

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

ALEXANDRA FIGUEIRÓ SERAFIM

**O(S) RACISMO(S) QUE ECOA(M) DE ALÉM-MAR: AS FALAS SILENCIADAS E AS MARCAS
DO PÓS-COLONIAL EM *DEUS-DARÁ*, DE ALEXANDRA LUCAS COELHO**

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA

ALEXANDRA FIGUEIRÓ SERAFIM

O(S) RACISMO(S) QUE ECOA(M) DE ALÉM-MAR:
AS FALAS SILENCIADAS E AS MARCAS DO PÓS-COLONIAL EM *DEUS-DARÁ*, DE
ALEXANDRA LUCAS COELHO

Porto Alegre
2022

ALEXANDRA FIGUEIRÓ SERAFIM

O(S) RACISMO(S) QUE ECOA(M) DE ALÉM-MAR:
AS FALAS SILENCIADAS E AS MARCAS DO PÓS-COLONIAL EM *DEUS-DARÁ*, DE
ALEXANDRA LUCAS COELHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Teoria da Literatura.

Orientadores: Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini

Porto Alegre
2022

Ficha Catalográfica

S481r Serafim, Alexandra Figueiró

O(s) racismo(s) que ecoa(m) de além-mar : as falas silenciadas e as marcas do pós-colonial em Deus-dará, de Alexandra Lucas Coelho / Alexandra Figueiró Serafim. – 2022.

101 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini.

1. Racismo. 2. Pós-Colonial. 3. Silêncios. 4. Além-mar. I. Angelini, Paulo Ricardo Kralik. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

ALEXANDRA FIGUEIRÓ SERAFIM

O(S) RACISMO(S) QUE ECOA(M) DE ALÉM-MAR:
AS FALAS SILENCIADAS E AS MARCAS DO PÓS-COLONIAL EM *DEUS-DARÁ*, DE
ALEXANDRA LUCAS COELHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Teoria da Literatura.

Aprovada em: _____ de _____ de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini (orientador)

Prof. Dra. Maria Perla Araujo Moraes – UFT

Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert – UFVJM

Porto Alegre
2022

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me possibilitado viver nesse tempo, nesse lugar, dentre as pessoas e experiências que me permitem pensar o racismo de forma efetiva e visceral.

Aos meus pais, que mesmo com todas as dificuldades, incentivaram em mim a leitora que hoje tem, na leitura e na escrita, duas reconhecidas paixões e motores para a realização dos mais ousados sonhos. Sem este incentivo, talvez seguisse eu o caminho da mesmice e aqui não estivesse para apresentar esta dissertação.

Ao meu saudoso pai, Derlei, o autodidata mais incrível que conheci, que sempre foi meu incentivador e me ensinou lições preciosas, dentre elas, que apenas o conhecimento nos tira do lugar em que estamos e nos leva aonde quisermos. À minha mãe, Maria Alda, que apesar de não ter estudado o quanto sonhava, tendo-o feito apenas na terceira idade, sempre fez de tudo para que nós pudéssemos usar a educação como forma de evolução. Aos dois, no espírito ou na matéria, minha gratidão e meu amor por todo o incentivo e crença na minha capacidade.

Ao meu esposo, Emiliano, luz da minha vida, que sempre foi alicerce e incentivador da minha caminhada e com a paciência que lhe é peculiar, suportou os piores momentos e festejou os melhores, estando ao meu lado em todos eles, segurando minha mão, literalmente. Sem você, mais uma vez, nada disso seria possível.

Aos meus filhos, Felipe e Jéssica, luzes da minha vida, por terem suportado, mais uma vez, minhas ausências e por terem demonstrado respeito pelo meu percurso e admiração por aquilo que eu almejava construir. Sem vocês, meus amores, mais uma vez, nada disso seria possível.

À minha irmã mais velha Débora, pelas palavras constantes de incentivo, força e crença na minha capacidade de levar adiante o propósito a que me dispus quando abracei o mestrado como meta. Até mesmo pela ajuda técnica na conclusão desta dissertação.

Aos meus queridos amigos Ana Cristina, Luís Alberto e Marcinha, que mesmo na distância, estiveram emanando toda energia positiva desse mundo e torcida para que eu pudesse chegar ao fim do caminho inteira.

Às minhas queridas colegas da escola em que leciono, pela torcida, pelo interesse e pelo incentivo.

Ao meu querido professor e orientador Paulo Ricardo Kralik Angelini, pela parceria, competência, compreensão, paciência e olhar afetivo, atributos que permitiram a construção deste trabalho da forma como eu almejei. Nos momentos em que pensei que não suportaria, trouxe ele sempre uma palavra que me dava o fôlego do qual precisava para seguir.

À professora Maria Perla e ao professor Gustavo, que aceitaram participar desta dissertação, tendo tido olhares atenciosos e respeitosos desde o exame de qualificação, ajudando-me também na revisão dos caminhos de escrita e pesquisa.

À Alexandra Lucas Coelho, minha xará e autora da obra aqui analisada, por ter escrito este *Deus-dará* tão permeado de reflexões importantes da sociedade brasileira e que ao chegar em minhas mãos leitoras, suscitou o desejo de falar sobre ele, uma vez que seu engajamento vai ao encontro de meu anseio por pensar alguns dos temas nele presentes.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, que mesmo na distância do período pandêmico, proporcionou-me toda a infraestrutura necessária para a realização deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”. Desta forma, um agradecimento à CAPES, pela concessão da bolsa que possibilitou a realização deste mestrado.

Branco quer índio de cocar, mas esse mesmo índio quando vai curar família veste roupa de branco.

O império vivia como um cafetão, à custa dos negros que punha a render, e os negros gastavam-se muito.

Brasil-Ao-Deus-Dará, esperando o que vai vir, achando que não tem jeito, mas sempre dando um jeitinho.

Branco tem medo de deixar de ser quem é, para ser mais outro, mudar de perspectiva. Branco tem um saber, vira autoridade, índio se multiplica, sabe mais quanto varia, deixa a coerência para o branco, aquele que tem medo de perder a história, e se perder na história.

-Você sabe, aquela do Chico: *Diz que deu, diz que dá...*

In: *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho.

RESUMO

Essa dissertação apresenta uma leitura de *Deus-dará* (2019), de Alexandra Lucas Coelho, a partir das marcas deixadas pelo Pós-Colonial, através da análise dos silêncios impostos a negros, sob a batuta da escravidão, e a índios, na esteira dos massacres e das invasões de territórios a eles infligidos. Traz ainda, como mote de reflexão, o papel dos grupos minorizados dentro da dinâmica da obra. Para tanto, evoca as vozes das personagens Noé e Lucas, representantes dos povos acima citados, que encontram-se na base da formação da população brasileira. Na obra, o Brasil ficcionalizado por Coelho apresenta os ecos que ainda são ouvidos na contemporaneidade, embarcados diretamente do Portugal além-mar, que insiste em negar suas responsabilidades até hoje. Do encontro das personagens, nascem cenas que refletem o Brasil da favela, das comunidades, dos moradores de rua, da fé inabalável dos cultos evangélicos, do tráfico, do baile funk, dos trabalhadores incansáveis, dos estudantes empenhados, da academia remodelada, “invadida” pelos (as) filhos (as) do pedreiro e da empregada doméstica, o Brasil da diversidade, que reflete no presente os ecos do passado. A partir deste contexto, a questão a ser respondida aqui é: quais ecos do passado estão presentes no agora e como a literatura, representada por *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho, pode ser instrumento de reflexão e luta na superação das marcas deixadas pela colonização? O trabalho está organizado em três capítulos. O primeiro trata do estudo dos conceitos sobre o racismo, com contribuições de Wieviorka (2007), Freyre (2003), Fanon (2020), Ailton Krenak (2020), entre outros, bem como relaciona o combate aos preconceitos a partir do pensamento político, buscando apoio de teóricas como Bell Hooks e Grada Kilomba (2019), por exemplo. O segundo traz o estudo da contribuição da literatura neste processo, destacando vozes como Inocência Mata (2014/2016), Paul Gilroy (2001) e Eagleton (2011). Por fim, no terceiro capítulo, têm-se a análise de *Deus-dará* (2019), com base nos estudos teóricos supracitados, com o objetivo de identificar os ecos do passado colonial no presente pós-colonial e os possíveis encaminhamentos a serem pensados, tendo a literatura como um dos instrumentos.

Palavras-chave: Racismo. Pós-Colonial. Silêncios. Além-mar.

RESUMEN

Esta disertación presenta una lectura de *Deus-dará* (2019), de Alexandra Lucas Coelho, a partir de las huellas de lo poscolonial, a través del análisis de los silencios impuestos a los negros, bajo la batuta de la esclavitud, y a los indios, en la estela de las masacres e invasiones de territorios que les infligen. También trae, como punto de reflexión, el papel de los grupos minoritarios dentro de la dinámica del trabajo. Para ello, evoca las voces de los personajes Noé y Lucas, representantes de los pueblos antes mencionados, que están en la base de la formación de la población brasileña. En la obra, el Brasil novelado por Coelho presenta los ecos que aún se escuchan en la contemporaneidad, embarcados directamente desde Portugal en ultramar, que insiste en negar sus responsabilidades hasta el día de hoy. Del encuentro de los personajes, nacen escenas que reflejan el Brasil de las favelas, las comunidades, los sin techo, la fe inquebrantable de las sectas evangélicas, el narcotráfico, el baile funk, los trabajadores incansables, los estudiantes comprometidos, la academia remodelada, "invadida" por los (las) hijos (as) del albañil y de la criada, el Brasil de la diversidad, que refleja en el presente los ecos del pasado. Desde este contexto, la pregunta a responder aquí es: qué ecos del pasado están presentes en el ahora y cómo la literatura, representada por *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho, puede ser un instrumento de reflexión y lucha en la superación de las marcas dejadas por la colonización? El trabajo está organizado en tres capítulos. El primero aborda el estudio de conceptos sobre el racismo, con aportes de Wieviorka (2007), Freyre (2003), Fanon (2020), Ailton Krenak (2020), entre otros, así como relaciona la lucha contra el prejuicio desde el pensamiento político, buscando el apoyo de teóricos como Bell Hooks y Grada Kilomba (2019), por ejemplo. El segundo trae el estudio de la contribución de la literatura en ese proceso, destacando voces como Inocência Mata (2014/2016), Paul Gilroy (2001) y Eagleton (2011). Finalmente, en el tercer capítulo, se encuentra el análisis de *Deus-dará* (2019), a partir de los estudios teóricos mencionados, con el objetivo de identificar los ecos del pasado colonial en el presente poscolonial y los posibles rumbos a considerar, teniendo la literatura como uno de los instrumentos.

Palabras clave: Racismo. Poscolonial. Silencios. Ultramar.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
2 REPENSANDO CONCEITOS: OS RACISMOS NOSSOS DE CADA DIA.	16
2.1 RACISMO, MACHISMO, SEXISMO: O PENSAMENTO POLÍTICO NO COMBATE À EXCLUSÃO	32
3 A LITERATURA ENTRA NA RODA: REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DO PENSAMENTO PÓS/DECOLONIAL.....	47
3.1 A SITUAÇÃO BRASILEIRA	59
4 DEUS-DARÁ E A DICOTOMIA COLÔNIA X COLONIZADOR: ESPELHAMENTOS, COMPLEXOS, HISTÓRIA E AS MARCAS A SUPERAR	65
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
REFERÊNCIAS	99

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este não é um trabalho sobre racismo. Tampouco sobre feminismo, machismo, misoginia, desigualdades. Este não é um trabalho sobre os grupos minorizados.

Iniciamos com estas “negações” para que fique claro nosso verdadeiro objetivo: repensar o silenciamento dos grupos ditos minoritários na formação da sociedade brasileira, à luz das teorias que pensam o racismo a partir da narrativa literária de fatos ocorridos no Brasil entre 2012 e 2014, mas que tem ligação direta com o passado colonial do país. Além disso, busca-se aqui a reflexão acerca das marcas deixadas por estes silenciamentos, após um período colonial marcado por violências de todos os gêneros.

Para isto, algumas afirmativas sobre o racismo, o machismo, a misoginia, a desigualdade e a violência precisam ser feitas, a fim de que o caminho pensado para a realização deste trabalho possa ser melhor entendido por aqueles que o lerão.

O Brasil é um país racista. Forjado no binarismo Casa-Grande/Senzala, em que negros foram escravizados e explorados pelos portugueses, o país é o berço político de alguns dos mais cruéis episódios do fenômeno chamado racismo.

