas,

no seio da constituição familiar, no ambiente laboral ou em relacionamentos afetivos. Embora, neste trabalho, não haja um capítulo específico sobre o patriarcalismo na obra *Um defeito de cor*, é possível afirmar que a narrativa é permeada pelas políticas patriarcais colonialistas, o que foi considerado na construção deste estudo. Cada ação de uma personagem feminina, naquela sociedade, foi afetada por concepções patriarcalistas. Todavia, a mulher negra é quem foi atingida com a mais profunda intensidade por esse regime. Um exemplo é a maternidade negra. Muitas mulheres foram violentadas pelos proprietários e se viram grávidas, gestando uma vida concebida pela força da opressão e da objetificação. No período colonial, a maternidade, para as mulheres negras, significou, em muitas situações, sofrimento e negação de si e também da criança como seres dotados de humanidade.

Quando Kehinde foi até a fundição onde ela e outras crianças trabalhariam, observou que havia algumas com a pele do braço toda esticada sobre o osso e parecia não existir carne por baixo da pele.

E também porque as vasilhas eram altas e as crianças mais baixas tinham que se equilibrar na ponta dos pés para conseguirem fazer o serviço, correndo o risco de se apoiar na caldeira, ela virar e o óleo fervente escorrer, levando junto a pele, a carne e até os ossos. A temperatura no baleeiro era muito quente, mesmo sendo um espaço aberto, e a chaminé também não conseguia puxar toda a fumaça, que ardia nos olhos e nos fazia tossir quase sem parar. (GONÇALVES, 2009, p. 84).

Ao conhecer o serviço na fundição, ela compreendeu o que acontecia, as crianças ajudavam a fazer o óleo de baleia. Para isso, manuseavam grandes caldeiras contendo o óleo que fervia e não era possível prever quando o líquido espirraria. Essa situação é apenas um exemplo das inúmeras crueldades impostas a pessoas negras na sociedade patriarcal, que evitava trazer males para a vida de uma pessoa branca. Nesse sentido, a forma como a maternidade negra foi/é tratada pela sociedade antecipa a maneira perversa como as crianças pretas seriam/são tratadas.

O enobrecimento da maternidade foi uma ideia que se tornou comum no século XIX. A mulher branca também se submetia ao sistema patriarcal, como exemplo, Ana Felipa em relação às traições de seu marido. Porém, a mulher preta, além de estar vulnerável ao estupro, não tinha, em geral, a possibilidade de viver a parentalidade com um semelhante, ou seja, um homem negro. Em outras palavras, a maternidade preta não era considerada digna de ser nomeada ou creditada. Nesse sentido, como Davis (2016) afirma, as mulheres escravizadas eram designadas como “reprodutoras”:

A exaltação ideológica da maternidade — tão popular no século XIX — não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram “reprodutoras” — animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. (DAVIS, 2016, p. 19).

A ótica do branco sobre a mulher preta era de máxima exploração e máximo lucro. Além de “reprodutoras”, elas deveriam atuar igualmente ou ainda melhor do que o homem diante da perspectiva do trabalho.

A maioria das meninas e das mulheres, assim como a maioria dos meninos e dos homens, trabalhava pesado na lavoura do amanhecer ao pôr do sol. No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens. (DAVIS, 2016, p.18).

Ou seja, a concepção de que as mulheres negras suportam mais sofrimento e opressões do que mulheres brancas vem do período colonial, no qual elas eram submetidas a diversas formas de exploração.

Esse panorama ressalta o fato de que, historicamente, a mulher negra, sobretudo a mulher negra retinta, viu-se impotente diante das condições estabelecidas pelo sistema capitalista, imbuído de concepções de valores estéticos e de poder aquisitivo. Portanto, diante dos fatores sociais, racistas e sexistas apresentados, cabe trazer os seguintes questionamentos: quem é a mulher negra retinta? Quais são as suas subjetividades e sua personalidade se forem retirados de sua imagem a *outridade*, como utilizada por Kilomba (2019), e o corpo histórico, citado por Butler (2019), com traços deixados pelo legado da escravidão? Como será questionar a visão prognóstica de que a mulher negra é forte e guerreira, porque ela ainda consegue dar conta de situações que os outros colocam em seus ombros? Como será indagar o estereótipo de mulher solitária, que não alcançou a “graça” de um casamento ou mesmo a ideia de uma mulher que sempre precisará de alguém para lhe ensinar algo, ainda que seja de sua prática diária dentro da área de sua formação? Se retirarmos esses aspectos atribuídos à mulher negra retinta, o que restará dela?

Essas questões nortearam as reflexões deste estudo. Não há respostas definitivas para essas indagações, mas há um apontamento inicial que sugere possíveis formulações: reflete-se pouco sobre a identidade da mulher negra retinta devido aos preconceitos que lhe são atribuídos. A mulher negra retinta é uma incógnita quando se desvia das retaliações sociais, supera os seus

percalços e se destaca na sociedade. Ela incomoda sem, ao menos, criar determinadas provocações. A imagem da mulher negra retinta carrega uma história, a história vivenciada por ela e a história que os olhos alheios lhe atribui. Por isso, ler Ana Maria Gonçalves, conhecer Kehinde, desbravar a história do Brasil, ressignificar os fatos e ter uma mirada estrábica para o que nos foi contado é uma maneira de dar voz a quem foi subalternizado.

