

# LINGUASAGEM

## **CUMBE, DE MARCELO D'SALETE: (DE)COLONIALIDADE E PERSPECTIVAS AFRODIASPÓRICAS**

Esther Buffon de Vargas<sup>1</sup>

### **RESUMO**

Este trabalho dedica-se à análise da História em Quadrinhos *Cumbe* (2018), de Marcelo D'Salete, com base nas teorias da decolonialidade e da diáspora africana. Assim, parte-se da hipótese de que a obra constrói um discurso de resistência à colonialidade sob a perspectiva de pessoas negras escravizadas no Brasil. Dessa forma, busca-se examinar de que modo *Cumbe* subverte as condições impostas pela escravidão, conferindo autenticidade às narrativas de resistência negra, além de reafirmar o potencial dos Quadrinhos como instrumento de questionamento dos sistemas de poder e de transmissão de discursos de resistência. Para fundamentar a análise, recorre-se aos estudos de Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005) e Nelson Maldonado-Torres (2007) para compreender as matrizes coloniais do poder, do saber e do ser. Walter Mignolo (2008; 2017; 2018) e Catherine E. Walsh (2018) contribuem com o pensamento e a ação decoloniais. Nei Lopes (2011), Stuart Hall (2003), Reginaldo Prandi (2000), João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (1996) auxiliam no que confere à diáspora africana e à formação dos quilombos. A discussão sobre as Histórias em Quadrinhos e seu caráter político é embasada por Will Eisner (1995; 2005) e Moacy Cirne (1982; 1983). No que diz respeito à metodologia empregada, a pesquisa é de natureza básica, mostrando-se descritiva em seu objeto de estudo. Utiliza procedimentos técnicos bibliográficos e documentais, adotando uma abordagem qualitativa. A partir disso, conclui-se que *Cumbe* (2018) evidencia a resistência à colonialidade, sublinhando a subversão das condições impostas pela escravidão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade; Decolonialidade; Diáspora; Histórias em Quadrinhos; Resistência.

### **ABSTRACT**

This research is dedicated to the analysis of the Graphic Novel *Cumbe* (2018) by Marcelo D'Salete, through the lens of decolonial theory and the afrodiasporic perspectives present in the book. Thus, the study draws on the works of Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005), and Nelson Maldonado-Torres (2007) to understand the colonial matrices of power, knowledge, and being. Walter Mignolo (2008; 2017; 2018) and Catherine E. Walsh (2018) contribute to the decolonial thinking and action. Nei Lopes (2011), Stuart Hall (2003), Reginaldo Prandi (2000), as well as João José Reis and Flávio dos Santos Gomes (1996), provide valuable insights into the African diaspora and the formation of quilombos. The discussion on comics and their political character is based on the theories of Will Eisner (1995; 2005) and Moacy Cirne (1982; 1983). This research uses a basic, descriptive methodology, relying on bibliographic and documentary procedures with a qualitative approach. In this sense, the study examines how *Cumbe* (2018) constitutes resistance to coloniality through the perspectives of enslaved Black people in Brazil,

---

<sup>1</sup> Licenciada em Letras - Português, Inglês e respectivas Literaturas pela Universidade de Passo Fundo. Pós-graduanda em Teorias e Metodologias da Educação pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - Campus Sertão. E-mail: [estherbd.vargas@gmail.com](mailto:estherbd.vargas@gmail.com).

leading to the conclusion that the work provides an authentic voice to the history of Black resistance, highlighting the subversion of the conditions imposed by slavery.

**KEYWORDS:** Coloniality; Decoloniality; Diaspora; Graphic Novel; Resistance.

## Introdução

Ao longo do tempo, as concepções sobre o período escravocrata brasileiro foram, majoritariamente, concebidas pelos colonizadores, cuja predominância invisibilizou — e até mesmo marginalizou — as narrativas das pessoas negras escravizadas e suas diversas formas de resistência. Do século XV em diante, homens e mulheres escravizados nas Américas conseguiram escapar e criar comunidades que resistiram à tirania escravista. No Brasil, esses grupos, inicialmente denominados de *mocambos* e posteriormente de *quilombos* — que significam *acampamentos* em muitas sociedades da região centro-oeste da África —, consolidaram-se como a oposição mais eficaz ao regime escravagista.

A história em quadrinhos *Cumbe* (2014), escrita e ilustrada por Marcelo D'Saete (1979), situa-se nesse contexto e divide-se em quatro contos protagonizados por negros escravizados, retratando suas resistências — tanto coletivas quanto individuais — contra a escravidão. Dessa maneira, este trabalho tem como objetivo analisar *Cumbe* (2014) a partir da decolonialidade e das perspectivas afrodiáspóricas presentes na obra. Teoricamente, apoia-se, a esse fim, em Nei Lopes (2011), Stuart Hall (2003), Reginaldo Prandi (2000) e João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (1996) para contextualizar a diáspora afro-brasileira e o fenômeno do aquilombamento. Em relação às matrizes coloniais do poder, do saber e do ser, recorre-se aos estudos de Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005) e Nelson Maldonado-Torres (2007), respectivamente. No que tange ao pensamento e à ação decoloniais, baseia-se em Walter D. Mignolo (2008; 2017; 2018) e Catherine E. Walsh (2018) para os fundamentos e as noções conceituais. As contribuições de Will Eisner (1995; 2005) e Moacyr Cirne (1982; 1983) sustentam a discussão acerca da politicidade das histórias em quadrinhos (HQs).

Para tanto, a pesquisa justifica-se por ser uma contribuição para os estudos decoloniais no Quadrinho brasileiro contemporâneo, bem como para a fortuna crítica de Marcelo D'Saete, dado que *Cumbe* (2014) conta o outro lado da história da escravatura no Brasil e auxilia na identificação dos vários sistemas dominantes que interferem na subjetividade, no conhecimento e na vida. À vista disso, este estudo, de tipologias bibliográfica e documental, define-se como básico em termos de sua natureza, uma vez

que gera conhecimentos novos úteis para a área dos estudos literários sem aplicação prática, e descritivo quanto ao seu objeto de estudo, pois busca inferir e explicar fatos que ocorrem e/ou já ocorreram. No que concerne à abordagem, é qualitativo, devido ao ambiente natural que serve como fonte direta para a coleta de dados, tendo o processo e seu significado como focos principais (Prodanov; Freitas, 2013).

