

# PERSPECTIVAS SOBRE *UM DEFEITO DE COR*

*Perspectives on Um Defeito De Cor*

Ella Ferreira Bispo<sup>1</sup>

**RESUMO:** Considerando o romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2009), como parte de um sistema simbólico, este estudo visa promover um debate em torno de possíveis interpretações associadas à expressão apresentada no título da obra, ou seja, *defeito de cor*, em sua articulação com a ideia de *raça*. Para tanto, recorre-se ao proposto por Achille Mbembe (2019), Grada Kilomba (2019), Édouard Glissant (2021), Conceição Evaristo (2008), Frantz Fanon (2008), Alcione Corrêa Alves (2014), Lourenço Cardoso (2010), entre outras(os). Como ponto de partida às análises empreendidas, considera-se a percepção de um contexto cultural em que a pele clara, como característica fenotípica associada aos seres humanos classificados como caucasianos, estabelece-se como padrão normativo. Em outros termos, a discussão parte do princípio da branquitude como norma subjacente ao ideal [Ocidental] de ser humano. Na seção seguinte, aborda-se a disputa semântica configurada em torno do traço fenotípico pele negra. No bojo deste tópico, são também discutidos os significados atribuídos aos termos *Negro* e *raça*. Por fim, observa-se que, se o título do romance de Ana Maria Gonçalves (2009) faz alusão ao discurso do poder hegemônico que objetiva naturalizar as hierarquias sociais constituídas com base na ideia de *raça*, a imagem que ilustra a sua capa nos convoca a refletir sobre como o corpo – malgrado as marcas da ferida colonial – não se resume aos discursos, nem aos conceitos e sentidos que lhe são atribuídos. A análise realizada, centrada no título do romance *Um defeito de cor*, é um indicativo do potencial epistêmico das literaturas amefricanas quanto ao engendramento de reflexões antirracistas e de[s]coloniais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Razão Negra; racismo; branquitude; literaturas amefricanas; designer de capa.

**ABSTRACT:** Considering the novel *Um defeito de cor* [A Color Defect], by Ana Maria Gonçalves (2009), as part of a symbolic system, this study aims to promote a debate around possible meanings presented in the title of the work, namely *color defect*, in its articulation with the idea of race. To this end, we draw on the thought of Achille Mbembe (2019), Grada Kilomba (2019), Édouard Glissant (2021), Conceição Evaristo (2008), Frantz Fanon (2008), Alcione Corrêa Alves (2014), Lourenço Cardoso (2010), among others. As a starting point for the analyses undertaken, the perception of a cultural context in which white skin, as a phenotypic characteristic related to human beings classified as Caucasian, constitutes a normative

<sup>1</sup> Mestra em Letras pela Universidade Federal do Piauí – Brasil. Doutoranda em Letras na Universidade Federal do Piauí – Brasil. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6764-1297>. E-mail: [ellabispo@gmail.com](mailto:ellabispo@gmail.com).

standard, is considered. In other words, the discussion starts from the principle of whiteness as a norm underlying the [Western] ideal of being human. In the following section, the semantic dispute configured around the black skin phenotype is addressed. Within the scope of this topic, the signifiers *Black* and *race* are also addressed. Finally, it is observed that if the title of the novel by Ana Maria Gonçalves (2009) alludes to the discourse of hegemonic power that aims to naturalize social hierarchies constituted based on the idea of race, the image that illustrates its cover summons us to reflect on how the body – despite the marks of the colonial wound – is not limited to the discourses, nor to the concepts and meanings that are attributed to it. The analysis carried out, focused on the title of the novel *Um defeito de cor* [A Color Defect], is an indication of the epistemic potential of Amefrican literatures in engendering anti-racist and decolonial reflections.

**KEYWORDS:** Black Reason; racism; whiteness; amefrican<sup>2</sup> literatures; cover designer.

## 1 Introdução

### Do fogo que em mim arde

Sim, eu trago o fogo,  
o outro,  
não aquele que te apraz.  
Ele queima sim,  
é chama voraz  
que derrete o bivo do teu pincel  
incendiando até as cinzas  
o desejo-desenho que fazes de mim.

Sim, eu trago o fogo,  
o outro,  
aquele que me faz,  
e que molda a dura pena  
de minha escrita.  
É este o fogo,  
o meu, o que me arde  
e cunha a minha face  
na letra desenho  
do autorretrato meu.

Conceição Evaristo,  
*Poemas da recordação e outros movimentos* (2008).

---

<sup>2</sup> This term is a loose translation of the adjective derived from the concept and political category of *Amefricanidade* [Amefricanity], in alignment with the propositions of Lélia Gonzalez, a Brazilian intellectual.

A escritora brasileira Ana Maria Gonçalves, nascida em Ibiá, Minas Gerais, em 1970, largou a carreira de publicitária para se dedicar às belas letras. Como escritora residente, ministrou aulas em Tulane, Stanford e Middlebury. Em 2016, Ana Maria Gonçalves passou a assinar colunas no *The Intercept Brasil*, nas quais se manifestava criticamente sobre questões de raça, política e cultura. Lançado em 2006, o romance *Um defeito de cor*<sup>3</sup> está atualmente em sua 28ª edição<sup>4</sup>. Em 2007, recebeu o Prêmio Casa de las Américas, honraria literária outorgada anualmente pela organização cubana que empresta seu nome ao título do prêmio, na categoria Literatura Brasileira.

Daiana dos Santos Nascimento (2016), no artigo “História e Memória no romance *Um defeito de cor*”, assevera que a obra em questão nos oferece uma significativa metáfora do Brasil, argumentando que as construções simbólicas da narrativa vão além do estritamente literário, na medida em que entrecruzam significativos aspectos históricos e culturais que formam o nosso multifacetado cenário social. A narradora-protagonista, que configura uma versão da heroína

---

<sup>3</sup> Entre possíveis exemplos de fortuna crítica do romance em questão, remeto a(o) leitora(r) à dissertação *Processos de criouliização no romance Um defeito de cor*: as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana (Bispo, 2017) que foi o ponto de partida para elaboração do estudo ora apresentado. Destaco, ainda, a antologia de artigos *Ana Maria Gonçalves: cartografia crítica*, organizada pelas pesquisadoras Fernanda R. Miranda e Maria Aparecida Cruz de Oliveira (2020), que, por sua vez, reúne distintas abordagens de *Um defeito de cor*.