The screenshot shows a news article header. At the top left, there is a red box with the word 'BRASIL' in white. Below it, the main title '5 casos de racismo que chocaram o Brasil' is displayed in a large, bold, black font. Underneath the title, a sub-headline reads 'Incidente mais atual ocorreu no último fim de semana em frente a uma loja da Animale, em São Paulo'. The author's name 'Por Daniela Barbosa' and the publication date 'Publicado em: 02/04/2015 às 14h51' are listed on the left. On the right side, there are social media sharing icons for WhatsApp, LinkedIn, Telegram, Twitter, Facebook, and Email. A Windows watermark is visible on the right side of the screenshot, reading 'Ativar o Windows' and 'Acesse Configurações para ativar o Windows'.

O Brasil é um país machista e misógino. Continuidade da reprodução de uma sociedade já fundada nos preceitos do machismo, na qual o domínio masculino se dá na maioria das esferas de poder, ocorre em território brasileiro, desde os mais remotos tempos, o silenciamento da figura feminina sob a forma mais variada de violências. Sob a égide da ideia de inferioridade feminina, calcada pelo machismo, ergue-se a falácia que busca justificar o preconceito de gênero.

The screenshot shows a news article header from 'G1' and 'DISTRITO FEDERAL'. The main title is 'Homem preso por feminicídio no DF violentava e ameaçava companheira e enteada'. Below the title, a short summary reads: 'De acordo com delegada do caso, mulher morta tinha marca de tiro na mão. Filha da vítima, que também era abusada pelo padrasto, tem marca de tiro no pé e cicatriz, produzida por facão, no pescoço.' At the bottom left, it says 'Por Brenda Ortiz, G1 DF' and '04/03/2015 14:06 - atualizado em 14:06'. A small 'G1' logo is at the bottom right.

O Brasil é um país homo/transfóbico. Alicerçado em preceitos religiosos e interpretações distorcidas dos conceitos de normalidade, pratica-se, verbal e fisicamente, toda a ordem de agressões e humilhações contra aqueles e aquelas que ousam fugir da curva cuja sociedade brasileira julga aceitável. É a prática da heterossexualidade compulsória, que alicerçada nas ideias machistas, busca impor um padrão de normalidade que considera os sujeitos LGBTQIA+ como pecadores e/ou doentes, que precisam ser “curados” do “mal” que lhes acomete.

Brasil registra uma morte por homofobia a cada 16 horas, aponta relatório



O Brasil é um país xenófobo. De proporções continentais, dono de uma riqueza cultural gigantesca, o país é palco, de Norte a Sul, das mais variadas formas de medo do diferente. O medo do “estrangeiro”, dentro do próprio território.



O Brasil é um país desigual, violento e politicamente controverso. Com uma frágil e recente democracia como regime político instaurado, convive, sob a égide da insegurança e do medo, com a ameaça de um autoritarismo que teima em se manter nas profundezas do imaginário de parte de sua população.

Inflação pesa sobre mais pobres e agrava desigualdade social, afirma Dieese

ECONOMIA

Corte no auxílio emergencial e desvalorização do salário mínimo pode piorar situação para as famílias de menor renda.

A inflação continua impactando mais o custo de vida de pessoas com renda mais baixa. De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, a inflação, no ano, chega a 1,50% para famílias mais pobres, enquanto as famílias mais ricas têm uma deflação acumulada de 0,07%.

Na avaliação de Victor Pagani, supervisor do Dieese, com os anúncios recentes do governo Jair Bolsonaro, a situação é preocupante. “Estão anunciando o corte do auxílio emergencial e o fim da política de valorização do salário mínimo. Somando isso ao cenário de aceleração inflacionária, que só atinge as classes mais baixas, vamos agravar mais a desigualdade social”, alertou.

Todos estes tópicos precisam ser retomados para iniciar o debate que se forma como o corpus central deste trabalho, construído em meio ao cenário pandêmico como pano de fundo de um contexto histórico inédito e sem precedentes de mesma dimensão no século XXI.

Apesar de este não ser um trabalho sobre racismo efetivamente, ele será o conceito e a reflexão balizadores que irão perfazer a trajetória em busca das respostas aqui almejadas.

Deus-dará é uma obra híbrida, que combina ficção, história e o olhar jornalístico e investigativo da autora. Alexandra Lucas Coelho cria sete personagens diferentes que transitam pelo Rio de Janeiro do século XXI, resgatando a história do passado para tentar explicar o presente. Alexandra escreve do ponto de vista de alguém que vem do país colonizador, mas que busca conhecer e entender o país colonizado de um outro prisma, a partir da imersão na vida e no dia a dia deste lugar:

Quis morar no maior território colonizado pelo país onde nasci, ser atravessada por essa experiência cotidiana, a herança presente do passado, e como se projecta no futuro. Isso foi deliberado, bem como as possibilidades de uma língua que é a minha e ali encontra tantas ramificações (COELHO, 2020).

Assim, a autora problematiza questões que vão na contramão da literatura portuguesa mais tradicional, que tal como o regime salazarista, coloca para “debaixo do tapete” as faces vergonhosas ou nem tão esplendorosas da história colonial. Desta forma, para a análise que se propõe, a obra de Alexandra torna-se apoio fundamental na busca pelas reflexões necessárias ao desenvolvimento deste estudo.

Deus-dará é uma obra escrita no século XXI, de autoria de uma mulher, em que se discutem aspectos e traços relevantes da população e da cultura brasileira, ambas frutos de uma mistura emblemática, que une praticamente todos os continentes em seu território. Pouco

estudada e explorada pela academia, pois bastante recente, torna-se, aqui, balizadora de uma discussão necessária.

Ao repensar o silenciamento histórico das populações hoje denominadas como grupos minorizados, como indígenas, negros e mulheres, a autora aborda algumas questões que tradicionalmente são ignoradas pela literatura. Duas personagens emblemáticas neste sentido, Lucas e Noé protagonizam falas e pensamentos que simbolizam este silenciamento das mais variadas maneiras.

“Cara, enchi o saco desse negócio que cultura brasileira tem que sair da favela, falar de classe média, não sei quê lá. Cada um faz o seu. Eu é que não vou falar de classe média, com certeza. Também se ficar de babaca nunca vou fazer o meu” (COELHO, 2016, p. 19). Aqui, em uma conversa com Gabriel, seu amigo de infância e ex-professor, Noé desabafa sobre o debate acerca da necessidade de o favelado ter que falar da cultura da classe média, negando a sua, como se ela não representasse o Brasil. Isso, é claro, a deixa desconfortável, uma vez que a representatividade cultural é um dos alicerces da luta contra o preconceito. A personagem problematiza nesta passagem a tentativa histórica de desvalorizar o que é produzido na periferia, longe dos grandes centros, uma vez que as populações que habitam esses lugares são marginalizadas pelo pensamento colonial enraizado no imaginário brasileiro. É a partir desta problematização que irá construir-se o debate que neste trabalho é o cerne da questão. “Lucas impulsiona o skate. Impulso de negro, olho de índio, o sangue branco ele esquece” (COELHO, 2016, p. 20). Já Lucas, o descendente indígena que começa a obra mudo, silencia o sangue branco, na metáfora biológica tão bem utilizada pela autora. Em uma reversão de papéis, que subverte o histórico hábito brasileiro de que é necessário esquecer que temos sangue negro em nossas veias, o personagem, descrito pelo narrador, exalta e destaca as qualidades herdadas da negritude e dos indígenas. Esses “sangues” ele quer lembrar. É o protesto silencioso mais significativo. Do sangue negro, Lucas herda a paixão pelo grafitti. Após a descrição feita pelo narrador, uma inscrição em um mural na Avenida Brasil vai deixar a marca do artista:

“ABANDONADOS TODOS
QUEREMOS QUE TODOS VEJAM
A TERRA QUE SE ABRE COMO FLOR” (COELHO, 2016, p. 20).

Quem são os abandonados? Quem são os todos que precisam ver? O que significa essa terra que se abre como flor? A inscrição no mural da Avenida Brasil une simbologia ligada à cracolândia carioca com a sensação de abandono a qual estão entregues o povo negro, os indígenas e as mulheres. Aqui, voltamos aos grupos minorizados, silenciados por um sistema

político-socioeconômico que insiste, desde sempre, em “esconder” esta parte da população que por mais negligenciada que seja, é a espinha dorsal de um país que nega as próprias raízes.

É sobre esta espinha dorsal que este trabalho será construído, considerando a narrativa de *Deus-dará* como norte analítico, ainda que não seja apenas seu período cronológico aquele a ser tratado.

A motivação para este trabalho se dá a partir de minha inquietação pessoal a respeito dos processos históricos pelos quais passaram e passam, ainda nos dias de hoje, indígenas, negros e mulheres. Apesar disso, reconheço-me como mulher branca em lugar de absoluto privilégio em relação às mulheres negras e indígenas e falar sobre elas estando de fora do lugar de fala é assustadoramente desafiador, fazendo parte não só de uma curiosidade acadêmica, como também de uma necessidade enquanto cidadã.

Desta forma, pretendo explorar nas linhas que se seguem conceitos relacionados ao racismo histórico que está na base da formação da sociedade brasileira, atingindo brutalmente negros e indígenas, bem como o machismo e a misoginia encrustados nos comportamentos masculinos e até femininos que fizeram (e fazem) do Brasil um país extremamente controverso e violento, que sustenta sua pirâmide social através da negação absoluta de suas origens. Apesar dos avanços, ainda há muito o que se debater e repensar, pois é a partir daí que a ação acontece.

Em pleno século XXI, é urgente que a academia volte seus olhos para a realidade que a literatura capta e torna ficção, e que é o retrato mais bem escrito dos dias em que vivemos. Assim, o racismo histórico e seus ecos no presente balizarão esta pesquisa bibliográfica, que pretende não encontrar verdades absolutas, mas expandir o leque de um debate que se não resolve o problema, ao menos joga luz em lugares ainda tomados pelo obscurantismo, com o perdão da redundância. Anseio por poder contribuir significativamente para que isto de fato aconteça, para que surjam mais estudos na academia que explorem obras e debates apagados muitas vezes pelo discurso oficial.

Para isto, este trabalho constrói-se abarcando três capítulos, além desta introdução. No primeiro capítulo, intitulado “Repensando conceitos: os racismos nossos de cada dia”, são recuperados os conceitos sobre o termo racismo, uma vez que a prática deste remonta à antiguidade das relações humanas. Autores (as) como Michel Wieviorka, Gilberto Freyre, Grada Kilomba, Frantz Fanon e Gayatri Chakravorty Spivak, entre outros, dialogam sobre as ideias e as práticas racistas à luz dos pensamentos colonial, pós-colonial e decolonial, com o objetivo de resgatá-los, na tentativa de elucidar o obscurantismo das relações baseadas na dominação e buscar um caminho de reflexão que privilegie a reparação, ainda que gradual e lenta, ainda que

por vezes apenas pensada, das marcas que o racismo e todas as outras práticas a ele impingidas deixaram (e continuam a deixar) nos seres humanos que a elas estão submetidos.

No segundo capítulo, “A literatura entra na roda: representação literária do pensamento pós/decolonial”, são trazidas à tona algumas discussões sobre o papel da literatura na representação do pensamento pós/decolonial, tomando por base as contribuições de Inocência Mata, Terry Eagleton, Paul Gilroy, Pires Laranjeira, Chinua Achebe, entre outras, na busca por um entendimento a respeito das representações que a ficção literária traz para a discussão acerca das cicatrizes, principalmente as emocionais, deixadas por séculos de comportamentos abusivos da branquitude em relação à negritude, ao índio e a todos os grupos étnicos considerados inferiores.

No terceiro e último capítulo, chega-se à análise da obra em estudo, de quem cujo estudo feito até então será balizador. A proposta neste capítulo, intitulado “*Deus-dará* e a dicotomia colônia x colonizador: espelhamentos, complexos, história e as marcas a superar”, é a de relacionar os conceitos estudados até aqui com a representatividade das personagens Lucas e Noé dentro da narrativa de *Deus-dará*. Alexandra Lucas Coelho os localiza em lugares e contextos simbólicos para a discussão a respeito da superação destas marcas já mencionadas, como partes de grupos minorizados que, através de sua cultura, buscam colocar-se como protagonistas da história, recusando o papel de inferioridade imposto pelo pensamento colonial.