Sob essas definições de pesquisa, inicia-se o trabalho com uma explanação do processo de dispersão forçada dos povos africanos, ou seja, a diáspora, seguido pelas rebeliões organizadas pelos quilombos. Em sequência, introduz-se o conceito de colonialidade do poder cunhado por Quijano (2005). Os autores decoloniais Mignolo (2008; 2017; 2018) e Walsh (2018) corroboram a dominação por meio da colonialidade, tal como expõe Quijano (2005), mas centrados na resistência nomeada decolonialidade. A seguir, discute-se a politicidade das Histórias em Quadrinhos, conforme Eisner (1995; 2005) e Cirne (1982; 1983) propõem. Apresenta-se, finalmente, *Cumbe* (2018) e examina-se de que maneira suas quatro narrativas constituem resistências por meio das perspectivas de pessoas negras escravizadas no Brasil.

### **Da África à América do Sul: a diáspora afro-brasileira e os quilombos**

A palavra *diáspora*, de origem grega e com o significado de *dispersão*, designava, inicialmente, a migração judaica pelo mundo, em termos de volta à terra sagrada e de expulsão dos demais. Hoje, aplica-se, também, “[...] à desagregação que, compulsoriamente, por força do tráfico de escravos, espalhou negros africanos por todos os continentes” (Lopes, 2011, p. 417). Estende-se, ainda, aos descendentes africanos nas Américas e na Europa e ao rico patrimônio cultural que construíram. Dessa forma, a diáspora africana divide-se em dois grandes momentos: o primeiro, a partir do século XV e decorrente do comércio de escravos, resultou na dispersão de povos africanos pelo Atlântico, Índico e mar Vermelho, gerando um verdadeiro genocídio, quando cerca de 10 milhões de indivíduos foram levados por traficantes europeus; o segundo momento ocorreu no século XX, com a emigração, sobretudo para a Europa, em direção às antigas metrópoles coloniais (Lopes, 2011).

Sob essa perspectiva, a diáspora africana abrange a diversidade e a heterogeneidade. Segundo Hall (2003), as experiências negras emergentes das diásporas forçadas no Caribe — que podem ser aproximadas às das Américas — marcaram-se pela diferença e pela maneira como as nações moldaram, simultaneamente, o africano

oprimido e reconceituado; o europeu dominante que impõe a diferença colonial; e o Novo Mundo, caracterizado pelo território e pelos deslocamentos de povos indígenas, colonizadores, escravizados e imigrantes. Houve, assim, a desestabilização dos sistemas culturais de pertencimento — isto é, aqueles associados às identidades culturais, responsáveis por carregar vestígios que deslocam e transformam elementos de unicidade, indivisibilidade e continuidade.

Diante disso, surge a questão: “[...] como devemos ‘pensar’ as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?” (Hall, 2003, p. 28). A diáspora africana complexificou os simbolismos da reprodução étnica e nacional, desvinculando-as do lugar, da posição e da consciência; desafiando, de modo direto e significativo, as estruturas fundamentais do *ser* e *estar* na cultura. Hall (2003) compreende que os deslocamentos provocaram mudanças tanto nas tradições dos colonizados quanto nas dos colonizadores. À vista disso, as grandes cidades, influenciadas por esses fluxos migratórios, tornaram-se símbolos de dominações política, econômica e cultural, originadas do arrebatamento de milhares de homens e mulheres. Conforme expõe o pesquisador,

[...] é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural e desterritorializante tem seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o “lugar”. Disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais. As culturas, é claro, tem seus “locais”. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo. (Hall, 2003, p. 36).

Sob esse ângulo, Hall (2003) explica que o conceito restrito da diáspora apoia-se sobre uma concepção binária de diferença, fundada na criação de uma fronteira de exclusão que depende da construção de um *outro* e de uma oposição rígida entre o *dentro* e o *fora*. As configurações identitárias, no entanto, requerem uma compreensão de diferença que não é operada por meio de binarismos, mas por fronteiras sutis e indefinidas.

Para o Brasil, estima-se que, entre 1525 e 1851, cerca de 5 milhões de africanos foram trazidos sob a condição de escravos. De acordo com Prandi (2000), não se sabe se esse número inclui aqueles que perderam a vida em solo africano, vítimas da violência da

caça escravista, bem como os que faleceram durante a travessia oceânica. Contudo, os sobreviventes foram dispersados por diversas capitanias e províncias do Brasil, visando à prosperidade econômica e colonial portuguesa. Por conseguinte, a escravidão permeou todos os âmbitos da sociedade brasileira, fazendo com que os africanos e seus descendentes constituíssem a principal força de trabalho.

Nos primeiros séculos do tráfico transatlântico, o Brasil recebeu, majoritariamente, africanos bantos (originários da África Meridional) e sudaneses (provenientes das regiões que estendem-se da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, além do norte da Tanzânia). A maioria dessas populações destinava-se aos engenhos de açúcar de Pernambuco e da Bahia. Todavia, com a grande descoberta do ouro em Minas Gerais, em 1695, houve um deslocamento correspondente ao chamado *Ciclo do Ouro* (Prandi, 2000).

No decurso de trezentos anos brutais, os escravizados negros deixaram marcas próprias em vários aspectos culturais deste país, em conjunto com ações expressivas de resistência. Conforme Reis e Gomes (1996, p. 9), “[...] o negro negociava os espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente”. Nesse contexto, a fuga e a formação de grupos tornaram-se comuns nas colônias americanas, sendo as oposições mais efetivas ao regime escravocrata.