Não à toa, *Um defeito de cor* revela a rede de apoio formada por mulheres. Nesse sentido, destaca-se a relação das personagens Jacinta, sua filha Geninha e Kehinde. Na narrativa, Jacinta ajuda Kehinde em seu retorno e readaptação à África. Geninha escreve os relatos de Kehinde, ampliando a voz de uma mulher negra e contando sua história — e, por expansão, a história do Brasil, a contrapelo, usando a primeira pessoa do discurso: um eu que se configura nós, já que a narrativa é endereçada a Omotunde, Luiz, o filho da protagonista. Omotunde e Kehinde são, verdadeiramente, Luiza Mahin e Luiz Gama, figuras históricas importantíssimas na luta por um Brasil livre e igualitário.

Assim, encerra-se *Um defeito de cor*. Assim, pausa-se esta reflexão, uma vez que a luta e a conscientização para a construção de um país humanamente digno para todos não podem ser finalizadas. Houve avanços, mas ainda vivemos em um Brasil estruturalmente racista, desigual, que pune e mata pela cor, que abusa e negligencia pela cor. Ainda há muita luta, pois, como lembra Kehinde:

A minha vida seguiu um caminho e fui me deixando levar para muito longe do que tinha imaginado. E isso foi bom para mim, que tinha conseguido coisas com as quais os pretos nem sonhavam, não porque sonhassem pequeno, mas porque não sabiam que tais sonhos eram possíveis. (GONÇALVES, 2019, p. 285).

Que os sonhos se tornem realidade! Que, neste país tão diverso, todos tenham o direito de sonhar!

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Deslocamentos. *In*: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços**: [conceitos críticos]. Vitória: Edufes, 2016. p. 48- 53. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/11612/1/digital_viagens-deslocamentos-espacos.pdf. Acesso em: 20 mai. 2023.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith. (org.) **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. RJ: Vozes, 2014. p. 1-30.

BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação de gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teórica feminista. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 205-223.

CARBONIERE, Divanize, FERREIRA, Laís Maíra. A representação da Diáspora em *Um defeito de cor*. **Revista Alere**, Tangará da Serra, ano 12, v. 20, n. 2, p. 127-151, dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/4493/3548>. Acesso em: 20 mai. 2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CRENSHAW, Kimberlé Willians. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas. Tradução de Carol Correia. **Revista Subjetiva**, [S.l.], 13 jun. 2017. Disponível em: <https://11nq.com/Z4Kt0>. Acesso em: 20 maio 2023.

DALCOM JÚNIOR, Marcelo Cruz Dalcom. **Nas entrelinhas de Um defeito de cor**. São Paulo: Dialética, 2020. *E-book*.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares.** Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. **Portal Geledés**, [S.l.], 13 mar. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Alguns-terminos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor.** 5. ed. Rio de Janeiro, Record, 2009.

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

GUIA NEGRO. **13 revoltas revolucionárias para o povo preto.** 2020. Disponível em: <https://guianegro.com.br/13-revoltas-revolucionarias-para-o-povo-preto>. Acesso em: 20 mai. 2023.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. **A gente é da hora: homens negros e masculinidade.** São Paulo: Elefante, 2022.

JESUS, Camila Moreira de. Branquidade x branquitude: uma análise conceitual do ser branco. *In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA*, 3, 2012, Cachoeira. **Anais...** Cachoeira: Universidade Federal do Recôncavo Baiano, 2012. Disponível em: <https://afrokut.com.br/wp-content/uploads/2021/11/Branquitude-x-branquidade-uma-analise-conceitual-do-ser-branco-.pdf>. Acesso: 20 mai. 2023.

JOHNSON, James Weldon. **Autobiografia de um ex-negro.** Tradução de Robertson Frizero. Porto Alegre: Inverso, 2010.

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

LORDE, Audre *et.al.* Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.) Pensamento feminista: conceitos fundamentais.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 212-230.

MENDES, Luís Antônio de Oliveira. **Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravidão entre a Costa d'África e o Brasil.** Salvador: P55, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo.** Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. **Tempo Social**, São Paulo, v. 19, n.1, p. 287-308, nov. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 20 mai. 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

NOVAES, Silvia Caiuby. **Jogo de espelhos**. São Paulo: EDUSP, 1993.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva Bento (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 59-90.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Rejane de Almeida. Aspectos dos romances históricos tradicional e pós-moderno. **Scientia FAER**, Olímpia, ano 1, v. 1, p. 74-81, 2009. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170802101808.pdf. Acesso em: 20 maio 2023.

RICOUER, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. São Paulo: Unicamp, 2007.

SCHUCMAN, Lia Vayner. A relação entre branquitude e privilégio. **Ciência Hoje**, [S.l.], out. 2020. Disponível em: <https://cienciahoje.org.br/artigo/a-relacao-entre-branquitude-e-privilegio/>. Acesso em: 20 mai. 2023.

SILVA, Luiz (Cutí). **Literatura Negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SILVA, Marcia Alves Soares da. Por uma geografia das emoções. **GEOgraphia**, [S.l.], ano 18, n. 38, p. 99-119, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/13775/8975>. Acesso em: 20 mai. 2023.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

VICENTINI, Sabrina Gabriela; CARMO, Cláudio Márcio do. Um estudo da representação sociosemiótica do negro na revista Raça Brasil. **Estudos Semióticos**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 65-77, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/49260/53342>. Acesso em: 20 mai. 2023.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.