Articulando a discussão, busco resgatar a importância dos aspectos das culturas africanas. Mesmo não sendo um trabalho sobre literatura africana, minha pesquisa passa pelo racismo e pelos fantasmas coloniais, por isso considero importante trazer essa discussão, uma vez que a proposta de análise se articula em duas personagens símbolos da representatividade de culturas consideradas menores, inferiores, carentes de “evolução, que só o homem branco pode construir”. Na esteira deste pensamento preconceituoso e violento, está o passado colonial, de onde as figuras do índio e do negro, especialmente no Brasil, surgem para nos lembrar, a cada instante, como representantes do privilégio que somos, que o respeito ao coletivo, à diversidade, ao diferente é o melhor, senão o único, caminho para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, não no sentido utópico da igualdade pura e simples, mas naquele mais complexo, em que as diferenças convivendo em equilíbrio nos levam à igualdade almejada e necessária. Lucas e Noé representam, na linguagem literária, aquilo que já deveria ser uma realidade, mas que ainda é encarado como um problema por uma sociedade que insiste em manter-se presa a tempos soturnos, nos quais maltratar seres humanos e fazê-los crer na sua própria inferioridade traz uma falsa sensação de superioridade em vários níveis, mas que só acaba por denunciar toda a nossa precariedade enquanto sociedade. Desta forma, o resgate dessas culturas é de primordial

importância, na medida em que entender o passado ajuda a compreender o presente, processo realizado por Alexandra Lucas Coelho a partir de uma obra que, se não resolve a questão, e não tem esse compromisso por ser literatura, como já foi dito, joga luz em espaços e relações ainda dominados pela violência e pela exclusão.

2 REPENSANDO CONCEITOS: OS RACISMOS NOSSOS DE CADA DIA

O que surgiu antes? A ideia ou a prática racista? É preciso iniciar com estes questionamentos para que fique claro que o racismo não é uma invenção comportamental da era moderna e para que se tenha consciência de que ele não foi “inventado” pelo colonizador. É claro que este é um ator importante e até mesmo central no entendimento das práticas racistas ao redor do mundo, mas ela, a prática, não se funda a partir do que conhecemos hoje como a figura violenta e impiedosa dos homens que ao “descobrirem” novos territórios, passaram a dominá-lo e oprimi-lo a qualquer custo.

Pensar o racismo não é tarefa fácil. Há uma necessidade de nos despirmos de nossas emoções, de nossas possíveis indignações para olhar o fenômeno com olhos de ver. Para além de nossas crenças sobre humanidade, igualdade e fraternidade, precisamos observar de que forma as práticas racistas foram ganhando corpo ao longo dos séculos. Assim, a reflexão se tornará mais clara e algumas perguntas começarão a ter suas respostas.

Antes de tudo, e como a centralidade deste trabalho se dá no contexto brasileiro, é importante que se tragam algumas contribuições de autores (as) brasileiros (as) negros (as) para contextualizar o fenômeno com as características que lhe são peculiares. Uma das mais importantes escritoras da atualidade, Conceição Evaristo alcançou grande destaque nos últimos anos, o que para uma mulher negra, de origem humilde, é uma grande conquista. E ao ser indagada sobre essa “conquista”, Conceição é lúcida e certa em sua resposta.

Não vou ser tão exigente, mas também não vou me encantar tanto pelo canto da sereia. Pode ser até certo ponto um indicativo de que a sociedade brasileira está mudando, uma mudança muito reivindicada e construída pelo próprio sujeito negro, pela luta dos movimentos sociais e do movimento negro, essa luta que, ao longo dos séculos, vem nos preparando o caminho. Mas ainda é um ponto fora da curva, principalmente quando se pensa na história da literatura brasileira. Embora tenhamos grandes escritores negros, é uma história muito marcada por uma autoria branca e de homens. As mulheres escritoras entram na cena literária brasileira no modernismo. Basta pensar em escritoras como Rachel de Queiroz e Cecília Meireles. Outras mulheres estão aí bem vivas como Lygia Fagundes Telles. É, porém, uma cena ainda marcada pela autoria de mulheres brancas. As negras vão ganhar uma visibilidade muito recentemente. A minha visibilidade acaba sendo exemplar, enquanto outras escritoras negras, que também publicam não têm essa mesma visibilidade. Não é só na literatura. Em todos os espaços da sociedade brasileira nós vamos ter um ou dois negros chamando a atenção. Isso cria a ilusão de uma maior consciência. No jornalismo, dá para apontar alguns negros. A maioria é branca. Na política, há um ou outro senador negro. Um ou outro juiz negro (EVARISTO, 2021.).

Outro nome importante da literatura de autoria negra no Brasil, Jeferson Tenório aborda a questão racial a partir do racismo estrutural e a necessária reflexão sobre as subjetividades das

peessoas negras e sua visibilidade no cenário midiático atual. Perguntado sobre essa relação, Jeferson traz uma visão radical para alguns, mas essencial para que o debate seja feito sob bases reais, sem romantizações e/ou máscaras de disfarce. A passagem é longa, mas fundamental:

Olha, desde que me tornei professor, no início dos anos 2000, eu sentia que um dia escreveria sobre essa experiência como docente. Com o passar dos anos vi que, sendo um professor negro, isso ganhava uma outra dimensão. Até que em meados de 2016, após ter sofrido uma abordagem policial, achei que deveria começar *O Avesso...* Mas veja, as pessoas entram muito nessa ideia de que o debate racial está em evidência agora no Brasil. A questão é: está em evidência para quem? Para uma parcela branca, de classe média pode ser mesmo. Mas para mim e para maioria das pessoas negras, o racismo estrutural sempre esteve em evidência. Se meu livro saísse em 2024, por exemplo, ele seria atual, infelizmente atual. A questão racial não foi resolvida no Brasil. E me parece que está longe de ser. Temos a sensação de estarmos avançando na sociedade neste sentido, mas é uma sensação classista e branca. O que o pensamento branco quer, na maioria das vezes, é uma solução rápida e fácil para o racismo. Querem um antídoto, uma pílula. Alguns ficam satisfeitos lendo manuais antirracistas ou autores negros. Ok, isso é importante. Mas não só. Chegamos ao ponto de achar que a última coisa que a uma pessoa branca pode fazer para ser antirracista é ceder seu lugar de privilégio. Do tipo: “Tá aí meu lugar, se vira agora”. Estou radicalizando para mostrar o óbvio: não se resolve o racismo com bala de prata, nem com soluções fáceis. O exercício é cotidiano. Rever posicionamentos racistas faz parte do processo. Entender que o racismo é complexo e que possui muitas camadas é fundamental e ético. Ceder espaços é importante, mas não é suficiente. Então respondendo sua pergunta de maneira mais objetiva, creio que a pandemia acelerou um debate que mais cedo ou mais tarde chegaria de maneira mais contundente. As redes sociais têm ajudado nesse sentido, mas é preciso tomar cuidado para não acharmos que está tudo resolvido agora porque o debate está em evidência (TENÓRIO, 2020a, p. 2).

Enquanto Conceição disserta sobre a visibilidade do sujeito negro, a partir de sua área, a literatura, e encontra subsídios para reforçar a invisibilidade da maioria destes sujeitos, Jeferson toca num ponto delicado, ao relacionar as subjetividades negras com o racismo estrutural, apontando, sem delongas, o fato de que o sujeito negro é consciente da opressão que sofre, ao contrário do que se convencionou pensar em tantos séculos de escravidão, violência e humilhação. A fala de Evaristo não deixa de ir neste mesmo caminho, uma vez que debate a falta de destaque do sujeito negro na sociedade como um todo. Ambas contribuições são essenciais para se pensar o racismo estrutural, tão bem evidenciado nas obras destes dois autores. São abordagens complementares, uma vez que Conceição acrescenta ao debate das subjetividades a questão da ascensão da mulher negra na literatura, bem como do sujeito negro em tantas outras áreas de atuação. Abordar estes dois autores introduz um debate que continua nas linhas a seguir, que busca na linguagem literária algumas respostas necessárias ao enfrentamento das práticas racistas na sociedade em que vivemos.

Como ela, a linguagem literária, é o principal caminho para esta análise, é necessário antes de tudo entender o surgimento do termo a que aqui nos referimos. Como dito

anteriormente, sua prática não se funda na figura do colonizador, mas sua expressão linguística é ainda mais atual. Ela surge no período que compreende as duas grandes guerras mundiais e se impõe na linguagem corrente das sociedades ocidentais e em todo o planeta pós-guerra. Conhecer a origem do termo é um dado apenas informativo, pois não será a partir desta ideia que se firmará o debate que segue. Contudo, se a palavra é recente, as ideias e as práticas às quais ela remete são antigas e não procedem somente da experiência ocidental. Sobre esta questão, afirma Wieviorka (2007, p. 17):

É tentador falar de racismo sem temer o anacronismo a propósito dos antigos gregos, para os quais os bárbaros, aqueles que estavam fora da *pólis*, eram seres humanos, com certeza, mais singularmente inferiores; ou ainda relembrar a densidade do racismo em certas sociedades asiáticas.

Afirmar que a prática racista não nasce na figura do colonizador como o entendemos na era moderna não quer dizer que ele não seja seu principal vetor desde sempre, a partir da imagem concebida através dos tempos. O que afirma Wieviorka em *Racismo, uma introdução*, e que não pode ser ignorado, é que existem dois eixos de análise. Um deles diz respeito à ideia de superioridade pela cor da pele e/ou pela posição social. O outro se refere à efetiva consciência desta prática que, apesar de antiga, só se coloca como discussão efetiva e vislumbra horizontes de debate, reflexão e superação a partir da era moderna, mais precisamente após as grandes guerras.

Interessa aqui o segundo eixo possível de análise, uma vez que esta se dará a partir da literatura, de seu poder ficcional de engendrar a realidade. Desta forma e como falaremos de Brasil, são centrais as figuras do negro e do índio, personagens principais da formação da sociedade brasileira, que como já sabemos, carregam uma série de adjetivos que serão discutidos ao longo destas linhas que seguem.

Ao fazer alusão sobre o negro e o índio como “figura” ou “personagem”, não há intenção folclórica no uso destes termos, mas referência em linguagem literária dos principais grupos étnicos formadores da sociedade brasileira e que serão centrais para que esta análise prossiga da forma pensada. Para iniciar a fala pretendida, Gilberto Freyre nos auxilia com a visão do social de sua época, que data do início do século XX. Basicamente, Freyre destaca e posteriormente defende a questão da miscigenação, mas suas ideias baseiam-se em características muito próprias do índio brasileiro, que nos levam a discuti-las com cuidado e parcimônia, uma vez que são justamente as características físicas de indígenas e negros que, ao longo do tempo,

produziram uma visão distorcida sobre superioridade e inferioridade biológica e consequentemente, social.

Assim, a miscigenação, a depender de como é tratada, pode ser um ponto de crítica ou apoio às práticas racistas empreendidas, especialmente, em solo brasileiro. Ao observar a realidade brasileira dos tempos atuais, temos que lidar com visões enraizadas no preconceito. A miscigenação, a formação da população brasileira parece pouco contribuir para a mudança de paradigmas. Isso porque o país, nas últimas décadas do século XIX, muito próximo da conclusão, ainda que tardia e incompleta, do processo abolicionista, com a justificativa da modernização, reforçou o lugar da população não branca na inferioridade, a partir das teorias racistas da época que denominavam essa população como inferior e responsável por um possível atraso no então importante processo de renovação. A discussão em torno do desenvolvimento econômico se dava em vários pontos, entre eles, a questão racial. As teorias científicas da época, formuladas na Europa e nos Estados Unidos, consideravam a superioridade do homem branco e afirmavam que a miscigenação entre as diferentes raças causava degeneração. Aos intelectuais brasileiros da época coube assimilar tais ideias sem contestação, pois elas iam ao encontro da hierarquia social brasileira, e ajudavam a legitimá-la e naturalizá-la. Tal hierarquia já dava conta do abismo social entre brancos e não brancos (negros, indígenas e mestiços), mesmo após o fim da escravidão.

Arthur de Gobineau (2013, p. 23), por exemplo, intelectual francês que em seus estudos buscou explicar a razão da ascensão e queda de todas as grandes civilizações, produziu como tese que a questão étnica seria a responsável pelo declínio das civilizações que outrora floresceram. Segundo o autor, esse fato se dava porque uma raça originalmente pura ao misturar-se com outras se tornava degenerada, perdia as suas qualidades essenciais, levando essa civilização ao declínio. Segundo o conde, em artigo escrito para o periódico francês *Le Correspondant*, no ano de 1874, intitulado “L’émigration au Brésil”, os brasileiros seriam uma raça extinta em menos de duzentos anos. Isso por serem, em sua maioria, uma população mestiça, fruto da mestiçagem entre índios, negros e um pequeno número de portugueses (GOBINEAU, 2013, p. 21).

Afirmou Gobineau (2013, p. 22): “Já não existe nenhuma família brasileira que não tenha sangue negro e índio nas veias; o resultado são compleições raquíticas que, se nem sempre repugnantes, são sempre desagradáveis aos olhos. Gobineau esteve no Brasil em missão diplomática a partir do fim da década de 60 do século XIX, e sua teoria certamente influenciou fortemente a intelectualidade brasileira. Porém, assimilar o racismo científico, defendido então pela ideia de superioridade biológica de uma raça pura, reforçada por Gobineau, significava

admitir que a população brasileira era inferior, já que a maioria era formada por negros, indígenas e mestiços. Para superar este obstáculo, foi criada em solo brasileiro uma outra interpretação dessas teorias, que deu origem à tese do branqueamento. Sobre essa tese, afirma Lilian Schwarcz (1993, p. 89): “A saída foi imaginar uma redescoberta da mesma nação, selecionar e digerir certas partes da mesma teoria, com a evidente obliteração de outras; enfim, prever ‘um modelo racial particular’”. O branqueamento se daria através do influxo de imigrantes europeus para o Brasil, estímulo da miscigenação e abandono da população negra egressa da escravidão.