O agrupamento de escravizados fugitivos ganhou diferentes designações: na América espanhola, *palenques* e *cumbes*; na inglesa, *maroons*; na francesa, *grand marronage* (fugas coletivas) e *petit marronage* (fugas individuais). Por fim, na portuguesa, *mocambos* e *quilombos*, e seus integrantes, *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros* (Reis; Gomes, 1996). O fenômeno do aquilombamento e as rebeliões por este organizadas desestabilizaram o cotidiano colonial.

Como efeito, o Quilombo dos Palmares firmou-se como a maior rebeldia negra do Brasil colonial. A resistência já partia do nome, chamado de *Angola Janga* (pequena Angola) por alguns membros. Localizado na Serra da Barriga, capitania de Pernambuco, acredita-se que sua história tenha percorrido as décadas de 1597 e 1695. Segundo Vainfas (1996, p. 63),

resistiu por cerca de cem anos às expedições repressivas, promoveu assaltos aos engenhos e povoações coloniais e estimulou fugas em massa de escravos na capitania. Palmares provocou tanta inquietação entre colonos, padres e funcionários del rei que a própria Monarquia

portuguesa, submetida a inúmeras pressões, tentou em diversos momentos negociar com os rebeldes, a exemplo do que os governos coloniais fizeram ou fariam em outras partes da Afro-América. Os agentes do colonialismo português por várias vezes não souberam mesmo o que fazer.

Assim prosseguiu a insurgência palmarina, com a derrota final dos quilombolas e a morte do lendário Zumbi, em 1695.

### **(De)colonialidade: epistemologia latino-americana**

A invasão das terras que hoje são chamadas de América Latina configurou uma estrutura de poder, caracterizada pelo controle da subjetividade, do conhecimento e do trabalho. No início da década de 1990, o sociólogo peruano Aníbal Quijano introduziu o conceito de *colonialidade do poder*. Conforme expõe Quijano (2005), trata-se da constituição de uma potência mundial capitalista, moderna/colonial e eurocêntrica, baseada na ideia de raças para legitimar a inferioridade dos colonizados em relação aos colonizadores. Em decorrência disso, estabeleceu-se o domínio do conquistador sobre o conquistado, que perdura mesmo após a descolonização.

A colonização, além de explorar os recursos materiais e econômicos, também reprimiu os aspectos relativos às origens e aos costumes dos povos colonizados, quer fosse sua cultura, língua ou crença. À vista disso, Quijano (2005) explica que esse sistema dominante opera mais amplamente, com as codificações de cor e de raça sendo seus fatores determinantes.

Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. [...] Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. [...] As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. (Quijano, 2005, p. 117-118).

Nesse sentido, a expansão da colonialidade pela mesma raça dominante — os brancos (ou os europeus a partir do século XVIII) — impôs um critério de classificação social global, gerando novas identidades históricas e sociais, como amarelos e oliváceos,

que somaram-se aos já nomeados brancos, indígenas, negros e mestiços. Essa distinção foi combinada, de modo semelhante ao que ocorreu nas Américas, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Como resultado, houve a associação entre a branquitude, o salário e os cargos de liderança na administração colonial (Quijano, 2005).

Nessa linha de raciocínio, a *colonialidade do saber*, derivada da anterior e delineada nos estudos de Edgardo Lander (2005), refere-se à natureza eurocêntrica do conhecimento moderno e sua ligação com a estruturação da colonialidade do poder. A imposição da cultura europeia como a ideal, desconsiderando as subjetividades que não encaixam-se em seus moldes, define seus mecanismos de conhecimento como os únicos existentes.

Prosseguindo à margem da *colonialidade do poder*, Nelson Maldonado-Torres (2007) apresenta a *colonialidade do ser*, a qual consiste na centralização do conhecimento e da inexistência epistêmica do outro. Pensar diferente do europeu significa não pensar e, conseqüentemente, não ser. Essa matriz atua por meio da experiência vivida pela colonização, uma vez que a desumanização é sua expressão primária.

De acordo com Dussel (1993, p. 44),

[...] esses vieses estão, por conseguinte, em consonância com um processo prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o ‘si-mesmo’. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido.

Walter Mignolo (2017) toma a colonialidade como o lado mais obscuro da modernidade, pois emerge da história das invasões europeias, da formação das Américas e do Caribe e do tráfico desenfreado de africanos escravizados. Embora centenas de anos tenham-se passado desde os processos de independência, essas matrizes de poder ainda refletem nas sociedades latino-americanas e mantêm um ciclo de dependência histórico-social — cujos alimentos são as narrativas de salvação, progresso e desenvolvimento.

Em função disso, o pensamento e a ação decoloniais<sup>2</sup> surgiram e desenvolveram-se a partir do século XVI, em resposta às opressões imperialistas dos ideais europeus modernos projetados sobre o mundo não europeu. A tradição marcada pela desigualdade, discriminação, concentração de poder e dominação é desafiada por aqueles que

<sup>2</sup> Ou *descoloniais*, como prefere Aníbal Quijano.



reivindicam seu lugar como indivíduos na luta pelo direito fundamental de ser. Sob esse ângulo, Catherine E. Walsh, em sua colaboração com Walter D. Mignolo, propõe que

com o colonialismo e a colonialidade vieram a resistência e a recusa. A decolonialidade necessariamente segue, deriva e responde à colonialidade e ao processo e condição colonial em curso. É uma forma de luta e sobrevivência, uma resposta e prática epistêmica baseada na existência — sobretudo por parte de sujeitos colonizados e racializados — *contra* a matriz colonial de poder em todas as suas dimensões (Mignolo; Walsh, 2018, p. 17).<sup>3</sup>

Dessa forma, a decolonialidade implica na compreensão e na desconstrução das estruturas hierárquicas de raça, gênero e classe que exercem controle sobre a vida, o conhecimento, a espiritualidade e o pensamento — em linhas gerais, meios que confrontam, transgridem e desfazem o influxo da modernidade/colonialidade. O propósito, portanto, é visualizar e fomentar perspectivas e posicionamentos que contestam a racionalidade ocidental como a única possibilidade de existência.