<sup>4</sup> Em outubro de 2022, uma edição especial do romance foi lançada para celebrar seus 16 anos, contendo reproduções de obras da artista visual Rosana Paulino. Essa edição inclui um texto de orelha escrito por Cidinha da Silva e a adição de um conto inédito intitulado "Ancestars". A edição especial de *Um defeito de cor* inspirou o processo de curadoria da exposição homônima, organizada em parceria entre Amanda Bonan, Marcelo Campos e a própria Ana Maria Gonçalves. A mostra, inaugurada no segundo semestre de 2022, apresenta em torno de 400 obras de arte, incluindo peças inéditas, e já passou pelo Museu de Arte do Rio (MAR), Museu Nacional da Cultura Afro-Brasileira (Muncab) em Salvador e Sesc Pinheiros em São Paulo. Concebida como uma jornada imersiva pelos dez capítulos do livro, a exposição explora a ancestralidade e a cosmogonia africana. Vale destacar, ainda, que no carnaval de 2024 o romance serviu de inspiração para o enredo da escola de samba Portela. A repercussão do desfile teve um impacto direto nas vendas da obra, levando *Um Defeito de Cor* a ocupar posição de destaque no *ranking* dos livros mais vendidos da principal empresa multinacional de varejo *online*.

mítica Luíza Mahin, dá contornos à narrativização de nossa nação a partir de uma perspectiva negra feminina. Através dos trânsitos e travessias de Kehinde/Luisa, o enredo do romance atravessa quase inteiramente o século XIX, fazendo emergir violências e traumas da diáspora africana e do regime escravista. Não obstante os horrores praticados em função das políticas coloniais europeias, a narrativa é marcada por práticas de resistência – inscritas tanto pela protagonista quanto por personagens secundárias(os) igualmente sentenciadas(os) à travessia forçada, à perda dos direitos sobre o próprio corpo e à perda do estatuto político –, abrindo caminhos para a construção de referenciais que ampliam os sentidos de nossa ideia de coletividade, para além da lógica dominante de racionalidade política operada por via da exclusão.

À vista disso, e considerando o romance *Um defeito de cor* (Gonçalves, 2009) como parte de um conjunto mais amplo de literaturas amefricanas e, enquanto integrante de um sistema simbólico, este estudo visa promover um debate em torno de possíveis acepções arroladas à expressão apresentada no título da obra, ou seja, *defeito de cor*, em sua articulação com a ideia de *raça*. Vale ressaltar que o qualitativo *amefricanas*, aglutinado ao termo literatura e empregado onde seria possível ler afro-americanas e termos correlatos<sup>5</sup>, “[...] promove um diálogo com o proposto por Lélia Gonzalez (2018) quanto à categoria político-cultural de amefricanidade, nos permitindo engendrar uma coletividade continental cuja abertura situa-se no Caribe” (Bispo; Carvalho; Alves, p. 349, 2022).

---

<sup>5</sup> Para outras abordagens da apropriação da categoria político-epistêmica de *Amefricanidade*, conforme Lélia González (2018), para compreender as poéticas de escritoras e obras literárias negras nas Américas, ver os artigos “Mar de circularidades: leituras da prosa de autoria feminina na perspectiva afro-atlântica” (Carvalho; Bispo; Alves, 2022) e “Colonialidade e gênero no romance *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*, de Maryse Condé” (Alves; Oliveira, 2022).

## 2 Do defeito de cor ou sobre a branquitude como norm

O título do romance, diga-se, *Um defeito de cor*, faz alusão a uma prática – coordenada pelas políticas coloniais europeias com a costumeira conivência da Igreja Católica – que fomentou a institucionalização do racismo no Brasil e, tal como exposto no seguinte excerto, nos países africanos colonizados por Portugal:

Eu me lembro de ouvir o John falando que em Freetown até mesmo escravos podiam ser missionários, e perguntei ao padre Clement por que isso não acontecia entre os católicos. Ele disse que realmente não era usual, que não conhecia pessoalmente nenhum missionário católico ou padre preto, mas que havia, como havia até um escravo que tinha se tornado santo por ordem de um papa também chamado Clemente, o São Benedito. Sobre São Benedito eu já sabia, mas fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil podiam ser considerados gente. Ou seja, eles tinham dúvida se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significava tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir dispensa do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que em África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos em maior número (Gonçalves, 2009, p. 892-893).

No excerto destacado do último capítulo de *Um defeito de cor*, temos a voz da protagonista Kehinde/Luísa que, após regressar à região da costa atlântica na África, em 1847, decide se aproximar da religião católica como estratégia para integrar-se à comunidade de retornados<sup>6</sup>. Entretanto, é possível perceber que a narradora não deixa de repreender a mentalidade dos religiosos europeus, assim como o etnocentrismo operado pela Igreja Católica.

<sup>6</sup> Conforme exposto por Milton Guran (2000), no artigo intitulado “Agudás – de africanos no Brasil a ‘brasileiros’ na África”, os antigos escravizados retornados à África se encontravam deslocados da estrutura social originária e, por conseguinte, a partir da experiência em comum adquirida no Brasil, (re)construíram uma identidade coletiva que lhes permitiu alcançar papéis de destaque na vida social e econômica da região costeira.

De acordo com Anderson J. M. de Oliveira (2011), a dispensa do “defeito de cor” é justificada por força do decreto assinado pelo governo português em 1671, precisamente no dia 16 de agosto, que instituía formalmente o impedimento de pessoas pretas e pardas ocuparem cargos públicos ou desempenharem funções oficiais. A compreensão do traço fenotípico pele de tom escuro enquanto “defeito” é prerrogativa para a estruturação do racismo e, por conseguinte, para a manutenção dos privilégios do grupo opressor. Na obra *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba assevera que o racismo se assenta em um nível estrutural, dado que

[...] pessoas *negras* e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de *racismo estrutural* (Kilomba, 2019, p. 77, grifos da autora).

Em linhas gerais, o racismo estrutural tem por finalidade assegurar os privilégios associados à branquidade. A prática da dispensa do “defeito de cor”, abordada na narrativa de Ana Maria Gonçalves (2009), evidencia a atuação de mecanismos históricos, institucionais, culturais e interpessoais que promovem a manutenção do processo sistemático de exclusão das pessoas pertencentes a grupos racializados dos espaços de poder e, conseqüentemente, de participação em instituições sociais.