Essa tese foi apresentada no I Congresso Internacional das Raças, realizado em Londres, em 1911, onde recebeu elogios pela “forma pacífica” como os brasileiros resolveriam seu ‘problema negro’. Na contramão das teses racistas do século XIX e início do XX, está Gilberto Freyre, que defendia exatamente a miscigenação como caminho para o desenvolvimento. O problema na tese de Freyre está justamente no fato de que ele desconsidera que essa miscigenação, no tempo da-colonização, aconteceu a partir da violência sexual dos estupros cometidos pelos senhores contra suas escravas, bem como os estupros das mulheres indígenas, e não, como o próprio Freyre sugere, a partir de uma relação cordial entre ambos.

É na esteira dessa ideia de relação cordial que nasce o mito da democracia racial, sugerindo que todas as raças convivem em harmonia, usufruindo dos mesmos direitos e tendo os mesmos acessos a serviços considerados essenciais. Sabe-se que esta é uma inverdade, visto que as sequelas do período colonial, em que a escravidão foi um dos grandes balizadores das diferenças entre as raças, ainda persistem no imaginário e na conduta de uma parcela considerável da população brasileira. Seguimos vivendo, enquanto sociedade, presos a estigmas que remetem aos tempos coloniais. É possível, de toda a forma, encontrar algumas explicações no que diz Wieviorka (2007, p. 23-24) a respeito do conceito de Racismo Científico:

O racismo científico propõe, sob diversas variantes, uma pretensa demonstração da existência de “raças”, cujas características biológicas ou físicas corresponderiam às capacidades psicológicas e intelectuais, ao mesmo tempo coletivas e válidas para cada indivíduo. Esse racismo está carregado de um determinismo que, em certos casos, pretende explicar não apenas os atributos de cada membro de uma suposta raça, mas também o funcionamento das sociedades ou das comunidades constituídas de tal ou tal raça.

Sob a ideia do Racismo Científico, buscou-se, ao longo dos séculos, justificar-se todo e qualquer tipo de ação do colonizador. Ao “descobrirem” as novas terras em solo americano/brasileiro, estes homens utilizaram as já recorrentes ideias de superioridade racial para usar do poder que lhes foi atribuído para explorar, escravizar e eliminar as populações

indígenas e mais tarde, na esteira da escravidão, as africanas. Ainda que a ideia científicista do racismo não fosse uma realidade em termos de saberes epistemológicos, sua prática já se dava nos mais diferentes recantos do mundo, alicerçada por ideologias e doutrinas que podem ser denominadas de proto-racistas. Estas teorias teriam sido, então, uma espécie de preparação para o nascimento do Racismo Científico trazido por Wiewiorka.

Desta forma, e pensando especificamente no caso brasileiro, é possível afirmar que o Brasil colonizado pelos portugueses seguiu os passos de outras nações europeias, ao encarar o *Outro*, habitante nativo das terras desconhecidas, como uma reprodução do “inferior”, porque diferente da Europa em termos raciais, sociais e culturais. Assim, pode-se pensar em uma espécie de “medo” do diferente para se justificar as ideias e práticas racistas que, mesmo em plena contemporaneidade, continuam a percorrer o imaginário da branquitude.

Muito mais do que dizer que o negro é inferior pela cor da pele e então escancarar o racismo de forma aberta e assumida, há, na esteira desta prática, uma forma velada de “demonstrar” quem é “superior” e quem é “inferior”. Observando o fenômeno a partir da realidade dos Estados Unidos, Wiewiorka apresenta o racismo institucional como “algo que mantém os negros em uma situação de inferioridade por mecanismos não percebidos socialmente”. (2007, p. 30). O “medo” da branquitude se localizaria, então, na manutenção dos mecanismos que fixam o negro nesta posição sem que este perceba enquanto membro da sociedade. Para “combater” o “diferente”, aquele que se considera como regra e padrão age de maneira a não deixar o *Outro* prosseguir na escala social, com o devido cuidado de não permitir que este tenha consciência da exclusão na qual está inserido enquanto “cidadão”. Transportando para o caso brasileiro, e trazendo alguns exemplos mais práticos, é possível enxergar o Racismo Institucional nas escolas e universidades, nas quais, apesar de mais da metade da população ser formada por negros e pardos, a maioria dos alunos pertence a etnias brancas.

Aqui, é possível tecer uma crítica baseada na análise da força e da fraqueza deste conceito, porém, sem invalidá-lo. A força se mostra no próprio exemplo de exclusão trazido anteriormente, ao qual podem ser acrescentadas questões relacionadas à emprego e moradia. É o próprio autor quem nos fala desta força, mas é necessário corroborar e/ou acrescentar que o racismo das instituições confina o negro e/ou as populações marginalizadas formadas por etnias não brancas a espaços de segregação e exclusão por serem as instituições comandadas por atores pertencentes ao grupo que julga dominar a sociedade como um todo. Há uma espécie de “hierarquia racista”.

A força do conceito de racismo institucional é indicar que o declínio das doutrinas científicas da raça não implica de modo algum a do próprio racismo: constata-se facilmente que lá onde o racismo está desqualificado politicamente, interdito por lei, arruinado aos olhos dos cientistas, lá onde os preconceitos não tem quase espaço para se exprimir, se nada é empreendido de maneira voluntária para contrariar as tendências espontâneas das instituições, os membros dos grupos vítimas do racismo permanecem confinados em postos subalternos da vida econômica e política, ou sofrem a discriminação no emprego, na habitação e na educação (WIEVIORKA, 2007, p. 32).

A crítica, sendo sempre construtiva, para se pensar no conceito como forma de validar e sustentar suas contribuições para o debate, também recai sob a forma negativa, quando se percebe uma certa fraqueza naquilo que ele propõe. Há um paradoxo um tanto quanto insustentável no que concerne à reconciliação da ideia de que o sujeito não é racista, já que as instituições é que o são, quando reproduzem exclusões nos âmbitos de seu funcionamento. Porém, uma vez que estas instituições são formadas pelos sujeitos, estes também são os responsáveis pelo racismo. Em suma, o corpo social se beneficia do corpo institucional, ao mesmo tempo que o responsabiliza pelos atos considerados racistas.

Com efeito, implica que o conjunto daqueles que dominam são exteriores à sua prática e, ao mesmo tempo, dela se beneficiam; exonera cada um deles de toda suspeita de racismo, uma vez que segundo essa teoria, somente as instituições, no fim das contas, funcionam no racismo e, ao mesmo tempo, ele faz recair sobre todos a responsabilidade do fenômeno (WIEVIORKA, 2007, p. 32).

Baseado no que aponta Wiewiorka, a ideia de racismo estrutural perde força na medida em que funciona como uma espécie de reivindicação para ser ouvido (a) feita pela parcela da população que sofre com o racismo e se traduz na falta de responsabilidade individual do sujeito em relação a seus próprios atos, ficando para as instituições esta responsabilização. Desta forma, o racismo institucional seria um fenômeno social sem a presença de atores sociais.

Ora, aqui, pode-se questionar esta interpretação do fenômeno na medida em que a reprodução do racismo pelas instituições só acontece porque os sujeitos que são o corpo social destas instituições reproduzem, em seu interior, práticas com as quais estão em contato desde sempre ou desde grande parte de sua vivência em sociedade. Ou seja, um não pode ser desligado do outro. Sujeito e instituição são uma coisa só, visto que é através das instituições que somos moldados enquanto sujeitos sociais. Começando pela própria casa, passando pela escola, pelos centros religiosos, pelos centros de lazer, pelas empresas, transitamos desde sempre nos espaços e entre as pessoas que nos fazem ser como somos, acreditar no que acreditamos e agir como agimos. As instituições não reproduzem o racismo sem atores sociais, mas são o espaço em que essa reprodução é permitida, disseminada e pouco ou nada combatida. Portanto, invalidar a ideia

de racismo institucional ou buscar enfraquecê-la é uma perigosa armadilha na qual não se pode correr o risco de enredar-se.

Um outro conceito de racismo que se faz necessário destacar é o de racismo cultural, que faz parte de uma mudança de paradigma em relação à ideia de inferioridade biológica. A abordagem agora trata da diferença cultural na legitimação do discurso racista. Denominado por Martins Barker de “Novo Racismo”, com a publicação, em 1981, do livro de título homônimo, *The New Racism* (O Novo Racismo), aqui a “argumentação racista não se fundamenta mais na hierarquia (superioridade x inferioridade), mas na “diferença”, não mais nos atributos naturais imputados ao grupo “racizado”, mas na sua cultura, sua língua, sua religião, suas tradições, seus costumes” (WIEVIORKA, 2007, p. 34).

O racismo cultural traz uma ideia de que a diferença entre os povos justifica o preconceito. Olhar o *Outro* como diferente a partir das manifestações culturais, linguísticas e religiosas se apresenta como uma forma mais ampla e cruel de racismo, pois coloca as práticas racistas nos mais diversos espaços de convivência, impondo desrespeito, além de ser uma tentativa de anulação das referências identitárias de um povo, de uma nação. Essa transição da teoria racista que preconiza a superioridade biológica para a ideia de que a diferença nas manifestações culturais é motivo para perpetuar as práticas racistas traz para o debate uma amplitude teórica que faz crescer a necessidade de observar o fenômeno com aqueles “olhos de ver”, mencionado anteriormente. Ciência, Instituições e Cultura são, agora, espectros de uma discussão que dá a dimensão de o quanto complexo é falar e pensar o racismo.

Percorridos os caminhos das principais teorias introdutórias de racismo, iniciaremos agora a trilha de análise pelas principais vozes dos séculos XX e XXI que nos ajudam a desvendar algumas interrogações sobre o colonialismo, o pós-colonial e suas relações com a persistência do fenômeno racista.

Quem de nós, em algum momento da vida, sendo branco ou não, já não ouviu a seguinte afirmação: “mas os próprios negros são racistas”? Na esteira desta ideia, perpetuada por uma sociedade que conferiu às etnias não brancas todo o tipo de humilhação e preconceito ao longo da história, está o fato de que ser “racista” para estes grupos talvez tenha sido, inicialmente, a única forma de defesa encontrada para, minimamente, suportar a dor que foi sistematicamente imposta aos grupos étnicos não brancos. É claro que não há aqui uma defesa de tal ideia, mas uma reflexão inicial que busca introduzir a discussão de como se chegou a este pensamento, o qual pode ser absolutamente coerente em termos linguísticos, mas na prática corrobora toda a incoerência possível de ser aqui analisada.

Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política (FREYRE, 2003, p. 65).

Nas palavras iniciais de Gilberto Freyre, no importante *Casa-Grande & Senzala*, reside a definição exata do que é possível chamar de “germe da racialização da identidade”. Tal ideia pode tranquilamente ser aplicada ao fato de que não só o negro, mas boa parte das etnias não brancas, alicerçadas nas práticas da colonização europeia ao redor do mundo, tomaram para si a ideia de inferioridade encapsulada na exploração dos corpos e da força de trabalho das populações colonizadas. Esse “tomar para si” quer dizer exatamente o que sugere, o que aparentemente diz. Sim, se o colonizado internalizou e “aceitou” a inferioridade sub-humana ensinada pelo colonizador, ao se deparar com um mundo que busca ser descolonizado vai aos poucos perseguindo o objetivo de livrar-se do estigma que por tantos anos carregou nos ombros, geração após geração.

São diversos os fatores que explicam ou elucidam esta aparente aceitação dos povos colonizados. A linguagem, as relações de gênero, um suposto complexo de dependência, as próprias experiências vividas, as possíveis psicopatologias desenvolvidas por tantos séculos de humilhação e por fim, mais do que justa e necessária, a busca pelo reconhecimento. Mas, até para se pensar, teorizar e ser aceito pela academia, o negro e outras etnias não brancas precisaram de muito tempo, luta e resistência. Frantz Fanon, autor do fundamental *Pele Negra, Máscaras Brancas*, é tido pela academia como o primeiro teórico pós-colonial, fora dos âmbitos europeus. Na obra, o autor aborda algumas das questões já referidas anteriormente, fazendo uma profunda análise e investigação dos aspectos psicológicos da experiência da colonização como espelho das práticas racistas. Em suma, a obra percorre um caminho que vai das violências vividas na sociedade a cada dia até as reações para estas violências.