O percurso dos estudos decoloniais conduziu à consolidação de uma proposta de pensamento crítico-autônomo a partir das experiências latino-americanas, desvinculando-as dos pressupostos epistêmicos comuns a todas as áreas de conhecimento estabelecidas no ocidente. Assim, visa-se à (re)existência e à (re)orientação da prática humana de viver. A descolonização e seu verbo *descolonizar* trazem à tona histórias locais específicas, memórias e políticas. Entretanto, Mignolo (2018, p. 109) frisa que

[...] a decolonialidade aqui argumentada não pode ser entendida sem compreender a modernidade/colonialidade que a engendrou. Sem modernidade/colonialidade, não haveria necessidade de decolonialidade, porque não haveria nada a decolonizar. [...] Portanto, se a colonialidade é engendrada pela modernidade, não pode haver modernidade sem colonialidade; e não haveria colonialidade sem modernidade. Para acabar com a colonialidade, é necessário acabar com as ficções da modernidade. Você não pode dispensar a colonialidade e manter os princípios, pressupostos e crenças estabelecidos nas macronarrativas da modernidade. Pensar sem modernidade, desvinculando-se de suas ficções, é um dos grandes desafios decoloniais.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> No idioma original: *With colonialism and coloniality came resistance and refusal. Decoloniality necessarily follows, derives from, and responds to coloniality and the ongoing colonial process and condition. It is a form of struggle and survival, an epistemic and existence-based response and practice — most especially by colonized and racialized subjects — against the colonial matrix of power in all of its dimensions.*

<sup>4</sup> No idioma original: *[...] decoloniality argued here cannot be understood without understanding modernity/coloniality that engendered it. Without modernity/coloniality, there would be no need for decoloniality, because there would be nothing to decolonize. [...] Hence, if coloniality is engendered by*



O autor conceitua a decolonialidade como um elemento nascido das vivências na América do Sul, com a intenção de desvelar as partes ocultas da história. O ato de descolonizar, então, reconhece a formação e a transformação da matriz colonial do poder, de modo a *compreender o passado para falar do presente*. Desprender-se exige saber *do que e como* desprender. Essas noções esculpem a subversão de poderes (Mignolo, 2018).

Dito isso, a decolonialidade mostra-se como uma maneira — porém longe de ser a única maneira — de nomear a resistência contra as esferas da colonialidade (poder, saber e ser). As ações decoloniais tentam romper as estruturas em curso e complexamente entrelaçadas de poder local-nacional-global, bem como promover, reunir e apoiar novas formas de (re)existência. Segundo Mignolo (2008, p. 10), as

[...] opções descoloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. [...] Se fôssemos apenas pensar nos limites da razão moderna e imperial, então toda referência à reprodução da vida seria interpretada na trajetória de Bergson a Hitler. Felizmente, a opção descolonial concede à concepção da reprodução da vida que vem de *damnés*, na terminologia de Frantz Fanon, ou seja, da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista. Essa é a opção descolonial que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir.

Esta seção adotou o termo *epistemologia* no título devido à conjuntura da constituição da teoria da (de)colonialidade, que, já clarificada por Mignolo (2018), emergiu das experiências vividas no território sul-americano. Tendo isso em mente, os itens subsequentes deste estudo apoiam-se nesse aporte teórico, a fim de explorar as relações impostas pelas matrizes coloniais, os mecanismos de existência e resistência, denúncia e desconstrução. Ademais, em *Cumbe* (2014), serão examinados, detalhadamente, os elementos que compõem essa dinâmica, as perspectivas contemporâneas e as movimentações em direção à libertação decolonial.

---

*modernity, there cannot be modernity without coloniality; and there would be no coloniality without modernity. To end coloniality it is necessary to end the fictions of modernity. You cannot dispense with coloniality and maintain the principles, assumptions, and belief laid out in the macronarratives of modernity. Thinking without modernity, delinking from its fictions, is one major decolonial challenge.*

## A politicidade das histórias em quadrinhos

A contação de histórias está enraizada no comportamento social dos seres humanos - antigos e modernos. Essa ação ocorre por meio da transmissão de acontecimentos configurados, simbolicamente, em estruturas narrativas. Elas difundem ideias e tradições, discutem valores e morais, e até mesmo extravasam fantasias, afirma Eisner (2005). Segundo esse autor, “existem diferentes maneiras de se contar uma história. [...] mas existem, fundamentalmente, apenas duas grandes maneiras: palavras (oral ou escrita) ou imagens. Às vezes, as duas estão combinadas” (Eisner, 2005, p. 17).

Com base nisso, Eisner (1995) define as *Histórias em Quadrinhos* (HQs) como uma interação entre a palavra e a imagem, uma mistura de elementos distintos com seus próprios recursos e características que se complementam. Dessa forma, ele explica que a leitura das HQs possui um significado mais amplo do que o comumente associado ao termo, pois sua linguagem aciona mais de uma codificação. Segundo o autor,

a configuração geral da revista de quadrinhos apresenta uma sobreposição de palavra e imagem, e, assim, é preciso que o leitor exerça as suas habilidades interpretativas visuais e verbais. As regências da arte (por exemplo, perspectiva, simetria, pincelada) e as regências da literatura (por exemplo, gramática, enredo, sintaxe) superpõem-se mutuamente. A leitura da revista de quadrinhos é um ato de percepção estética e de esforço intelectual. (Eisner, 1995, p. 8).