Oliveira (2011) investigou o caso do padre José Maurício que, filho de pardos libertos e descendente direto de uma avó africana, conseguiu a ordenação sacerdotal após dar entrada na Câmara Eclesiástica do Bispado do Rio de Janeiro, em 10 de junho de 1791, com uma petição na qual solicitava “a dispensa da cor”. Entre os argumentos apresentados na petição, José Maurício destacava a boa educação recebida de seus pais, sua vocação manifestada ainda na infância para o estado sacerdotal, sua aplicação aos estudos, seu

comportamento temente a Deus e obediente às leis, além de afirmar-se “merecedor da graça por não estar incurso em qualquer irregularidade, a não ser a ‘do defeito da cor’” (Oliveira, 2011, p. 51, grifo do autor). Embora houvesse casos como o do padre José Maurício, Oliveira (2011) observa que, na sociedade colonial, a mobilidade social, via de regra, não estava acessível às(aos) sujeitas(os) racializadas(os). Tratando-se de uma sociedade extremamente hierarquizada e que ainda preservava formas de distinção apresentadas no Antigo Regime, a mobilidade social constituía um processo conservador. Haja vista que “ao selecionar aqueles que poderiam ascender e aqueles que não poderiam, estabelecia um processo de diferenciação e conflitos dentro do próprio segmento de setores subalternizados pelo sistema escravista” (Oliveira, 2011, p. 65).

Portanto, o traço fenotípico pele escura, discursivamente marcado como “defeito”, assume-se como critério explicativo das nítidas desigualdades sociais entre pessoas negras e brancas. Como bem afirma Rita Laura Segato, “*cor é signo* e seu único valor sociológico radica em sua capacidade de significar” (2005, p. 03, grifo da autora). Em outras palavras, o sentido atribuído à cor da pele negra é resultado de uma interpretação socialmente compartilhada, e não uma característica intrínseca da realidade.

A identidade racial branca, como bem destaca Lourenço Cardoso (2010), é tomada [discursivamente] como neutra, de modo que “a branquitude, sobretudo desde a prerrogativa de uma identidade racial não-marcada, se estabelece como lugar da classificação social” (Bispo; Alves, 2015, p. 92). Em

outros termos, sob a prerrogativa da neutralidade racial, a branquitude<sup>7</sup> se constitui como um padrão normativo *sui generis*<sup>8</sup>:

A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e racismo. Uma pesquisadora proeminente desse tema Ruth Frankenberg define: a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo [...]. Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único (Cardoso, 2010, p. 611, grifo do autor).

Destacando o último período da citação de Cardoso (2010), podemos pontuar que uma compreensão sobre a ‘pretensa ideia de invisibilidade’, na qual a branquitude se resguarda, assumiria efeitos semelhantes de sentido – considerando o mesmo contexto – se os termos fossem substituídos tanto por ‘pretensa ideia de neutralidade’ quanto por ‘pretensa ideia de universalidade’, pois tais instâncias representam um lugar de enunciação, a princípio, não marcado.

---

<sup>7</sup> Para avançar na discussão sobre branquitude, é relevante consultar a obra *O pacto da Branquitude*, de Cida Bento (2022). A autora aborda como a branquitude é assegurada mediante o estabelecimento de um pacto, atravessado por componentes narcisísticos, de cumplicidade não verbalizada entre pessoas brancas, garantindo assim seus privilégios. Nesse contexto, a racionalidade que opera sob um suposto sistema meritocrático favorece o acesso de homens brancos a posições de poder. Além disso, destaca-se a obra *O branco ante a rebeldia do desejo*, na qual Lourenço Cardoso (2020) discute os motivos pelos quais pesquisadores brancos pensam o Outro racializado e não a si mesmos. O autor aborda temas e problemas relacionados às relações raciais, com foco na figura do pesquisador branco.

<sup>8</sup> Neste sistema de classificação, conforme observa Catherine Walsh (2010), a ideia de ‘raça’ foi primeiramente associada aos ‘índios’. Um século mais tarde, com a expansão da escravização de africanos nas Américas, começou a associação entre cor e raça, visto que os dominadores europeus construíram suas identidades como ‘brancos’ em oposição aos dominados ‘negros’. “Es desde ahí que las otras identidades (‘índios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad” (Walsh, 2010, p. 99).



Marcelo Cruz Dalcom Júnior (2013) – que em sua pesquisa de dissertação se dedica ao estudo de *Um defeito de cor* à luz das teorias de Mikhail Bakhtin, problematizando os limites entre literatura e história – elenca alguns dos possíveis sentidos atribuídos à palavra ‘defeito’:

São Tomás de Aquino definiu defeito como pecado e criou as concepções dos pecados capitais, ou os defeitos dos seres humanos. Para a filosofia, ter defeito é não ter virtude. Já a estética o vê como incompletude. A antropologia, como ato etnocêntrico e a psicologia, como ato desequilibrado (Dalcom Júnior, 2013, p. 30).

Acrescentamos, ao que foi bem elencado por Dalcom Júnior, que o termo em questão é proveniente do latim *defectu-*, que significa ‘falta’. Conforme dicionarizado<sup>9</sup>, por defeito podemos compreender algo que está previamente definido ou cuja definição obedece a uma normatização e, ademais, o que se diz acerca de um valor ou número quantificado abaixo daquele que é tomado como referência. Ponderando as acepções expostas, inferimos que o defeito relacionado a uma cor específica é estipulado através do juízo de valor tomado com base em outra cor que, por sua vez, é difundida como padrão.

Considerando um contexto cultural no qual a pele clara, enquanto traço fenotípico relacionado aos seres humanos classificados como caucasianos, constitui-se como padrão normativo<sup>10</sup>, percebemos que a pele escura, via de regra, não ocupa uma posição valorativa equivalente. Os critérios concernentes à valoração dessa são elaborados considerando a falta, insuficiência ou ausência dos sentidos atribuídos à pele branca, que são validados como peso ou medida.

<sup>9</sup> Referenciado em *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/defeito>. Acesso em: 17 jun. 2022.

<sup>10</sup> Ver o artigo “Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele”, de José Jorge de Carvalho (2008). Disponível em: [http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose\\_jorge.htm](http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.htm). Acesso em: 20 mar. 2023.

Não por acaso, o S/sujeito com o traço fenotípico pele clara é reconhecido como integrante do Ocidente, um *locus* concebido como canalizador da civilização mundial, segundo a perspectiva hegemônica:

Sendo o rincão mais “civilizado” do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um “direito das gentes”. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, permitindo-lhe exercer seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão pertencente ao gênero humano e, enquanto tal, interessado por tudo o que é humano. Só ele codificou uma gama de costumes aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo (Mbembe, 2019, p. 29, grifos do autor).