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro se comporta de modo diverso com um branco e com outro negro. Que essa cissiparidade seja consequência direta da aventura colonialista, não resta nenhuma dúvida... Que ela alimente sua veia principal no coração das teorias que pretendem fazer do negro o lento encaminhamento do macaco ao homem, ninguém ousa contestar. São evidências objetivas, que expressam a realidade (FANON, 2020, p. 31).

Estas duas dimensões do negro citadas por Fanon, nas quais também é possível incluir todas as etnias não brancas, ainda que de forma mais particular, só existem por conta da experiência colonial que, por um tempo sem precedentes, reduziu uma fração considerável do mundo moderno ao binarismo branco (superior) x negro (inferior). A alteridade, que reflete no

sujeito as percepções a respeito do *Outro* que com ele divide os mesmos espaços, manifesta-se de forma singular nas populações vítimas do imperialismo colonial. A linguagem, como forma máxima da expressão das subjetividades, se apresenta neste contexto como parte importante da constatação de que é através dela, prioritariamente, que as práticas racistas são impelidas ao sujeito negro por aquele que, conscientemente ou não, carrega a ideia da superioridade.

Recuperando o conceito de racismo cultural, temos, na supressão das expressões orais linguísticas, no apagamento dos dialetos, nas correções gramaticais conservadoras e na imposição da língua do colonizador algumas das bandeiras acionadas na análise da experiência das etnias colonizadas que preconizam a linguagem como a forma mais eficiente para silenciar o colonizado. “Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2020, p. 31). Como afirma Fanon, falar, expressar-se linguisticamente, dominar um idioma, é muito mais do que entender o funcionamento sintático e gramatical deste, mas usá-lo para simbolizar a cultura, o que, como se sabe, é a expressão da subjetividade identitária de qualquer povo, etnia ou nação. Falar é poder, língua é poder. Ao suprimir as marcas linguísticas dos colonizados, o colonizador recria mais um trauma coletivo, que vai estar inserido no imaginário e na memória dos sujeitos por longos períodos históricos.

A duplicidade dimensional do negro encontra-se nesta divisão, em que é preciso adormecer as referências a fim de despertar para o exemplo do que é externo. O negro precisa anular-se para sobreviver.

[...] tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa. Não ignoramos que essa é uma atitude do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela. Pode-se ver aonde queremos chegar: existe no domínio da linguagem uma potência extraordinária (FANON, 2020, p. 31-32).

Aqui, existe um problema, apontado por Fanon no início da citação. Segundo ele, é o que precisa ser resolvido no capítulo. E como fica claro, a dificuldade é a necessidade de o homem negro, no contexto da colonização francesa nas Antilhas, viver o dilema de que só será aceito na sociedade, caso domine a língua do colonizador. Para isso, o sujeito não pode continuar a expressar-se na linguagem que conhece sob a influência de seus antepassados, por exemplo, porque aprendeu que esta é inferior e não o fará chegar a lugar nenhum. Aqui, o negro é desumanizado, partindo do princípio de que quanto mais próximo de sua língua materna, mais próximo do primitivo e mais distante do civilizado. Assim, as marcas linguísticas que

caracterizam a língua materna do negro não sendo sistematicamente apagadas, na medida em que ele está sob a influência direta de outras marcas, consideradas mais adequadas, que fazem parte do idioma “superior” do branco. A linguagem é apenas uma das estratégias utilizadas para dominar o Outro, mas talvez seja a mais poderosa e eficiente. Com o tempo, aquele que é “dominado” interioriza a ideia de que a sua língua é inadequada, inferior, assim como ele próprio o é, e passa a ter medo, receio de utilizá-la. Aos poucos, o falante precisa suprimir o modo como se expressa linguisticamente para dar lugar à forma linguística como se expressa o colonizador.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva. No exército colonial, os oficiais nativos são, antes de mais nada, intérpretes. Servem para transmitir a seus semelhantes as ordens do senhor, gozando eles próprios de certa respeitabilidade (FANON, 2020, p. 32).

É neste ponto que o Racismo Cultural e a Pós-Colonialidade expressos na teoria de Fanon têm seu encontro, convergindo para o lugar em que a cultura do colonizado é ignorada, apagada, através da supressão da expressão linguística, acima de tudo. Paul Valéry define a linguagem como “deus na carne esgarrado” (*Charmes*, 1952). Se analisarmos esta definição de forma literal, teremos que a linguagem é um deus, ou seja, um poder supremo, mesmo que escrita em letra minúscula, que se desviou da carne. Obviamente, nenhum Deus ou deus está preso à carne, pois é justamente no fato de não ser carnal, humano, que mora o poder divino. Então, literalmente, a linguagem é um poder supremo, que transcende a carne, representada na humanidade, e alcança uma potência inimaginável de autoridade e domínio, o que no caso da colonização se traduz na capacidade de manter sob comando e controle todo aquele que precisa deixar de lado sua língua materna para apropriar-se da língua materna do colonizador.

A violência que está inscrita neste processo se encarcera no sujeito colonizado, fazendo-o, ao mesmo tempo, ter consciência dela e não encontrar saídas para superá-la. No procedimento da colonização, este é um marco psicológico que produz o que Fanon chama de complexo de inferioridade, afinal, perder a referência linguística e conseqüentemente, ser impelido a aceitar aquela que vem dos *Outros*, é, ao mesmo tempo, aceitar-se inferior em relação a estes *Outros* e perseguir, no âmbito da vida social e cultural, a incorporação da linguagem destes *Outros* ao seu repertório linguístico, como forma de “igualar-se” a estes *Outros* e assim, ser aceito.

Este complexo, que acaba por reforçar a ideia do “negro racista”, introduzida neste capítulo, manifesta-se muito além da linguagem. Ele está na cor, na fala, no cabelo, nos atributos

físicos, nas características biológicas, nas potencialidades cognitivas, bem como em todas as demais expressões culturais e identitárias que, no âmbito do domínio colonial, foram sistematicamente sendo “combatidas” pelo colonizador. As guerras coloniais e os genocídios cometidos ao longo dos séculos, especialmente nas Américas, deixaram marcas indeléveis, que décadas de lutas ininterruptas ainda não conseguiram apagar.

Dando um salto no tempo, outro nome de suma importância, desta vez do século XXI e dentro da diáspora portuguesa, é o de Grada Kilomba, que aliás, dialoga com Fanon. Quando se fala no complexo de inferioridade e nas lutas empreendidas para combatê-lo e ultrapassá-lo, a autora traz à tona algumas discussões que são fruto de pesquisa empírica realizada com mulheres negras fora da África. As políticas espaciais, do cabelo, sexuais e da pele, o trauma pelo uso pejorativo da palavra *negro* e as ideias sobre segregação e contágio racial permeiam *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, no qual Kilomba explora dados de seus estudos para desenvolver uma série de reflexões a respeito das especificidades do racismo diário.

Por detrás deste complexo, está a ideia do silenciamento, que impõe ao *sujeito negro* a não reação, a paralisia, a palavra escondida, a submissão à cultura branca dominante, o reflexo negativo no espelho, a dor escondida na alma. A máscara branca que Fanon descreve da forma mais impactante possível é a metáfora da máscara verdadeira, imposta aos africanos negros escravizados durante os séculos em que esta prática se perpetuou ao redor do planeta.

Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*. Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 33).

Essa longa reflexão de Grada Kilomba, que abre a obra referida, sintetiza, entre metáfora e literal significado, a discussão que se busca desenvolver nestas linhas. Se a máscara de flandres foi de fato um artefato utilizado pelos senhores brancos para impedir que os escravos comessem enquanto trabalhavam e para impor o silêncio, a máscara da branquitude foi introjetada na psique do *sujeito negro* de uma maneira tão cruel que é possível afirmar que o silenciamento, que outrora foi o principal objetivo de seu uso, na época moderna é o resultado concreto do trauma

que ela causou e que a negritude, ao longo do tempo, vem lutando para despir-se desta fantasia branca de superioridade biológica, cultural e institucional. O *sujeito negro* precisa retirar as máscaras para então ser visto apenas como um *sujeito*.

O colonialismo é representado pela máscara, pois nela está encerrada a dor, o silêncio, o medo, a humilhação, a sensação de não ser gente, a crença falaciosa de que para o ser, precisa tornar-se *branco*. A conquista e a dominação dos corpos e das mentes negras passam pelo cárcere, pelo semblante escondido, pelos olhos marejados, pelo coração destruído, pelo emocional encarcerado na imagem branca como padrão de perfeição e felicidade. É a máscara que inicia este processo, na medida em que confere ao *sujeito negro* uma barreira física que o impede de acessar o *sujeito branco*. O branco é, desta forma, avaliado como inatingível, pois há um muro que separa os dois mundos. Mas o branco também veste a sua máscara. A máscara da benevolência, de uma conduta que não mais permite o racismo, mas que nada ou pouco faz para combatê-lo.

Quem pode falar? Na escravidão, apenas os *brancos*. Fora dela, todos, teoricamente. Mas falar significa ser ouvido? Falar e dizer são a mesma coisa? Escutar e compreender têm o mesmo efeito? De que adianta falar e não ser plenamente ouvido? De que adianta escutar e não compreender? O *sujeito negro* fala, mas ainda não é plenamente ouvido. Cada vez que um não negro invalida suas pautas, sob a égide do vitimismo ou da ideia de “que somos todos iguais”, uma fala é silenciada, porque invalidada, porque descreditada.

Falar, aliás, na acepção mais genuína da palavra, está relacionado ao PODER de dizer algo. Aqui, PODER E FALAR estão ligados à ideia de dominação, de supremacia. Silenciar uma fala porque esta não vem de alguém que está com ou detém o PODER é discutido por Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?*, em que a autora problematiza as relações de poder do proletariado a partir da análise filosófica do mundo moderno de alguns dos mais importantes autores que pensaram (e pensam) as estruturas de subordinação entre patrões e empregados. Spivak aborda a problemática do sujeito do Ocidente ou do Ocidente como Sujeito, em que uma certa hegemonia cultural, econômica e social é reivindicada por esta entidade que, apoiada na ideia de dominação do Ocidente, coloca em prática preceitos que visam oprimir aquele que não pertence ao grupo. Olha-se aqui, claramente, para os grupos minorizados, nos quais o sujeito negro está incluído. A autora tem por base a discussão entre Foucault e Deleuze, destacando que ambos enfatizam dois importantes aspectos com o qual a teoria pós-estruturalista francesa contribui nesta discussão.

Primeiro, que as redes de poder/interesse/desejo são tão heterogêneas que sua redução a uma narrativa coerente é contraproducente – faz-se necessário, portanto, uma crítica persistente; e segundo, que os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade (SPIVAK, 2010, p. 21-22).

Fica clara, na introdução do debate proposto por Spivak, a necessidade de se produzir uma análise que corrobore com as diferenças do mundo moderno, no sentido de dar voz à diferença, olhando o *Outro* como alguém que faz parte deste mundo, mesmo que, até aqui, ele tenha sido idealizado de forma uniforme e homogênea. As narrativas e as experiências produzidas pela diversidade cultural, acima de tudo, precisam ser “olhadas” por este mundo Ocidental para que uma nova formatação aconteça de fato, e este *Outro*, até então encarado como inferior, tenha respeitado seu direito não só a falar, mas principalmente, a ser ouvido. Mas, quem é este Outro? De que forma ele é visto pelo Ocidente, que se julga detentor de todo o poder que há? Na esteira da análise de Kilomba, talvez encontremos alguma resposta.

A Outridade, definida por Kilomba (2019, p. 38) como “a personificação de aspectos repressores do “eu” do sujeito branco”, é representada pela ideia de que há no sujeito negro características e comportamentos que devem ser evitados, mas que são, na verdade, características e comportamentos que o próprio sujeito branco identifica em si e que, por mecanismos da psique inconscientes, que o avisam de que está se aproximando de uma “zona proibida”, são rechaçados e rejeitados. Assim, o silenciamento do *Outro* é necessário para que o sujeito branco possa seguir à luz dos comportamentos socialmente aceitos, enquanto projeta neste *Outro* tudo aquilo que é reprovado. O sujeito negro torna-se, então, “a representação mental daquilo com que o sujeito branco não quer se parecer”.

Toni Morrison (1992) usa a expressão “dessemelhança” para descrever a “branquitude” como uma identidade dependente, que existe através da exploração da/o “Outra/o”, uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define a elas/es mesmas/os como racialmente diferentes das/os “Outras/os”. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída. A/O “Outra/o” não é “outra/o” *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação. Nesse sentido, Frantz Fanon (1967, p. 110) escreve: “O que é frequentemente chamado de alma *negra* é uma construção do homem *branco* (KILOMBA, 2019, p. 38).