Os Quadrinhos, em sua forma mais simples, empregam uma série de imagens e símbolos reconhecíveis. De acordo com Cirne (1982), a linguagem quadrinizada resulta da soma de muitos códigos (o desenho, a fala dos personagens, a articulação das imagens na página ou na tira, entre outros). Nessa direção, Eisner (1995) toma-os como uma arte sequencial, em virtude da captura de eventos que desenrolam-se com o fluxo da narrativa, divididos em segmentos sequenciados denominados quadros. Todavia,

os quadrinhos, não esqueçamos, produzem discursos gráficos e narrativos determinados por uma linguagem bastante rica na multiplicidade de seus códigos. Estes códigos apontam para a especificidade da linguagem (dos quadrinhos): especificidade que não se concentra nos balões ou onomatopeias, por exemplo, já que podem ser dispensados (cf. *Flash Gordon*, *Príncipe Valente*, *Tarzan*), mas, no desenvolvimento visual e significante da própria grafia narrativa. (Cirne, 1983, p. 62).

Por conseguinte, ultrapassando as formas, o “[...] discurso quadrinizado deve ser entendido como uma prática significante e, mais ainda, como uma prática social que se relaciona com o processo histórico e o projeto político de uma dada sociedade” (Cirne, 1982, p. 18). Portanto, Cirne (1982) concentra-se na politicidade dessa arte, cuja elaboração alinha-se com as especificidades do período vigente:

[...] a recessão e a depressão da economia americana geram o ciclo da ficção científica (*Buck Rogers*, *Brick Bradford*, *Flash Gordon*); o apogeu do nazismo e a 2.<sup>a</sup> guerra mundial concorrem para o desenvolvimento da saga dos super-heróis; a política colonialista na África abre espaço para as aventuras do *Tarzan* e *Fantasma*; a contracultura e os protestos sociais dos anos 60 influenciam de forma decisiva o novo quadrinho europeu e os *comix underground*. [...] O surgimento do quadrinho alternativo brasileiro em 1970/71 (com a revista *Balão* sendo lançada em 1970) concretiza-se no espaço de uma resposta — às vezes ambígua — à repressão, à censura [...] Cirne (1982, p. 15).

Assim, Cirne (1982) reforça que nada é mais reacionário do que afirmar que os Quadrinhos não mereçam uma análise *respeitosa*, porque trata-se de um preconceito instituído entre aqueles que *cultuam* as formas dominantes. Sob essa perspectiva, o pesquisador defende a necessidade da leitura crítica de um Quadrinho de resistência — seja política ou culturalmente — que luta por espaços artístico, semiológico e cultural, opondo-se a qualquer tipo de imperialismo.

Por essa razão, traz-se a responsabilidade social do artista, cuja prática estética apoia-se em uma prática social determinada. Conforme Cirne (1982, p. 23), “[...] o quadrinheiro, a rigor, compromete-se política e socialmente com o tempo histórico que marca a sua existência enquanto ser concreto no interior das classes sociais”. Logo, esse compromisso manifesta-se pelo imaginário, pela fantasia, pela pesquisa, pela poesia. Não se pode ignorar, então, que toda arte é política, inclusive as Histórias em Quadrinhos (Cirne, 1982).

### ***Cumbe*: entre a resistência e a reinterpretação do passado**

Nesta seção, apresenta-se a obra *Cumbe* (2014), escrita e ilustrada por Marcelo D’Salete, a qual reúne quatro contos que exploram as variadas resistências dos descendentes de africanos escravizados no Brasil. Em sequência, a análise proposta busca aprofundar o entendimento da obra, baseando-se na teoria da (de)colonialidade e

investigando como *Cumbe* (2014) desafia as narrativas coloniais tradicionais ao reinterpretar a história por meio de uma perspectiva crítica e insurgente. Ademais, discute-se, no contexto da diáspora africana, como os contos tratam da dispersão forçada e das estratégias de resistência e reconstrução identitária dos negros diante do processo de apagamento histórico.

### Elaborando e compreendendo a vida e a história

*Cumbe* (2014) divide-se em quatro contos gráficos: 1) *Calunga* é um termo multilinguístico banto que significa, segundo o glossário que acompanha a obra, “grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte” (D’Saletе, 2018, p. 169); 2) *Sumidouro* é um poço onde dava-se sumiço aos escravizados rebeldes; 3) *Cumbe*, palavra originada das línguas da Angola e do Congo, é sSol, dia, luz, fogo e força trançada ao poder dos reis e à forma de elaborar e compreender a vida e a história” (D’Saletе, 2018, p. 169). Também é sinônimo de quilombo em alguns países americanos; 4) *Malungo*, por fim, é outra palavra banto, mas com o significado de *companheiro*. Os títulos relacionam-se com as histórias de seus respectivos contos e introduzem-nos com uma ilustração.



Figura 1 - Capa de *Calunga*.<sup>5</sup>

Em *Calunga*, o protagonista Valu anseia por atravessar o calunga, “o mar que não acaba” (D’Saletе, 2018, p. 10), para escapar do engenho onde trabalha à força com sua

<sup>5</sup> Fonte: D’Saletе (2018, p. 6).

parceira Nana, uma escravizada doméstica. Ela, por sua vez, não é submetida à brutalidade que Valu enfrenta no canavial e prefere permanecer na fazenda. Contudo, sua servidão também mostra-se religiosa, devido à cruz que adorna seu colar. Movido pelo desespero de levar Nana consigo, Valu mata sua amada e pega o colar como uma forma de mantê-la ao seu lado.



Figura 2 - Valu com o colar de Nana.<sup>6</sup>

Assim, Valu parte em direção às águas. Ele consegue chegar ao mar, onde afunda rapidamente. Na escuridão das profundezas, Nana o aguarda e os lábios de ambos encontram-se novamente. As próximas páginas, no entanto, retornam à dolorosa realidade, em que Nana está sem vida. O conto finaliza com a reaparição do ideograma proverbial *quioco*<sup>7</sup>, dessa vez riscado, em um tronco de árvore.