A branquitude assegura, portanto, um *capital simbólico* (Bourdieu, 1989) gerado pela concepção do sujeito branco como detentor da verdadeira razão, dos princípios tidos como universais e da consciência humana. Ao mesmo tempo em que os valores considerados positivos estão relacionados às pessoas cuja identidade racial não está marcada, as pessoas racializadas estão [discursivamente] enclausuradas à associação estabelecida na ausência ou decadência desses valores.

### *3 Fogo nas semantizações racistas*

Na introdução da obra *Crítica da razão negra* (2019), Achille Mbembe alega que os significantes Negro e raça nunca foram estanques, dado que participam de um encadeamento incessante de eventos. Apesar do reconhecimento da plasticidade desses elementos, Mbembe levanta uma discussão ao longo dos capítulos 3 e 4 sobre como, para aquelas pessoas enredadas na dominação racial, o termo *Negro* marcava o assombramento “[...] de verem funcionar seus corpos e pensamentos operados a partir de fora e de se verem transformadas em espectadores de algo que, ao mesmo tempo, era e

não era a sua própria existência” (2019, p. 20-21). O que está em questão é a constatação de que as pessoas identificadas, de modo exógeno, como Negras são excluídas dos eventos comunicativos nos quais os significados que mobilizam as formas como são interpeladas e percebidas nas práticas sociais são gerados. Mbembe argumenta que o processo de identificação e subsequente exclusão do que seria compreendido hegemonicamente como Negro tem como epicentro a *razão negra* – erguida como uma força coercitiva externa que reduz ao defeito ou anormalidade aquilo que não se alinha com o ideal [Ocidental] de si mesmo.

Conforme Mbembe (2019), a *razão negra* é composta por variados estratos e estende-se, pelo menos, desde a Antiguidade. Trata-se de um processo instrumentalizado por um conjunto de discursos e narrativas provenientes de uma atividade primitiva de efabulação e construção de imagens – produzidas com o intuito de semantizar a segregação racial, fornecendo álibis aos dominadores. Assumindo os interesses do capitalismo mercantil, alavancado pela expansão ultramarina europeia, Mbembe explicita que a razão negra se configura, notadamente, com narrativas – produzidas por viajantes, exploradores, aventureiros, soldados, colonos e missionários – na Idade Moderna e ganha densidade com a elaboração de uma “ciência colonial” da qual o “africanismo” é decorrente. Além disso, é difundida pelas instituições e atualizada por meio de cânones e ideais de eruditismo, atravessando sujeitas(os), espaços e tempos históricos, de modo a transformar-se em senso comum ou em *habitus*. A razão negra, nesse sentido, engloba tanto uma vasta gama de discursos como práticas estabelecidas através de um trabalho contínuo de criação, narrativa, repetição e adaptação de fórmulas, textos e rituais. O objetivo desse processo era construir a figura do negro como um sujeito racializado e uma alteridade selvagem, suscetível à desmoralização e à exploração prática (Mbembe, 2019).

Em meio ao Brasil escravocrata do século XIX, Luiz Gonzaga Pinto da Gama<sup>11</sup> (1830-1882) – que havia vivido a experiência do cativo – é reconhecido por sua produção intelectual e seu compromisso profissional na luta pela abolição do escravismo. Ele se destacou por combater os ideais de branqueamento, confrontando a consagração da razão negra e sua imediata violência epistêmica:

Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal de nascença, o estigma de um crime. Mas nossos críticos se esquecem que essa cor é a origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam; que essa cor convencional da escravidão, tão semelhante à da terra, abriga, sob sua superfície escura, vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade (Gama, 2008 *apud* Figueiredo, 2010, p. 171-172).

Ao enfatizar que a concentração de riqueza do grupo hegemônico é decorrente do processo de inferiorização das pessoas com o fenótipo pele escura, os argumentos de Luiz Gama sustentam a compreensão de que o surgimento da ideia de raça está intimamente ligado ao surgimento do sistema capitalista. O acúmulo de riquezas através da exploração da mão de obra de africanas(os) escravizadas(os) e seus descendentes constituiu um dos processos fundamentais para a hegemonia desse sistema.

Karl Marx (2013), em *O Capital*, identifica o comércio transatlântico de pessoas africanas como um dos momentos fundamentais da acumulação primitiva. Marx argumenta que não foi apenas pela exploração de uma massa de trabalhadores livres e pelo avanço tecnológico que o capitalismo se

---

<sup>11</sup> Luiz Gama destacou-se como poeta, advogado e jornalista. Segundo Elio Ferreira de Souza (2016), uma vez liberto do cativo ilegal, Luiz Gama torna-se precursor do abolicionismo no Brasil. Ele é reconhecido também como “um dos precursores da literatura afro-brasileira ao publicar o livro de poemas *Primeiras trovas burlescas de Getulino* (1859/1861), notabilizando-se pelo seu engajamento na campanha abolicionista, pela libertação de aproximadamente mil escravos, no Tribunal do Júri, e pela autoria dos versos de sátiras contundentes dirigidas aos escravagistas, racistas, ‘mulatos’ que não se assumiam como negros ou negavam sua ancestralidade africana, e ainda contra o governo monarquista brasileiro [...]” (Souza, 2016, p. 09, grifo do autor).

desenvolveu no Ocidente. Foi também através da *conquista* – pela subjugação, racialização, assassinato para roubo, em suma, pela violência bruta – que desempenhou o papel principal na pré-história do capital. Por outro lado, Mbembe (2019) afirma que o capital de modo algum suplantou a fase de acumulação primitiva, pois continua a recorrer a *subsídios raciais* para sua manutenção, apesar de as perspectivas de um *devir-negro do mundo* serem cada vez mais evidentes.

A denúncia de Luiz Gama confronta os sentidos provenientes do imaginário cristão, cuidadosamente cultivados a partir do século XV durante a expansão ultramarina europeia. Esses sentidos são tributários da interpretação de que a escravização de pessoas com o traço fenotípico pele escura seria um resultado da punição exemplar ao crime cometido por Cam (Gênesis 9: 20-27), filho mais novo de Noé. A remitologização<sup>12</sup> da maldição de Cam ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII foi utilizada, conforme indicado por Alfredo Bosi (1992), como uma justificativa adotada pela teologia católica ou protestante diante da ampliação da utilização da mão de obra de pessoas africanas escravizadas nas economias coloniais. Nessa linha, Mbembe (2019) argumenta que o processo de semiotização da segregação racial provém simultaneamente de esferas da fé, da doutrina e do direito.