Ao que tudo parece indicar, o branco forma sua identidade, ao menos aquela que se relaciona com o outro, que está fora de si, a partir das projeções que faz do negro, sob a negação de aspectos que considera inapropriados e que por isso, devem ser atribuídos a quem é diferente. A “alma negra”, sendo uma construção do homem branco, só existe em seu imaginário, uma vez que desconsidera a subjetividade do sujeito negro, reduzindo-o a estereótipos negativos

representados por características que podem estar presentes em qualquer ser humano, independentemente da cor da pele.

Na formação desta identidade, que nega o indizível e o projeta no outro, o branco silencia aquilo que não quer ouvir, o que não deve ser pronunciado, expressado. Assim, nega ao negro o direito de dizer, de falar e, conseqüentemente, de ser ouvido. Usa a “máscara” como escudo, pois entende que precisa defender-se daquilo que o ameaça. Do outro lado, o negro, por sua vez, também precisa defender-se. Dominado pela projeção negativa do branco, veste a “máscara branca” para fingir-se de igual, ao mesmo tempo que em seu interior, precisa lutar para silenciar sua própria identidade. Neste embate, engendrado e fortalecido está o racismo, uma vez que a identidade branca silencia a identidade negra, e esta última, para sobreviver, precisa jogar o jogo do inimigo. Este é o círculo infinito, cruel e vicioso da Outridade, que espelha no sujeito negro tudo aquilo que o sujeito branco precisa esconder: “Quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor... Por um lado ou por outro, sou prisioneiro do círculo vicioso...” (FANON, 2020, p. 131-132).

Mora, neste círculo, a irracionalidade do racismo; um processo pelo qual o sujeito branco cria suas próprias visões a respeito do sujeito negro, sem levar em consideração a própria condição de sujeito deste, mas ao enxergá-lo sempre como o *Outro*, o diferente.

Era ódio; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava diante de algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada mais traumatizante para a criança pequena do que o contato com o racional. Pessoalmente, eu diria que, para um homem que só tem a razão como arma, não há nada mais neurótico que o contato com o irracional (FANON, 2020, p. 133).

O ódio carece de combate. No ódio, mora a irracionalidade do ser. Mandela, em *O longo caminho para a liberdade*, de 2012, sua autobiografia, já dizia que se podemos aprender a odiar, também podemos aprender a amar. O combate ao ódio, que descrito por Fanon aponta justamente para sua total falta de razão, racionalidade, explicação lógica, nasce na ideia contrária de que o amor cura todas as feridas. As feridas do negro, tanto as físicas, deixadas no corpo através dos maus tratos sofridos, quanto as emocionais, marcas de uma prática irracional que o leva a ver-se inferior, necessitam de cura, precisam de reparo. As marcas do racismo, potencializadas pela prática escravagista, são tatuagens difíceis de serem apagadas. Neste sentido, toda e qualquer ação de reparação destes estragos devem ser pensadas, validadas, valorizadas, respeitadas e por fim, incentivadas. Daqui em diante, é o pensamento sobre estas ações que norteará a reflexão a ser feita.

Antes, porém, é preciso, também, e tão necessário quanto, pensar o indígena brasileiro e todo preconceito sofrido por ele, se não na forma do racismo que vem sendo debatido até aqui, mas na do preconceito étnico que coloca os povos originários em um lugar de exclusão e invisibilidade, que não condiz com a importância desses que são os verdadeiros donos desta terra. Neste sentido, e por este trabalho explorar as vertentes da personagem Lucas na obra referida, é imperativo que se tragam algumas reflexões de pensadores indígenas importantes da contemporaneidade. Entre eles está Airton Krenak, que em meio ao cenário pandêmico, já explicitado como contexto de produção deste trabalho, escreveu *O amanhã não está à venda*, ensaio que traz algumas reflexões a respeito dos significados do momento em que vivemos, na visão de um homem que pensa o mundo pela ótica da natureza, da mãe terra que, como o próprio diz, pede silêncio. Para definir a forma como nos relacionamos com a natureza, Krenak faz uso da relação entre infância e fase adulta.

É como se tivéssemos várias crianças brincando e, por imaginar essa fantasia da infância, continuassem a brincar por tempo indeterminado. Só que viramos adultos, estamos devastando o planeta, cavando um fosso gigantesco de desigualdades entre povos e sociedade. De modo que há uma sub-humanidade que vive numa grande miséria, sem chance de sair dela – e isso também foi naturalizado (KRENAK, 2020, p. 4).

Quando o autor aborda as desigualdades existentes entre povos e sociedade, está de certa forma, falando daquelas que se fazem presentes desde os tempos coloniais quando, por advento de conquistas e domínio de territórios, exploradores europeus dirigiram-se às Américas, inexploradas, para impor seu modo de vida, sua cultura, sua “civilidade”, seu “conhecimento”, seus costumes, suas crenças, desconsiderando tudo o que encontravam a partir dos povos originários, em uma sede de varrer o mundo com seu cetro e sua coroa, na tentativa, que aliás obteve muito sucesso durante séculos, de se tornarem os senhores do poder. A natureza, a mãe terra, neste sentido, nunca foi tratada como necessária, mas como fonte de riquezas a serem exploradas, estando à disposição destes homens apenas para fornecer as matérias-primas de que eles necessitavam para consolidar seu domínio. Não houve respeito, não houve consciência, nem com o ambiente, menos ainda com as pessoas que nele habitavam. A terra foi invadida, assim como os corpos e a forma de vida destas pessoas que, num equívoco linguístico, foram denominados índios por, especialmente no Brasil, esses homens entenderem que haviam chegado às Índias. E como a história, mais cedo ou mais tarde, nos traz as respostas que precisamos, olhar as feridas deixadas nos povos indígenas, bem como nos negros, é matéria da mesma análise e do mesmo caminho reflexivo de como repará-las, ainda que não seja tarefa aqui

tal reparação, mas o auxílio direto da discussão literária neste debate. Segue-se no intuito de promover a discussão que se mostra necessária ao enfrentamento das marcas que o processo colonial imprimiu nestes grupos.

2.1 RACISMO, MACHISMO, SEXISMO: O PENSAMENTO POLÍTICO NO COMBATE À EXCLUSÃO

Até aqui, pensou-se o racismo e os processos internos que buscam compreender o sentimento de inferioridade acalentado pelo sujeito negro sempre no masculino, uma vez que a língua nos sugere o uso desta forma gramatical como regra, ao generalizar toda uma identidade através do pronome usado para referir-se a este sujeito. Na pluralidade que caracteriza qualquer identidade, é necessário, a partir de agora, ampliar os horizontes do léxico, considerando que estamos falando tanto de homens, quanto de mulheres, e que o racismo perpassa as identidades negras das mais variadas maneiras. Ademais, por trabalhar com uma personagem mulher da obra *Deus-dará* como um dos focos de minha análise, julgo que essas questões se mostram essenciais.

Duas vozes do feminismo negro que têm dado suas importantes e relevantes contribuições serão destacadas como caminho de reflexão para que cheguemos ao mais próximo de um denominador comum no que diz respeito às marcas deixadas pelo racismo, elucidando, antes de tudo, que apesar de a maioria delas serem muito próximas, há, no âmbito deste processo, outras que precisam ser consideradas pela singularidade com que se manifestam, a depender do gênero a que se referem. O homem negro vive a experiência do racismo à sombra da masculinidade primitiva, ao passo que a mulher negra experiencia este processo também sob a imagem sexualizada de forma primitiva, acrescida pela luta contra o machismo, na qual o feminismo é aliado indispensável. Desta forma, os três conceitos preconizados no título acima serão mote para a discussão que se faz necessária sobre as relações que estabelecem entre si e de que forma contribuem para engendrar o pensamento político necessário ao combate das ideias defendidas por aqueles que ainda “teimam” em manter-se à margem e sob proteção de pensamentos conservadores.

Para isso, retomaremos brevemente os conceitos citados, tomando por base vozes aqui já mencionadas, ou ainda inéditas, destacando suas contribuições neste sentido. Para Wieviorka (2007, p. 9), antes do aprofundamento da questão sobre o racismo, o fenômeno foi definido como:

O racismo consiste em caracterizar um conjunto humano pelos atributos naturais, eles próprios associados às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo dependente desse conjunto e, a partir disso, pôr eventualmente em execução, práticas de inferiorização e de exclusão.

O feminismo, movimento que combate o machismo, por sua vez, traz no cerne de sua conceituação a complexidade da produção de conhecimento eurocêntrica sobre gênero versus a análise de ser uma construção sociocultural dentro da perspectiva das sociedades africanas. Este debate é proposto, por exemplo, por Oyèrónké Oyěwùmí (2018), socióloga nigeriana, autora do artigo “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”, que compõe a obra *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*, que problematiza a produção intelectual construída na Europa ou nos Estados Unidos. Para Oyěwùmí (2018, p. 174), os conceitos feministas sustentados por estadunidenses, principalmente, estão amparados na família nuclear e são articulados por três pilares: mulher, gênero e irmandade. Já na família Yorùbá, núcleo da pesquisa da autora na África, a centralidade da família e portanto, a hierarquia, não acontece através do papel de gênero, mas a partir do princípio da senioridade (2018, p. 177).

Por fim, dos três conceitos, chegamos ao sexismo, que alicerçado aos conceitos anteriormente retomados, é destacado, por exemplo, por Sueli Carneiro em *Racismo, Sexismo e Desigualdade Social no Brasil* através da expressão ‘matriarcado da miséria’ e ambienta a mulher negra como maior vítima das três formas de discriminação aqui discutidas. Sueli (2011, p. 127-128) afirma que a conjugação do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração.

Quando se fala em feminismo negro, como caminho para a crítica das diferenças entre o racismo enfrentado por homens e mulheres, Grada Kilomba explora as memórias psíquicas que o processo escravagista deixou nas mentes femininas, através dos episódios racistas enfrentados por elas na atualidade. Enquanto isso, Bell Hooks resgata as formas de representatividade da negritude, baseada nas experiências culturais sobre raça. O texto de Kilomba é constantemente atravessado pelo de Hooks, enquanto o de Hooks é completude analítica do texto de Kilomba. Ambas autoras, negras nascidas fora da África, expõem seus olhares a partir das próprias experiências, mas também alicerçadas em teorias predominantemente e inicialmente,

masculinas. Parece-me que o papel das duas teóricas é o de transformar o que já foi escrito e pensado, adaptando ao olhar feminino crítico.

Esta premissa nos dá a dimensão de quanto preconceito está inserido no trabalho que essas duas mulheres se propõem a fazer. O pensamento político é tradicionalmente dominado por homens, uma vez que são eles que ocupam a maioria das esferas de poder. A ruptura deste cenário acontece quando teóricas como as duas, assim como tantas outras, decidem, a um só tempo, relacionar racismo, sexismo e machismo.

As duas pensadoras destacam, entre outros aspectos, a desvalorização do conhecimento produzido por sujeitos negros, encarados, constantemente, como subjetivos. A dimensão deste aspecto diz respeito ao fato de que sempre que um (a) negro (a) produz conhecimento sobre o racismo, o que ele (a) está dizendo é fruto de suas dores e frustrações, nunca de uma análise criteriosa e cuidadosamente organizada da realidade em que se encontra, como resultado de suas experiências. Desta forma, e pensando que o conhecimento é uma ferramenta de libertação, é frustrante a possibilidade de que, além de todas as marcas já mencionadas, a negritude ainda precise lidar com a supressão daquilo que funciona como a principal válvula de escape à ideia de inferioridade. Amar também pode ser ensinado, já sabemos, mas aprender a amar a negritude, diante de tantos obstáculos impostos pela manutenção dos mais variados estereótipos, mostra-se um exercício ainda mais difícil de ser feito.

A maioria das pessoas nessa sociedade não quer admitir abertamente que ódio e medo estão entre os primeiros sinais de que a “negritude” evoca na imaginação pública dos brancos (e de todos os outros grupos que aprenderam que o jeito mais rápido de demonstrar concordância com a ordem supremacista branca é compartilhar suas suposições racistas). Em um contexto supremacista branco, “amar a negritude” raramente é uma postura política refletida no dia a dia. Quando é mencionada, é tratada como suspeita, perigosa e ameaçadora (HOOKS, 2019, p. 47).

Amar a negritude significa amar tudo o que faz parte da cultura negra. Tudo o que faz parte da expressão negra, em todos os aspectos, sejam eles biológicos, culturais, corporais, políticos, sexuais, sociais, étnicos, raciais. Amar a negritude significa desafiar o colonialismo, autor impiedoso de uma desconcertante lavagem cerebral sob os (as) sujeitos (as) negros (as). Amar a negritude significa rejeitar os estereótipos e as visões distorcidas, defensivas e ofensivas, inculcadas aos corpos e mentes negras a partir da ideia encarada como padrão da branquitude. Amar a negritude é revolucionário, uma vez que rompe com comportamentos de rejeição e submissão, produzindo insurreição, protesto constante e vigilante. Amar a negritude é superar o ódio gratuito, gerado pelo desconhecimento e medo do diferente. Amar a negritude é descentralizar a discussão do ponto que insiste em encontrar formas de se aproximar da

branquitude e deslocá-la para o eixo em que a preocupação é a busca pelo respeito, pela autoestima que supera o complexo de inferioridade e faz com que o sujeito negro se coloque no centro, dono de sua própria identidade, liberto e orgulhoso pelas referências da sua negritude, não mais iludido pelas impressões falaciosas do mundo branco.