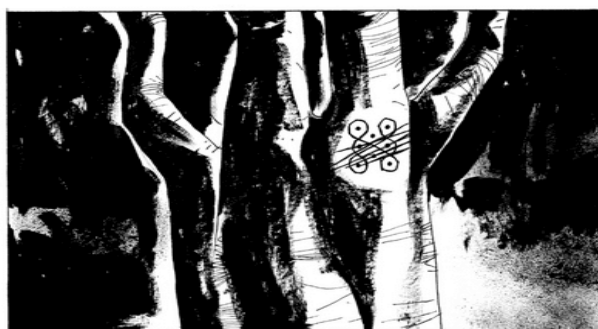


Figura 3 - Ideograma proverbial *quioco*.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 30).

<sup>7</sup> Esse símbolo representa um ninho e dois pássaros. Comumente talhado em madeira, traça os sentidos de espera resguardada e de liberdade mundo afora (D'Saete, 2018).

<sup>8</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 46).

O conto *Sumidouro* inicia com o enquadramento de um crânio de boi acima da cabeça de Tomé, dono de Calu. Nas cenas seguintes, Calu é introduzida em frente a um poço. Sob sua perspectiva, descobre-se o que aconteceu: ela engravidou após ser estuprada por seu senhor. A esposa de Tomé, enciumada, joga o bebê no sumidouro. Sem ninguém que pudesse ajudá-la, Calu conta o ocorrido ao padre Antônio, o que desperta a fúria de Tomé. Ele leva-a de volta ao engenho para puni-la. No momento em que prepara-se para dar a primeira chicotada, Calu se aproxima e o beija. Esse gesto parece comovê-lo por um instante, mas ele logo começa a estrangulá-la. Ao recuperar a consciência, ela tira uma faca do avental e corta a garganta de Tomé. Suas lágrimas evocam a imagem de seu filho, o qual transforma-se em uma estrela no céu noturno.



Figura 4 - Calu e seu filho.<sup>9</sup>

Em *Cumbe*, palavra que também nomeia a obra, o enredo gira em torno de um mocambo cujos integrantes planejam uma rebelião contra a vila de onde escaparam. A narrativa acompanha os preparativos e as tensões que envolvem a revolta, como a

<sup>9</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 83).



presença de traidores, que colocam em risco a segurança dos membros. O movimento dos escravizados fugitivos é brutalmente derrotado graças às armas dos portugueses, sob a fala “um escravo rebelde não vale nada mesmo” (D’Salet, 2018, p. 117). A esperança e a crença à liberdade, porém, sobrevivem por meio da figura da velha sábia, uma das últimas sobreviventes do grupo: “Cumbe é força... Ele sempre retorna” (D’Salet, 2018, p. 128).

*Malungo*, o último conto, traz Damião, líder de um mocambo que conduz seu grupo em direção à fazenda onde trabalhara como escravizado. A seguir, recua-se para o passado, mostrando Damião e sua irmã mais nova, Ciça, no engenho. Preocupado com a condição da irmã, que é cega e muito jovem, Damião pede ao seu senhor que a poupe do trabalho pesado, provocando sua irritação. Em outro momento, Damião conta a Ciça a lenda de Quibungo: “Quibungo é um monstro grande... com uma boca na nuca. Tem de tomar cuidado. Ele pega e engole quem tá na mata, Ciça” (D’Salet, 2018, p. 140). Pouco tempo depois, a pequena Ciça encontra o monstro, o qual revela-se como o fazendeiro que violenta e mata a criança.



Figura 5 - Ciça encontra Quibungo.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Fonte: D’Salet (2018, p. 144).



Após a morte da irmã, Damião foge da plantação e, anos mais tarde, retorna com vários malungos para vingar-se. Ele leva os restos mortais de Ciça para um local tranquilo, dentro do mocambo, onde ela finalmente pode descansar em paz. Em seguida, vemos o Quibungo, agora reduzido a uma figura minúscula e inofensiva. Ciça aparece cheirando uma flor em que a criatura está sentada, sem representar mais nenhuma ameaça para ela.

### **Narrativas afrodiaspóricas: resistência(s) à colonialidade**

Em entrevista ao portal de notícias norte-americano *HuffPost*, Marcelo D'Saete (2015) relatou que

As cicatrizes causadas pela escravidão ainda são pouco compreendidas e discutidas [...] O Brasil é um país extremamente desigual e racista, o que se relaciona diretamente com seu passado. Não podemos continuar considerando a escravidão como algo brando na nossa história. [...] Mais do que dados quantitativos, minha intenção foi falar sob a perspectiva dos africanos escravizados nessa época e abordar os modos de resistência desse povo. Desde as formas mais individuais às lutas coletivas. Existem poucas histórias em formato de quadrinhos que tentaram abordar isso de um modo mais pessoal.<sup>11</sup>

O enunciado evidencia a responsabilidade social do artista, levantada por Cirne (1982), que defende que o quadrinista possui um compromisso político e social, manifestado por meio da arte. Marcelo D'Saete, em sua declaração, demonstra esse envolvimento ao revisitar, em *Cumbe* (2014), um passado mal digerido na história do Brasil — passado esse contado, predominantemente, pelos colonizadores. Dessa maneira, D'Saete expõe as condições terríveis a que as pessoas negras eram submetidas na sociedade colonial brasileira, bem como questiona as narrativas dominantes e eurocêntricas que moldaram a memória oficial desse período.

Tendo isso em vista, as primeiras páginas de *Calunga* trazem o diálogo de Valu e Nana a respeito do mar sem fim.

---

<sup>11</sup> No idioma original: *The scars caused by slavery are still poorly understood and discussed [...] Brazil is an extremely unequal, racist country, and this is closely related to its past. We can't continue to consider slavery as something soft in our history. [...] More than quantitative data, my intention was to speak from the perspective of enslaved Africans in the period and address the modes of resistance of these people. From the most individual way to the forms of collective struggle. There are few such stories in comic format that tried to address this in a very personal way.*



**Figura 6 -** Valu e Nana conversam sobre o calunga.<sup>12</sup>

Na Figura 6, Valu evoca o imaginário de seu povo, em uma alusão ao oceano que separa o Brasil da África. Observa-se, nesse excerto, a transgressão da cultura nas histórias nacionais europeias, tal como Hall (2003) destaca no que tange às diásporas africanas. A lenda resgatada representa uma resistência à matriz colonial de poder. Segundo Quijano (2005), a colonização igualmente suprime as subjetividades e os saberes dos povos colonizados. Valu, ao trazer à tona as memórias e tradições ancestrais africanas, pratica uma forma de resistência epistêmica e existencial, preservando sua identidade cultural diante da repressão imposta pelo regime escravocrata.