A narrativa mítica mencionada descreve o episódio em que Noé, após ter bebido vinho e ficado embriagado, foi visto nu por seu filho Cam. Em vez de cobrir a nudez do pai, Cam teria ido contar aos irmãos, e estes, respeitando a dignidade do patriarca bíblico, cobriram sua nudez sem vê-la. Quando Noé soube o que tinha acontecido, amaldiçoou Canaã, filho de Cam, a servir seus irmãos. A abjeção do sentimento de vulnerabilidade em relação ao próprio corpo é recalcada através da maldição rogada aos descendentes do seu filho

---

<sup>12</sup> Dado que no texto bíblico não há qualquer menção concreta à estirpe de Cam sendo associada à escravidão.

considerado insolente. Noé, ao amaldiçoar Canaã, busca reafirmar sua autoridade e masculinidade, relegando os descendentes de Cam a uma posição de subordinação e servidão. Ou seja, Noé restabelece sua masculinidade [branca] hegemônica ao passo que engendra uma cadeia hierárquica na qual o outro [racializado] é relegado ao lugar da passividade, assumindo a posição de corpo inerte diante do seu olhar de autoridade. No entanto, Noé é aprisionado pela neurose de preservar sua superioridade em relação ao outro. Como Frantz Fanon destaca de maneira perspicaz: “o preto escravo de sua inferioridade, o branco escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica” (2008, p. 66). Tal leitura desse episódio ilustra como a construção social da raça e da hierarquia é permeada por neuroses, tanto para aquelas(es) que se consideram superiores quanto para as(os) que são subjugadas(os).

Com base no exposto por Luiz Gama, percebemos que a cor convencional da escravidão é semelhante àquela da matéria que, conforme a narrativa mítica cristã, deu vida aos homens: “O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da *terra*, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida, e o homem se tornou um ser vivente” (*Gênesis 2:7*, grifo nosso). Disso se infere que Luiz Gama expõe o violento legado do imaginário cristão europeu, pois os valores morais e éticos que presumivelmente deveriam decorrer das apropriações do texto bíblico cederam lugar aos princípios de hierarquização e dominação de culturas e povos não ocidentais e não cristãos.

No ensaio *Discurso sobre o colonialismo* – considerado um emblema da desobediência epistêmica dos povos colonizados – Aimé Césaire postula que o grande responsável pela legitimação da dominação colonial é

[...] o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, de que só podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros (Césaire, p. 15, 1978).

Em consonância, Walter Mignolo (2007) assinala que a combinação da ideologia de expansão do cristianismo ocidental com a transformação do comércio em função do domínio de terras nas Américas e da exploração em grande escala da mão de obra para produzir mercadorias destinadas a um novo mercado mundial engendrou a matriz de poder colonial.

No capítulo inicial de *La idea de América Latina*, Mignolo (2007) discute as implicâncias da emergência de uma concepção de América de acordo com a perspectiva imperial que, por sua vez, resguardava-se na cosmogonia cristã. Neste sentido, Mignolo evoca o argumento hermenêutico de Santo Agostinho – que o defende como uma “visão profética” que iluminaria “o futuro distante” – acerca do significado dos nomes atribuídos aos filhos de Noé:

El nombre Sem, como es sabido, significa «nombrado», y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa «engrandecimiento» y «en las casas de Cristo», es decir que *el «engrandecimiento» de las naciones tiene lugar en la Iglesia*. El nombre Cam significa «caliente», y el segundo hijo de Noé fue separado de los otros dos, y por ser el hijo del medio no fue incluido en los primeros frutos de Israel ni en la cosecha de los Gentiles. Así, Cam sólo puede vincularse con la raza caliente de los herejes: «*Son calientes porque están en llamas, pero no con el espíritu de la sabiduría sino con el de la impaciencia, pues ese es el fervor característico que habita el corazón de los herejes; eso es lo que les hace perturbar la paz de los santos*» (Agostinho, livro XVI *apud* Mignolo, 2007, p. 53, grifos do autor).

O propósito de Mignolo é chamar a atenção para o fato de que a divisão tripartite efetuada pela cosmogonia cristã, embora não sustente uma divisão continental ontológica do planeta, é necessária à compreensão do significado de América enquanto parte de um processo expansivo universal. Ainda que não corresponda à realidade, a divisão do mundo em três partes, cada uma dedicada a um dos filhos de Noé – Ásia, a Sem; África, a Cam; e Europa, a Jafet – fundamentou a categorização racial dos povos e as divisões continentais. Vale lembrar que o aparecimento tardio da América, tendo-se em conta a

perspectiva da cosmogonia cristã, é a razão pela qual tal região ficou conhecida como “Novo Mundo”. Ao passo que o continente americano foi reconhecido como parte do Ocidente, foi-lhe atribuída uma posição periférica.

Enquanto Agostinho aponta que o filho do meio de Noé estaria vinculado a uma ideia de raça caracterizada por “pegar fogo com o espírito da impaciência” e cujo fervor seria considerado próprio aos hereges, Gama expressa que a cor escura da pele – embora prescrita como defeito, irremissível mal de nascença e estigma de um crime – abriga vulcões “onde arde o fogo sagrado da liberdade” (Gama, *loc. cit.*). Com efeito, retomamos a epígrafe que abre este artigo, na qual vemos um dos poemas que integra a obra *Poemas da recordação e outros movimentos*, da escritora e ensaísta Conceição Evaristo (2008).

Compreendendo que as ideias de sujeita mulher e negra que figuram na literatura canônica estão consolidadas pelo olhar Branco e masculino<sup>13</sup>, nos versos de “Do fogo que em mim arde” (Evaristo, 2008, p. 19) a voz-lírica sinaliza uma recusa ao fogo imputado exogenamente e faz da chama própria a matéria para cunhar sua imagem na “letra-desenho”, celebrando a liberdade de expressão literária desde um corpo negro e feminino. Em muitas culturas, o fogo é considerado um elemento sagrado no qual o poder de destruição está lado a lado com a aptidão para o renascimento e a sequente elevação. Como potencializador de transformações, tal elemento está relacionado às emoções e

---

<sup>13</sup> Tal afirmação está referendada no argumento que reproduzo aqui, apresentado por Conceição Evaristo em seu ensaio *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face*: “Sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos de segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala e um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (Evaristo, 2005, p. 205, grifo da autora).