Descolonizar o eu é a principal estratégia usada neste caminho. Assumir uma identidade livre, liberta das amarras do colonialismo, é o desafio: “Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia (KILOMBA, 2019, p. 224).

No termo descolonizar, estão intrínsecas ideias de liberdade, autonomia, independência, autossuficiência, entre outras. Em todas elas, é necessário um exercício diário de estímulos positivos, que gerem autoconfiança, e sejam capazes de levar o sujeito a percorrer caminhos em busca de livrar-se de ideias pré-conceituadas em torno da inferioridade total e absoluta. Tais ideias também são importantes em termos governamentais, no que diz respeito à implementação de políticas públicas, que busquem libertar essas pessoas das amarras conceituais nas quais a colonização as coloca, não só em termos psicológicos, mas principalmente sociais, políticos e econômicos.

Neste caminho para descolonizar-se e amar-se, há uma série de estereótipos que precisam ser desconstruídos pelo sujeito negro. Talvez o primeiro deles esteja relacionado à aparência e centralize-se no cabelo. O cabelo do negro, durante muito tempo, e ainda hoje nos deparamos com conceitos deste tipo, foi visto como sujo, mal penteado, que precisava ser “domado”, como a um bicho selvagem. Tudo isso porque tem características biológicas diferentes do cabelo do branco, que como se sabe, assume-se como padrão. “Uma pessoa apenas se torna diferente no momento em que dizem para ela que ela difere daquelas/es que têm o poder de se definir como “normal” (KILOMBA, 2019, p. 121).

A “biografia do cabelo” é intentada por Djaimilia Pereira de Almeida em *Esse cabelo*, no qual a autora busca traçar um panorama do “drama existencial” desta parte do corpo negro que cruza o Oceano Atlântico, de Angola a Portugal, ainda pequenino, e aventura-se em suas mais variadas formas, aparências, tamanhos, ao Continente Europeu, em que é visto como um sinal pungente da rebeldia africana, que precisa ser, a qualquer custo, freada. Eis aí a mais perfeita representação do pensamento do colonizador e sua sede de enquadrar o colonizado em caixinhas conceituais estereotipadas, das quais ele precisa ou ser liberto, de acordo com as regras Ocidentais, ou manter-se eternamente preso, discriminado, violado, desrespeitado, sendo personagem, como aponta Chimamanda Adichie, em *O perigo de uma história única* (2019), de

uma única história ou de uma única versão de uma história. A “biografia” do cabelo, de Djaimilia, tem início contando a versão da história que apenas foi possível de existir porque alguns elementos da memória foram registrados e testemunhados.

A minha mãe cortou-me o cabelo pela primeira vez aos seis meses. O cabelo, que segundo várias testemunhas e escassas fotografias era liso, renasceu crespo e seco. Não sei se isto resume a minha vida, ainda curta. Mais depressa se diria o contrário. Na curva da nuca crescem ainda hoje inexplicavelmente lisos cabelos de bebé que trato como um traço vestigial. Nasce daquele primeiro corte a biografia do meu cabelo. Como escrevê-la sem uma futilidade intolerável? (ALMEIDA, 2015, p.8).

Há, aqui, que se dar destaque sobre como a personagem conhece a história de seu cabelo: ele era liso. Exatamente como na representação do estereótipo que quer a branquitude impor à negritude. O cabelo bonito, socialmente aceitável, deve ser liso. Assim, a autora já inicia dando a ele a característica que possibilita a crítica à cultura ocidental sobre aparência, intrínseca à ideia de estereótipo.

Na literatura e na vida, os estereótipos estão presentes. O ser humano, real ou ficcionalizado, costuma categorizar as pessoas em diferentes grupos, de acordo com suas características. A esse tipo de categorização damos o nome de estereótipo. O estereótipo é a forma que acreditamos como são as pessoas que fazem parte de determinado grupo. Em *O perigo de uma história única*, Chimamanda Adichie (2019, p. 4) afirma: “A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história”. Aqui, a autora destaca o fato de que os estereótipos são conceitos incompletos, pois contam apenas um lado da história. O racismo, historicamente, destaca apenas o lado “negativo” da história dos povos colonizados pelo Ocidente. E é esta a história que vem sendo contada há séculos e na qual a maioria de nós continua a crer ou a fixar seu olhar. É um *atalho mental*, expressão usada por Robert Stam (2008), que mostra ser o estereótipo não uma construção a partir de um completo desconhecimento sobre o *Outro*, mas baseada numa sensação de conhecimento, mas incompleto.

Uma das formas mais comuns de categorização via estereótipo, seja na ficção ou na vida, se dá através da cor da pele. Em “O fetiche da cor”, ensaio que faz parte da obra *A origem dos outros* (2019), Toni Morrison explora, a partir de análises de obras norte-americanas, como a cor da pele é utilizada para revelar caráter ou impelir a narrativa, sobretudo quando o personagem fictício principal é branco. Ao explorar a vertente antagônica do personagem, percebe-se que o mesmo acontece na construção dos estereótipos dos personagens negros, especialmente se estes forem mulheres. Morrison afirma ainda que há um poder sexual

perturbado e excessivo na ideia da mistura do branco com o negro. O fetiche sexual aponta para uma imagem, construída ao longo do tempo, de que os negros, sexualmente falando, são mais intensos do que os brancos. Morrison afirma ainda que é o aspecto mútuo desses encontros que é retratado como chocante, ilegal e repugnante e que ao contrário do estupro de escravizados, a escolha humana ou, Deus nos livre, o amor, recebe uma condenação global. Esta estereotipia, é claro, reverbera nas manifestações e visões sobre a cultura. *Pequeno Manual Antirracista* (2019), de Djamila Ribeiro, traz, entre seus textos, “*Questione a cultura que você consome*”, no qual a autora discute o papel do negro nas produções audiovisuais e os processos de apropriação e expropriação culturais. Ela inicia explorando uma situação em que o uso de turbante por uma mulher branca viralizou como polêmica na rede social. Este artefato cultural, oriundo das culturas africanas, foi o centro de uma discussão sobre quem poderia ou não o usar. Mas o debate não deve se reduzir a este ponto. É preciso entender, como afirma Rodney William, no texto trazido por Djamila, que apropriação e expropriação cultural são processos que dizem respeito a uma estrutura de poder, que delega aos dominantes o direito de definir quem é inferior nessa estrutura e como se pode dispor de suas produções culturais e até de seus corpos (RIBEIRO, 2019).

A casa assombrada que é todo o cabeleireiro para a rapariga que sou é muitas vezes o que me sobra da África e da história da dignidade dos meus antepassados. Sobra-me, porém, em lamentos e escovadelas reparadoras, regressada a casa do “salão”, como diz a minha mãe, e em não levar demasiado a mal o trabalho destas cabeleireiras cuja implacabilidade e incompetência nunca consegui decidir-me a confrontar. Tudo aquilo com que posso contar é com um catálogo de salões, com a sua história de transformações étnicas no Portugal que me calhou – das retornadas cinquentonas às manicuras moldavas obrigadas, a contragosto, ao método brasileiro, passando pelos episódios do retraimento da minha exuberância natural numa menina que, nas palavras de todas as mulheres, “é muito clássica”. A história da entrega da aprendizagem da feminilidade a um espaço público que partilho, talvez, com outras pessoas não é o conto de fadas da mestiçagem, mas é uma história de reparação (ALMEIDA, 2015, p. 9-10)

Nesta passagem de *Esse cabelo*, Djaimilia destaca a ocupação de uma menina negra do espaço dos salões de beleza em Portugal, a tentar “domar” seu cabelo, para que este ficasse “à altura” da menina clássica que ela era. Vista desta forma “clássica” por “todas as mulheres”, a personagem enxerga nestes espaços uma “história de reparação”, no sentido de que, para livrar-se dos aspectos da sua origem negra, cujo cabelo é parte fundamental identitária, frequentar os mesmos salões que as mulheres brancas soa como um processo em que ela, mesmo estando lá para se parecer com seu colonizador, tem os mesmos direitos, ainda que de forma velada, do que as cinquentonas retornadas ou mesmo do que as portuguesas que nunca deixaram seu país. Desta

forma, a autora traz para o debate questões ligadas à cultura, à identidade e todas as tentativas de apagamento por estas sofridas no processo de colonização/colonialismo.

O branco diz ao negro que seu cabelo é diferente, pois tem o poder de dizer, já que pode definir-se como normal, uma vez que o mundo assume um padrão branco em diversas esferas. A aparência física, da qual o cabelo é parte central, é o cartão de visitas para que uma pessoa seja ‘aprovada’, em uma sociedade marcada pelo culto da imagem. Quando o branco “percebe” e verbaliza esta diferença, sente-se, como bom colonizador, no direito de invadir o espaço do *Outro*, do sujeito negro, tocando seu cabelo, buscando domá-lo, indagando sobre como este é penteado, lavado, cuidado. Este sentimento de posse de partes do corpo negro, mais precisamente o cabelo, revela ainda que há um dominador adormecido, que mesmo após séculos do fim da escravidão, exerce seu poder através desta “intromissão” no espaço alheio, sem sequer preocupar-se ou buscar entender que este não é mais de sua propriedade, uma vez que a liberdade foi conquistada, mesmo que tardia e com graves e permanentes consequências:

Não escutar é uma estratégia que protege o sujeito branco de reconhecer o mundo subjetivo das pessoas negras, como irei explicar mais adiante. Historicamente, isso tem sido usado como marca de opressão, pois significa negar a subjetividade de pessoas negras, bem como seus relatos pessoais de racismo (KILOMBA, 2019, p. 122-123).

Mas não é só o corpo negro que é invadido pelo sujeito branco. Quando aborda o indígena na formação da família brasileira, como se este não fosse um brasileiro, Gilberto Freyre (2003, p. 157) nos fala da “intrusão europeia entre os indígenas da América que desorganiza sua vida social e econômica, desfazendo as relações de equilíbrio entre o homem e o meio físico”. O autor, ao destacar essa “intrusão”, usa o termo “raça atrasada” para referir-se aos indígenas. Desta forma, apesar de admitir a intrusão, a invasão, caracteriza o sujeito invadido como atrasado em relação ao sujeito invasor, em uma clara defesa da superioridade e hegemonia daquele “sujeito do ocidente” abordado por Spivak. Freyre (2003, p. 157) afirma:

Principia a degradação da raça atrasada ao contato da adiantada: mas essa degradação segue ritmos diversos, por um lado conforme a diferença regional de cultura humana ou de riqueza do solo entre os nativos – máxima entre os incas e astecas e mínima nos extremos do continente; por outro lado, conforme as disposições e recursos colonizadores do povo intruso ou invasor.

Freyre, ao denominar os indígenas como “raça atrasada”, deixa nas entrelinhas a defesa da necessidade da colonização, já que os europeus, adiantados na visão do sociólogo, estariam aqui para fazer a cultura dos nativos evoluir, uma vez que esta está muitos passos atrás daquela.

Se há a invasão do corpo negro, como também de sua cultura, o mesmo acontece com o povo indígena. Ambos bases formadoras da população brasileira, têm sua voz silenciada e oprimida, prática amplamente difundida e defendida ao longo dos séculos. Se Gilberto Freyre elucidada por um lado a importância destes dois grupos étnicos na nossa origem, por outro, corrobora com a máxima da superioridade branca, europeia, masculina, heterogênea. A escuta, aqui, é prática da qual talvez, nem se saiba o significado. Voltarei a esse debate quando da análise de *Deus-dará*, uma vez que a obra dedica várias páginas ao sociólogo brasileiro.

Como estratégia de dominação, o sujeito branco finge não escutar o sujeito negro, pois não o escutando, não precisa entrar em contato com suas memórias, sentimentos, dores e marcas deixadas pela colonização e pelo processo escravagista. Essa é uma acusação, aliás, impingida à sociedade portuguesa, que parece fechar os olhos para os estragos do colonialismo. Não entrando em contato, nega a história, nega as violências cometidas, nega as invasões de toda ordem, nega os crimes pelos quais é acusado e assim, exime-se da culpa. Ao invés de encarar os fatos, coloca a sua própria subjetividade em jogo, anulando a subjetividade negra. Vira o jogo, coloca-se como vítima. Sendo vítima, não mais precisa defender-se, mas ser defendido, poupado. Continua tendo a licença que precisa para invadir o corpo negro.