Essa ação serve como uma contestação, ainda que indireta e sutil, ao apagamento cultural e à desumanização promovidos pela colonialidade do ser, conforme trata Maldonado-Torres (2007). Todavia, Valu resiste à desumanização colonial e reafirma sua existência como sujeito de conhecimento e cultura. Isso conecta-se à decolonialidade e responde à colonialidade, pois busca modos de existência fora das narrativas ocidentais de subjugação.

Em um momento posterior, Valu adota uma postura mais direta de oposição, culminando no assassinato de Nana e em sua fuga definitiva do canavial. Em consequência, há uma ruptura explícita com a estrutura colonial de poder, indicando a

<sup>12</sup> Fonte: D'Saleta (2018, p. 10-11).

transição da resistência simbólica e silenciosa para uma resistência ativa e violenta. Assim, tem-se a negação radical da posição de dominado imposta pela hierarquia colonial, rompendo tanto com a repressão física quanto com a desumanização e o controle sobre a subjetividade.



Figura 7 - Valu e Nana no calunga.<sup>13</sup>

Na Figura 7, Valu e Nana encontram-se no calunga, em uma espécie de libertação, com destaque para o ideograma proverbial *quioco retalhado*. Esse símbolo sugere que ambos alcançaram a liberdade na morte, reforçada pela cena seguinte, que retorna ao corpo desfalecido de Nana.

Avança-se para *Sumidouro*, o qual já se apresenta com um prenúncio de tragédia, expresso pelo crânio de boi disposto acima da cabeça de Tomé. Essa atmosfera sombria é corroborada pelo próprio título, que carrega uma conotação funesta para o contexto histórico que o conto enverga e para seu enredo.



Figura 8 - Crânio de boi acima da cabeça de Tomé.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 42-43).

<sup>14</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 48).

Nesse conto, percebe-se a desumanização do outro, tal como Maldonado-Torres (2007) e Dussel (1993) teorizam acerca da colonialidade do ser. Há um profundo despojo da dignidade e da identidade da personagem Calu, uma mulher negra afetada pela colonização operada pelas relações de poder que permeiam a narrativa. Essa dinâmica impacta a percepção do *Outro*, reduzindo-o a um objeto de exploração e negando sua plena humanidade, o que revela-se, contundentemente, no contexto trabalhado. A gravidez de Calu, resultante de um estupro, e a perda de seu bebê, jogado no sumidouro pela esposa de Tomé, são violências sistemáticas que desumanizam o indivíduo no que confere à sua própria história e corpo. O gesto de carinho que Calu concede a Tomé, comovendo-o por alguns segundos, designa a complexidade das relações de poder, em que uma tentativa de conexão converte-se, rapidamente, em agressão.

A relação entre raça e poder é ressaltada na trama, acentuada pela falta de apoio do padre Antônio, que, ao invés de oferecer proteção, contribui para a ira de Tomé. O assassinato de Tomé configura atos de resistência, sobrevivência e reapropriação identitária. A transformação do bebê em uma estrela no céu pode ser encarada como um símbolo de esperança, uma forma de reivindicar a existência e a dignidade tomadas pela colonialidade.

Em seguimento, o conto *Cumbe* retrata uma resistência mais explícita de negros escravizados que, fugindo para um mocambo, organizam uma rebelião contra o sistema colonial português. Apesar da tentativa de libertação, a revolta é sufocada pela força armada dos colonizadores, que desumanizam os escravizados ao ponto de tirar suas vidas a sangue frio. O desprezo pela vida dos rebeldes ancora-se na colonialidade do poder, concretizada na inferioridade dos colonizados e estabelecida num sistema de controle por meio da hierarquia colonial.

Em *Cumbe*, denota-se, também, a colonialidade do saber delineada por Lander (2005), quando exhibe como a visão de mundo e os conhecimentos dos africanos são marginalizados e reprimidos. A sobrevivência da velha sábia, que acredita na força de *Cumbe*, simboliza a resistência aos genocídios cultural e espiritual impostos pela colonialidade. A personagem, portanto, carrega e transmite o conhecimento ancestral, conectando o grupo à sua identidade cultural, mesmo sob um sistema que tenta extingui-la.



Figura 9 - Cumbe é força.<sup>15</sup>

Chegando, enfim, a *Malungo*, a história de Damião e Ciça é um reflexo da violência sistêmica e institucionalizada da escravidão, inserida na conjuntura mais ampla da colonialidade do poder. A figura do fazendeiro, que exprime o poder colonial, exerce um domínio absoluto sobre seus escravizados, culminando no abuso sexual e no assassinato de uma criança. A morte de Ciça, uma menina inocente e indefesa, simboliza a brutalidade do sistema escravagista e a desumanização dos negros. A representação do Quibungo, um monstro mitológico, revela-se uma metáfora para a própria tirania escravista, que, como sugere Quijano (2005), usou a ideia de raças para devorar e destruir vidas. Novamente, tem-se a preservação do imaginário afrodiáspórico em meio ao processo de sobreposição cultural (Hall, 2003).