à força criativa interior. Em manifestações de busca pelo sagrado, muitas vezes, o fogo é utilizado como elemento purificador, considerado capaz de tornar o iniciado incólume às máculas e aos vícios mundanos.

Na leitura do texto denunciativo de Luiz Gama, que abriga semelhanças com o mencionado poema de Conceição Evaristo (2008), compreendemos que o fogo sagrado é tido como elemento capaz de despojar a pele de cor escura da estrutura panóptica que lhe cerra, lançando-a à *errância* (Glissant, 2021). Aludimos à noção de errância em razão de essa assinalar, conforme o proposto por Glissant (2021) na obra *Poética da Relação*, uma forma de pensamento que não é nem apolítica nem antinômica na aspiração de uma identidade, mas que se envolve na busca da liberdade no seu entorno histórico e geopolítico. A pele escura, cuja superfície abriga vulcões, não almeja a renúncia nem a fuga, mas convoca a errância alcançada na recusa do estatuto universal que impõe uma escala de transparência, conforme o idealizado pelo olhar ocidental:

O errante recusa o édito universal e generalizante que resumia o mundo a uma evidência transparente, reivindicando-lhe um suposto sentido e finalidade. Ele mergulha nas opacidades da parte do mundo que acessa. A generalização é totalitária: ela seleciona no mundo um conjunto de ideias ou de constatações que ela separa e tenta impor, fazendo viajarem modelos (Glissant, 2021, p. 44).

Glissant (2021) ressalta que, embora a errância projete a totalidade, ela renuncia auspiciosamente ao propósito de ordenar e subjugar, ao contrário do pensamento totalitário. A pele escura lançada à errância confronta a imposição dos valores exportados pelas potências econômicas e movimenta-se para além da oposição ao Outro, rumo ao Diverso.

Embora sempre haja um processo de resistência ativa, o peso semântico que recai sobre a pele escura prolonga-se historicamente. Alcione Corrêa Alves (2014), por meio do estudo de obras literárias produzidas por escritoras(es) antilhana(os), argumenta que as representações encenadas no passado podem

se reatualizar e significar no presente, especialmente para aquelas(es) que trazem a *marca*:

Mesmo em sujeitos negros contemporâneos, hoje inseridos e integrados em ambientes democráticos e de garantias constitucionais universais, as práticas socialmente convencionadas de segregação e intolerância rememoram a estes sujeitos, cotidianamente, que “a marca está presente”. Mesmo que nenhuma negra(o) estejam formalmente escravizadas(os), rememora-se cotidianamente a sujeitos negros seu suposto lugar, como forma de assinalar que “a marca está presente”, seja em seu fenótipo, seja em quaisquer signos que tracem uma aproximação de qualquer natureza com a ideia comum de culturas africanas subsaarianas (Alves, 2014, p. 80, grifos do autor).

Note-se que o significante *marca*, apresentado nos argumentos de Alves, compreende os valores associados ao indicador baseado na visibilidade dos fenótipos – entre os quais se destaca a cor da pele – que, de forma inarredável, remetem a uma origem africana<sup>14</sup>. Não se trata, portanto, de discutir a identificação de uma característica biológica<sup>15</sup> pela qual se intenta justificar um dado comportamento ou traço de caráter. Trata-se da imposição de uma semiótica social constituída na atribuição de significados e valores impetuosamente relacionados a um fenótipo visível, que atende ao propósito de preservar a matriz de poder colonial.

De acordo com o exposto na obra *Pele negra, máscaras brancas*, “como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual

---

<sup>14</sup> A identificação de traços fenotípicos que caracterizam sujeitos negros e a consequente associação destes ao continente africano é resultado de um longo processo histórico concernente à produção de questões de raça. Para ampliar tal discussão, pode-se recorrer ao segundo capítulo da obra *Crítica da Razão Negra* (2019), no qual Achille Mbembe aborda a relação de co-produção que liga os conceitos “África” e “Negro”.

<sup>15</sup> Embora a ideia de raça seja constituída sob uma base argumentativa de caráter biológico, ressaltamos que sua estruturação está atrelada às relações de poder desencadeadas na emergência do poder colonial e, conseqüentemente, do sistema capitalista mundial (Fanon, 2008, 1980; Quijano, 2014; Mbembe, 2019). Além disso, Frantz Fanon ressalta que “o racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo” (Fanon, 1980, p. 39).

os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais”, (Burns *apud* Fanon, 2008, p. 110). Em seu estudo clínico mencionado, Frantz Fanon (2008) revela que a reciprocidade absoluta colocada em evidência na base da dialética hegeliana (senhor/escravo) não é alcançada entre aquelas(es) que amargam os resíduos da colonização. Assumindo o compromisso político de produzir conhecimento desde sua experiência como sujeito negro em um mundo racializado, Fanon nega a posição de passividade diante da clausura imposta pelo olhar redutor do Outro. Além disso, Fanon exige que sua atividade negadora seja levada em consideração – na medida em que persegue algo além da vida imediata; na medida em que luta pelo nascimento de um mundo humano, “um mundo de reconhecimentos recíprocos” (Fanon, 2008, p. 181).

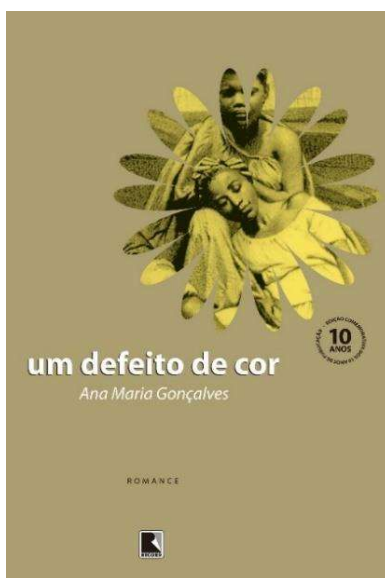
Se o título do romance de Ana Maria Gonçalves (2009) faz alusão ao discurso do poder hegemônico que objetiva naturalizar as hierarquias sociais constituídas com base na ideia de raça, a imagem que ilustra a sua capa nos convoca a refletir sobre como o corpo – malgrado as marcas da ferida colonial<sup>16</sup> – não se resume aos discursos, nem aos conceitos e sentidos que lhe são atribuídos. O conjunto de elementos paratextuais<sup>17</sup> apresentados na capa de *Um defeito de cor* carrega em seu bojo uma encenação da passagem do universo transcendental do *Mesmo*, imposto pela transparência do olhar ocidentalizado, “ao conjunto difratado do Diverso” (Glissant, 2001).

---

<sup>16</sup> Conforme Walter Mignolo (2007), a ferida colonial, seja física ou psicológica, é decorrente do racismo estabelecido pelo discurso hegemônico, que questiona a humanidade de todos que não pertencem ao seu locus de enunciação (a sua geopolítica do conhecimento) e se posiciona como parâmetro de classificação de povos e culturas.

<sup>17</sup> O termo, conforme preconizado por Gérard Genette, está associado aos elementos que integram a estrutura da obra e ampliam o âmbito das possibilidades interpretativas. Genette indica que o paratexto constitui uma transtextualidade e pode ser formado por “[...] título, subtítulo, intertítulos, prefácios, posfácios, advertências, prólogos, etc.; notas marginais, de rodapé, de fim de texto; epígrafes; ilustrações; errata, orelha, capa, e tantos outros tipos de sinais acessórios, autógrafos ou alógrafos, que fornecem ao texto um aparato (variável) e por vezes um comentário, oficial ou oficioso, [...]” (Genette, 2006, p. 09-10).

**Figura 1** - Capa do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves.



Fonte: <https://www.record.com.br/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

A composição gráfica da capa de *Um defeito de cor*, assinada pela designer Evelyn Grumach, apresenta uma moldura em forma de flor acima do título, destacando a imagem de uma menina negra descansando com a cabeça apoiada nas pernas de uma mulher também negra. Essa arte foi criada com base em uma imagem do fotógrafo francês Victor Frond (1821-1881), disponível na obra *O Negro na fotografia brasileira do século XIX* (Ermakoff, 2024).

Os corpos que encenam uma demonstração de afeto, captada na imagem que remete a um contexto colonial, não corroboram com os sentidos expressos pela perspectiva do discurso hegemônico provocadoramente apresentada no título da obra. A interpretação discutida vai ao encontro do postulado de Fanon sobre a necessidade de admitirmos que “*é o racista que cria o inferiorizado*” (2008, p. 90, grifos do autor). Por sua vez, discutindo a noção de estereótipo, Patrick Charaudeau afirma que “todo julgamento acerca do outro é ao mesmo tempo revelador de si mesmo: diz, talvez, algo torpe sobre o outro (refração),

mas diz, ao mesmo tempo, algo de verdadeiro sobre aquele que pronuncia o julgamento (reflexão)” (2017, p. 173). Assim, é possível compreender que o defeito, embora relacionado a uma cor específica de pele, está, na verdade, na mentalidade racista. A imagem escolhida confronta a sedimentação do sentido negativo atribuído ao fenótipo pele negra, garantido por efeito da repetição insistente que descreve uma caracterização supostamente simplificadora e generalizante, ou seja, por efeito da reprodução de estereótipos (Charaudeau, 2017).

Note-se que, a partir da percepção simbólica e interpretativa da capa do romance *Um defeito de cor*, podemos vislumbrar a temática do enredo, assim como o vínculo estabelecido no primeiro contato entre a obra e a(o) leitora(r) em potencial. A construção idealizada pela narrativa gráfica que inaugura a experiência de leitura do romance nos convoca a refletir, especialmente, sobre o quanto nossa historicidade está marcada pela assimilação de um padrão etnorracial exclusivo, de modo a desvalorizar o Diverso próprio do nosso tecido cultural e, ao fim e ao cabo, legitimando as desigualdades estruturais<sup>18</sup>. Através de sua percepção criativa, Ana Maria Gonçalves impulsiona a construção de ressignificações simbólicas que abrem caminhos para condutas humanas antirracistas. Mbembe nos alerta que “[...] enquanto o racismo não tiver sido eliminado da vida e da imaginação do nosso tempo, será preciso continuar a lutar pelo advento de um mundo para além das raças” (2019, p. 305). A atividade criativa, empregada desde a capa do romance *Um defeito de cor*, agencia um dever de valorização da vida e de reciprocidade absoluta.

---

<sup>18</sup> Sobre o processo de legitimação das desigualdades estruturais e da violência direta decorrente da violência epistêmica, ver: *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, de Aparecida Sueli Carneiro (2023), e *Pode o subalterno falar?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (2010).

#### 4 À guisa de conclusão

Frente à discussão iniciada em torno do Decreto promulgado pelo governo português em agosto de 1671, considero que o romance *Um defeito de cor*, desde o seu título, confronta padrões sociais que, fundamentados na ideia de raça, historicamente estruturam nossa organização coletiva e comportamento social. Compreendo que o título da obra desempenha o papel de rememorar os mecanismos que obstruem nossas relações de reciprocidade – um exercício oportuno, dado que tais relações conduzem ao caminho de um mundo humano e, conseqüentemente, fundamentam a base ética necessária para realizar um futuro de justiça e solidariedade.

A exigência imposta pela Igreja Católica, na qual homens pretos e pardos eram obrigados a solicitar a dispensa do “defeito de cor” como pré-requisito para a ordenação sacerdotal, exemplifica como as semantizações em torno dos significados de Negro e raça instrumentalizam desigualdades de tratamento em práticas cotidianas, no acesso a direitos básicos, em agendas políticas e educativas, oportunidades no mercado de trabalho e, em última instância, nas garantias ao pleno direito de viver. É crucial destacar que, diante do racismo que permeia nosso quadro social desde o período colonial e, especialmente, considerando o atual cenário de avanço do neoliberalismo, é urgente mobilizar um esforço efetivo quanto à implementação de políticas socioeconômicas que promovam a inclusão da população negra. Isso inclui especialmente a educação e a expansão do mercado de trabalho, ampliando as ações para garantir direitos básicos e executando políticas afirmativas eficazes para promover a igualdade de oportunidades.

A análise realizada, centrada no título do romance *Um defeito de cor*, é um indicativo do potencial epistêmico das literaturas africanas – elaboradas a partir de matrizes do pensamento intelectual negro – quanto ao engendramento de reflexões antirracistas e de[s]coloniais. Nesse sentido,

Míriam Cristiane Alves e Alcione Corrêa Alves (2020) ressaltam a importância da difusão e do reconhecimento de uma produção de conhecimento fundamentada em matrizes do pensamento negro, assim como da articulação de metodologias e práticas pedagógicas elaboradas desde perspectivas teóricas e políticas antirracistas. É necessário assinalar a pertinência de agenciamentos epistêmicos que estimulem uma educação como prática da liberdade, resultando em uma revolução de valores em contraposição à cultura de dominação.