Damião, ao tentar proteger a irmã, confronta as estruturas de poder colonial que desconsideram seu valor enquanto ser humano. A violência que resulta na morte de Ciça exemplifica a colonialidade do ser, a qual expõe como a experiência colonial nega a existência dos oprimidos, tratando-os apenas como ferramentas ou propriedade (Maldonado-Torres, 2007). O retorno de Damião à fazenda com outros malungos para vingar-se e enterrar os restos de Ciça em um lugar seguro constitui uma resistência decolonial, afinal, ele busca restituir a dignidade de Ciça, reconfigurando-a como um sujeito cuja memória deve ser respeitada e protegida. Para tanto, o enfrentamento e a vitória sobre o agressor constroem uma subversão da narrativa colonial, em que o colonizado reafirma sua agência.

<sup>15</sup> Fonte: D'Saete (2018, p. 128).

A última imagem de Ciça, em paz e livre da ameaça do Quibungo, evoca o conceito de decolonialidade de Mignolo e Walsh (2018), que veem o processo de descolonizar como uma forma de reconstrução identitária e cultural. Assim, *Malungo* denuncia a opressão imposta pela colonialidade e aponta para a possibilidade de regenerar identidades e memórias colonizadas, reivindicando o direito à existência plena e descolonizada das personagens.

## Conclusão

Este trabalho, em sua centralidade, dedicou-se à análise da História em Quadrinhos *Cumbe* (2014), de Marcelo D'Saete, a fim de explorar os elementos que contribuem para a construção da descolonização do poder, do saber e do ser, bem como para a valorização das experiências afrodiáspóricas no Brasil colonial. A história da escravidão e da resistência negra nas Américas permaneceu, por muito tempo, sob a ótica dos imperialistas. Dessa maneira, a colonialidade do saber, que impõe uma visão eurocêntrica sobre o mundo, colaborou para a invisibilização de muitas narrativas. A obra de D'Saete, ao trazer à tona as lutas coletivas e individuais de pessoas negras escravizadas, fomenta a descolonização do conhecimento e um relato mais justo e inclusivo sobre esse período.

Nesse sentido, a análise investigou como *Cumbe* (2014) opõe-se às histórias convencionais e eurocêntricas, criando um espaço que concede reivindicação às memórias e vivências daqueles que foram historicamente subjugados. Alinhada aos estudos (de)coloniais, realizou-se uma leitura do passado marcada pelo protagonismo e pela força dos afrodescendentes. Ademais, foi possível identificar o papel dos Quadrinhos enquanto instrumento político e social, servindo como um meio de resistência e de resignificação histórica.

À guisa de conclusão, este estudo propôs um olhar à obra de D'Saete a partir das lentes da decolonialidade e das perspectivas afrodiáspóricas. Ancorando-se nas investigações de Nei Lopes (2011), Stuart Hall (2003), Reginaldo Prandi (2000), João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (1996), verificou-se como os escravizados negros não retornaram aos seus lugares de gênese, mas subverteram o seu fim predeterminado e percorreram outras esferas, reinventando e protagonizando novos enredos.

Paralelamente, as teorias referentes às colonialidades de Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005) e Nelson Maldonado-Torres (2007) contribuíram para a



compreensão das matrizes de poder que estruturam a obra, enquanto os conceitos de resistência e pensamento decolonial de Walter Dignolo (2008; 2017; 2018) e Catherine E. Walsh (2018) reforçaram a análise da ação contra a opressão presente nas narrativas de *Cumbe* (2014). Ao abordar temas como a fuga, a luta e a sobrevivência de pessoas escravizadas que formaram — ou não — quilombos para resistir à tirania escravista, oferece uma voz autêntica às histórias de resistência negra. Por fim, com a politização das Histórias em Quadrinhos, conforme sustentado por Will Eisner (1995; 2005) e Moacyr Cirne (1982; 1983), evidenciou-se o potencial dos Quadrinhos para questionar os sistemas de poder e transmitir discursos de resistência a qualquer tipo de imperialismo.

## REFERÊNCIAS

CIRNE, Moacyr. **Uma introdução política aos quadrinhos**. Rio de Janeiro: Angra Achiamé, 1982.

CIRNE, Moacyr. **A Biblioteca de Caicó: ensaios sobre vanguarda, semiologia e cultura de massas**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1983.

D'SALETE, Marcelo. **Cumbe**. São Paulo: Veneta, 2018.

D'SALETE, Marcelo. **Striking graphic novel tells the story of Brazilian slavery through the eyes of the oppressed**. [Entrevista cedida a] Priscilla Frank. HuffPost, 7 abr. 2015. Disponível em: [https://www.huffpost.com/entry/marcelo-dsalete-brazilian-slavery\\_n\\_7011238](https://www.huffpost.com/entry/marcelo-dsalete-brazilian-slavery_n_7011238). Acesso em: 19 out. 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Petrópolis: Vozes, 1993.

EISNER, Will. **Quadrinhos e arte seqüencial**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EISNER, Will. **Narrativas gráficas**. São Paulo: Devir, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LANDER, Edgardo (org). **A COLONIALIDADE DO SABER: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. San Pablo: CLACSO, 2005. Disponível em: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=164&c=13>. Acesso em: 18 mar. 2024.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.



MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro Decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008, p. 295-296.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade – O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, p. 1-18, junho/2017.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

PRANDI, Reginaldo. DE AFRICANO A AFRO-BRASILEIRO: ETNIA, IDENTIDADE, RELIGIÃO. **Revista USP**, [S. l.], n. 46, p. 52–65, 2000. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i46p52-65. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>. Acesso em: 13 mar. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org). **A COLONIALIDADE DO SABER: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. San Pablo: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=164&c=13>. Acesso em: 18 mar. 2024.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs). **Liberdade Por um Fio** – história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. DEUS CONTRA PALMARES. Representações senhoriais e idéias jesuíticas. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs). **Liberdade Por um Fio** – história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 60-80.

### Como referenciar este artigo:

VARGAS, Esther Buffon de. *Cumbe*, de Marcelo D’Salet: (de)colonialidade e perspectivas afrodiáspóricas. **revista Linguasagem**, São Carlos, v.48, n.1, p. 433-455, 2025.

*Submetido em: 19/12/2024*

*Aprovado em: 01/04/2025*