Em linhas gerais, o romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2009), faz parte de um conjunto mais amplo de literaturas amefricanas, cujo potencial reside, sobretudo, em (re)imaginar nosso passado histórico e suas ressonâncias na atualidade, habilitando a superação das heranças do nosso passado colonial. Como escritora negra e brasileira, Ana Maria Gonçalves proporciona, através da sensibilidade estética e política revelada na criação do seu romance *Um defeito de cor*, a ampliação de espaços dialógicos e imprime imagens de corpos e subjetividades de sujeitas(os) negras(os) que vão além das formas produzidas pelas perspectivas monológicas. Sobretudo, seu trabalho confronta a anulação das pessoas provenientes da diáspora africana e seus descendentes como participantes fundamentais dos processos de narrativização da nação.

### REFERÊNCIAS

ALVES, Alcione Corrêa; OLIVEIRA, Jonata Alisson R. de. Colonialidade e gênero no romance *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*, de Maryse Condé. *Scripta*, v. 25, n. 55, p. 518-551, 11 jan. 2022. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2358-3428.2021v25n55p518-551>. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/27240>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ALVES, Alcione Corrêa. Mulheres deixam traços nas águas? *Organon* (UFRGS), Porto Alegre, v. 29, n. 57, p. 77-98, jul./dez. 2014. DOI:

<https://doi.org/10.22456/2238-8915.48291>. Disponível em:  
<https://seer.ufrgs.br/organon/article/view/48291>. Acesso em: 5 mar. 2024.

ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Corrêa (orgs). *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Série Pensamento Negro Descolonial. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. (E-book). Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/project/epistemologias-e-metodologias-negras-descoloniais-e-antirracistas/>. Acesso em: 2 ago. 2023.

BENTO, Cida. *O pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BISPO, Ella Ferreira; CARVALHO, Jéssica Catharine B. de; ALVES, Alcione Corrêa. O porão do navio negreiro como digênese nos romances *Um defeito de cor* e *O crime do cais do Valongo*. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 345–376, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.i41.191060>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/191060>. Acesso em: 4 mar. 2024.

BISPO, Ella Ferreira. *Processos de crioulização no romance Um defeito de cor: as condições de possibilidade a uma identidade cultural latino-americana*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Corrêa. Enunciar desde nossos lugares, “para que nuestra identidad no se vaya al abismo”. *Signo*, v. 40, n. 69, p. 88-99, 4 jul. 2015. DOI: <https://doi.org/10.17058/signo.v40i69.5984>. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/view/5984>. Acesso em: 3 jan. 2024.

BOSI, Alfredo. Sob o signo de Cam. In: BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 246-272.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 7-16.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, n. 01, v. 08, p. 607-630, jan./jun. 2010.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo*. Curitiba: Appris, 2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Jéssica Catharine B. de; BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Corrêa. Mar de circularidades: Leituras da prosa de autoria feminina na perspectiva



afro-atlântica. *Letrônica*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e41543, 2022. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-4301.2022.1.41543>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/41543>. Acesso em: 5 jun. 2024.

CARVALHO, José Jorge de. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. *Cinética: revista eletrônica*, Rio de Janeiro, p. 1-14, jan. 2008.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CHARAUDEAU, Patrick. Os estereótipos, muito bem. Os imaginários, ainda melhor. Tradução de André Luiz Silva e Rafael Magalhães Angrisano. *Entrepalavras*, Fortaleza, v. 7, p. 571-591, jan./jun. 2017.

DALCOM JÚNIOR, Marcelo Cruz. *Nas entrelinhas de um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves*. 2013. 80 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013.

DEFEITO. In: DICIONÁRIO infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionários/lingua-portuguesa/defeito>. Acesso em: 17 jun. 2021.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Ideia: Editora Universitária - UFPB, 2005, p. 201-212.

ERMAKOFF, George. *O Negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: Casa Editorial, 2004.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980. p. 32-48.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GENETTE, Gerard. *Palimpsestos: a literatura de segunda mão*. Tradução de Luciene Guimarães e Maria Antonia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: Edufmg, 2006.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. O mesmo e o diverso. In: BERND, Zilá (coord.). *Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Tradução de Normélia Parise. Porto Alegre: UFRGS, 2001. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/>. Acesso em: 28 out. 2020.

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

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 1. ed. Ilustração de Rosana Paulino. Rio de Janeiro: Record, 2009. Edição Especial.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa... Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.

GURAN, Milton. Agudás - de africanos no Brasil a 'brasileiros' na África. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2000, p. 415-424.

KILOMBA, Grada. Dizendo o indizível: definindo o racismo. In: KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARX, Karl. A assim chamada acumulação primitiva. In: MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 785-833.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2019.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Tradução de Silvia Jawerbaum e Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; OLIVEIRA, Maria Aparecida Cruz de (orgs.). *Ana Maria Gonçalves: cartografia crítica*. Brasília, Edições Carolina: 2020.

NASCIMENTO DOS SANTOS, Daiana. História e Memória no romance *Um defeito de cor*, *Izquierdas*, Santiago, n. 31, p. 162-171, 2016.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Padre José Maurício: "dispensa de cor", mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa. In: GUEDES, Roberto (org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados - séc. XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. p. 51-66.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Raça é signo*. Série Antropologia. Brasília, n. 373, 2005. Disponível em: [www.unb.br/ics/dan/Serie373empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie373empdf.pdf). Acesso em: 10 jul. 2022.

SOUZA, Elio Ferreira de. A carta da escrava ‘Esperança Garcia’ de Nazaré do Piauí: uma narrativa de testemunho precursora da literatura afro-brasileira. *Literafro*: Portal da Literatura Afro-Brasileira, n. 20, jun./jul. 2016. Disponível em:

<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/criticas/ArtigoElioferrera1cartaesperancagarcia.pdf>. Acesso em: 15 mar 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALSH, Catherine. “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y Emancipación*: Revista latinoamericana de ciencias sociales, Buenos Aires, CLACSO, ano II, n. 3, p. 95-124, 1. sem. 2010.

Recebido em 22/03/2023.

Aceito em 24/04/2024.