O cabelo também traz uma forma de associação com o que é selvagem: o macaco. O negro é historicamente associado ao macaco, e esta metáfora tornou-se efetivamente real, não por ser um fato biológico, mas porque o racismo funciona através do discurso. O racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalentes: africano – África – selva – selvagem – primitivo – inferior – animal – macaco (KILOMBA, 2019, p. 130). O discurso, proferido através da linguagem, volta mais uma vez ao debate para lembrar-nos do poder que está por trás das palavras.

Encarado como sujo, ruim, sinal de primitividade, inferioridade e não civilização, o cabelo negro precisou, na ordem da luta para sobreviver, ser alisado, para aproximar-se do “normal” e não mais ser motivo de insultos de todos os tipos. O sujeito branco não só invade o espaço do sujeito negro, através também do cabelo, como julga sua aparência e o faz desconstruir a naturalidade de sua própria identidade. Revelar o cabelo natural, é, assim, um exercício de consciência política e racial, passo necessário para a liberdade plena. O cabelo negro, nas suas mais variadas formas e penteados, é instrumento político de luta contra a opressão racial. O cabelo negro é um dos mais fortes símbolos dessa luta, como afirma Kilomba (2019, p. 128): “Tornar-se *muito negra* é, ao mesmo tempo, associado à ideia de regredir à primitividade [...].

Existe, portanto, uma relação entre a consciência racial e a descolonização do corpo *negro*, bem como entre as ofensas racistas e o controle do corpo *negro*”.

Assumir o cabelo negro natural é tornar-se muito negra, muito negro e, portanto, visto pelo sujeito branco como aproximação da ideia de ser primitivo. Quando um negro ou uma negra decide fazer isso, está desafiando a ordem natural das coisas no mundo branco e fortalecendo sua própria identidade. É um processo doloroso, mas necessário para a superação das marcas deixadas e insistentemente reforçadas pelo processo de colonização. Processo este que se inicia, em termos de era moderna, com a escravidão. Desta forma, ao serem trazidos para o Brasil e para a América Latina para serem escravizados, os africanos oriundos de vários países do continente sofreram um processo de distanciamento de suas raízes e de sua cultura. Mais do que a diáspora, o processo escravagista trouxe aos africanos a assimilação da cultura europeia dominante. Desta forma, eles foram afastados de uma boa fatia daquilo que os tornava parte de sua cultura e foi inevitável o sentimento de não-lugar no mundo.

Após uma série de lutas e processos de conscientização, surge um termo que acaba por se transformar no símbolo desta busca por espaço neste mundo: Negritude. Negritude é um termo utilizado, de forma geral, para tratar das questões que estão relacionadas à formação da identidade do povo negro, principalmente após os períodos coloniais de exploração da mão de obra escrava. Fanon, ao evocar Aimé Césaire, aponta para um exemplo bastante válido a despeito da formação desta identidade. Em *Diário de retorno ao país natal*, Césaire (2012, p. 11). descreve suas impressões na volta à Fort-de-France:

Essa cidade, Fort-de-France, é realmente rasteira, enclachada. Lá, naquelas ladeiras ensolaradas, “essa cidade achatada – exposta, insensata, inerte, sem fôlego sob o seu fardo geométrico de cruzeiros recomeçando eternamente, indócil à sua sorte, muda, contrariada de todas as maneiras, incapaz de crescer segundo a seiva dessa terra, tolhida, roída, reduzida, em ruptura de fauna e de flora”.

Aqui, o autor deixa claro o conflito entre aquilo que foi vivido no exterior e aquilo que se encontra ao voltar para casa. É nesta mistura constante que as identidades negras vão se constituindo, em um conflito persistente entre os exemplos europeus, o colonizador, e a realidade das cidades natais, por eles colonizadas. Para Fanon (2020, p. 36):

Há um fenômeno psicológico que consiste em acreditar numa abertura do mundo na medida em que as fronteiras se rompem. O negro, prisioneiro em sua ilha, perdido em meio a uma atmosfera sem o menor escape, percebe esse apelo da Europa como um respiradouro.

Para Hall (2006, p. 38), a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”.

Neste sentido, a constituição da identidade do sujeito negro passa pelo caminho desta formação, uma vez que este processo de incompletude permite que este agregue a ela outros valores, influências culturais diversas que se somam às suas em um constante acomodar e desacomodar. Entra em cena o não-lugar da negritude no mundo. Mas, ao mesmo tempo, Negritude trata-se de um vocábulo extremamente amplo e de caráter plural, pois evoca uma luta por reconhecimento e superação do preconceito.

Zilá Bernd discute, em seu livro *Negritude e Literatura na América Latina* os conceitos, indagações e reflexões sobre a negritude. A autora não busca respostas, mas um recorte literário, mesmo que admita que nenhuma abordagem poderá tratar do tema negligenciando a dimensão política do movimento. Aqui, nos interessa pensar a negritude por meio da produção artística brasileira, mas principalmente, em seu reflexo na construção das personagens negras nas literaturas de língua portuguesa.

No ensaio de Zilá sobre as negritudes, a autora recupera algumas importantes passagens históricas do movimento no Brasil, como por exemplo, o início da imprensa negra, em 1915 e a Frente Negra Brasileira, em 1930. Importante destacar que o termo não teve, em seu início, reivindicação nem no plano social nem no literário, mas que foi o significativo início de uma tomada de consciência do negro em relação ao papel de inferioridade imposto pela sociedade branca, que veio a refletir nas produções literárias a partir de então.

Lélia Gonzales, em seu ensaio *O Movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra*, faz uma análise histórico-social dos movimentos de luta negra surgidos no Brasil no século XX. Lélia destaca, no próprio título, aquele que, para ela, seria o movimento, entre os três abordados aqui, que se preocuparia com a integração dos sistemas. O MNU surge no contexto da ditadura, a partir de seus predecessores, a FNB e o TEN, mas se difere destes justamente por ter nascido neste período, que evoca, em território brasileiro, uma série de novas ações por parte dos governos militares, que visavam estabelecer uma “nova ordem”, reprimindo todo e qualquer tipo de insurreição contra o regime. Para isso, além de ações proibitivas, como o AI-5, foram tomadas também medidas econômicas drásticas, com investimentos feitos através de empréstimos estrangeiros, entre outras ações, que acabaram por destituir as massas do poder, fazendo-as sofrer um processo de empobrecimento. Os afetados incluíam a maior parte da população negra do Brasil. Diz Lélia, que participou ativamente da

criação do MNU: “O MNU difere da FNB e do TEN por não ter um líder com o poder de controlar o destino da organização. É precisamente para evitar isso que os CLS e o congresso constituem os órgãos mais importantes do movimento” (GONZALEZ, 2020, p. 119).

Roger Bastide (*apud* BERND, 1987, p. 36)., em seu artigo *Variations on negritude*, destaca o surgimento do TEN (Teatro Experimental Negro), em 1944 e define: “O TEN é uma manifestação de negritude na medida que procurou resgatar os complexos de inferioridade do negro criados por toda uma literatura onde o negro jamais ocupou o papel de herói, mas o de vilão, ou subordinado”.

O trecho anterior simboliza aquilo que este trabalho pretende explorar: a superação deste complexo de inferioridade, através da literatura. Gilberto Freyre, sociólogo brasileiro que estudou a formação da sociedade brasileira no início do século XX, aborda a importância do negro na origem desta formação.

A partir deste aspecto, o autor também disserta sobre a visão sexualizada do corpo da escrava.

Já houve quem insinuasse a possibilidade de se desenvolver das relações íntimas da criança branca com a ama de leite negra muito do pendor sexual que se nota pelas mulheres de cor no filho-família dos países escravocratas. A importância psíquica do ato de mamar, dos seus efeitos sobre a criança, é na verdade considerada enorme pelos psicólogos modernos; e talvez tenha alguma razão Calhoun para supor esses efeitos de grande significação no caso de brancos criados por amas negras (FREYRE, 2003, p. 367-368).

Aqui, fica claro o quanto o corpo negro feminino foi (e continua sendo) estigmatizado pela branquitude. Apropriar-se do corpo negro é o primeiro passo para a total apropriação da identidade negra, não no sentido de tomar para si, mas como forma de controle e dominação. Neste sentido, outros aspectos surgem, e as situações vividas demonstram a potência negativa que carregam essas práticas.

De onde você vem? Mas você não pode ser daqui... Conte-nos sua história (KILOMBA, 2020, p. 111-118). Nestas passagens, estão expostas algumas das ideias da branquitude sobre o espaço que o sujeito negro ocupa em termos de território, em países fora da África, especialmente os europeus. Afirmar-se negro e pertencente a um país que não seja africano é o percurso diário na reafirmação da própria personalidade. Questionados (as) o tempo todo sobre suas origens, os (as) negros (as) nascidos na Europa precisam usar o prefixo afro acompanhado de sua nacionalidade para informar a seus interlocutores que “apesar” de negros (as), sim, eles nasceram ali, residem ali e pertencem àquele lugar. Politicamente, o território é um espaço de afirmação da identidade e da personalidade, pois nos reconhecemos a partir daqueles que

conosco dividem este mesmo espaço. Quando é necessário responder a perguntas sobre sua origem dentro do seu próprio território, apenas porque sua cor da pele não é “compatível” com aquela esperada, isso significa uma espécie de desvio, um tipo de violência que faz com que o sujeito negro se aliene de si mesmo e passe a procurar referências para reconhecer-se pertencendo ao espaço geográfico que ocupa. Diz Kilomba (2019, p. 119):

Parece-se que só se pode existir através de uma imagem alienada de si mesma/o. O momento em que o *sujeito negro* é inspecionado como *objeto* de fetiche, um *objeto* de obsessão e desejo é descrito por Frantz Fanon como um processo de “despersonalização absoluta” (1967, p. 63), pois o *sujeito negro* é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo em si mesmo a condição, internamente dividida, de despersonalização.

Assim como o cabelo, a origem do sujeito negro é também uma forma de consciência racial e política. Afirmar-se negro (a) fora da África e ao mesmo tempo, nascido em um território que não assume sua relação com a negritude, é um posicionamento político necessário para a consolidação da identidade e principalmente da personalidade, uma vez que o sujeito negro precisa ser considerado como cidadão do mundo, assim como o sujeito branco, que ocupa todos os espaços geográficos sem ter sua origem questionada apenas pela cor da pele.

Um outro aspecto da consciência política e racial da descolonização passa pelo corpo, pela sexualidade. Bell Hooks aborda a questão das representações de corpos das mulheres negras na cultura popular contemporânea, afirmando que raramente estas representações criticam ou subvertem imagens da sexualidade da mulher negra que eram parte do aparato cultural racista do século XIX e que ainda moldam as percepções hoje (HOOKS, 2019, p. 130). Tais imagens dão conta de um primitivismo e de uma promiscuidade tradicionalmente associados aos negros. Ao relacionar o sujeito negro a tudo o que é primitivo, o sujeito branco fantasia que os instintos mais primitivos, que na sua personalidade devem ser rechaçados e reprimidos, porque assim o aproximam da civilização, estão presentes na personalidade do sujeito negro porque este se aproxima do selvagem. Lélia Gonzales, em *Por um feminismo Afro Latino-Americano*, exemplifica um pouco desta mentalidade através da análise sobre as relações estabelecidas entre o senhor de escravo e suas escravas na época da escravidão. Lélia Gonzalez (2020, p. 82). afirma:

As relações sexuais entre os senhores e escravas desencadeavam, por mais primárias e animais que fossem, processos de interação social incongruentes com as expectativas de comportamento, que presidiam a estratificação em castas. Assim, não apenas homens brancos e negros se tornavam concorrentes na disputa das negras, mas também mulheres brancas e negras se disputavam a atenção do homem branco.

O desejo a ser reprimido trata-se de uma questão de aparências, visto que nestas relações, na maioria das vezes, os olhos da sociedade diante do comportamento do sujeito branco são o que determina a supressão e repressão do desejo. Na intimidade, por mais animalescas e selvagens que essas relações fossem, representavam uma espécie de “libertação” daquilo que por via de regra, precisava ser escondido. O corpo negro era, assim como a força de trabalho, de propriedade do sujeito branco.

Desta forma, os corpos negros, tanto de homens como de mulheres, são desejados pelo sujeito branco, porque detentores de uma liberdade sexual que só existe porque são primitivos, e isto lhes causa inveja, medo, gerando violência. A pretensa “liberdade sexual” é devaneio do branco escravista sobre a sexualidade dos negros. Neste devaneio, está também o corpo da índia, destacado nas palavras de Freyre no que diz respeito à relação com o homem branco ao chegar no Brasil. Afirma Freyre (2020, p. 161):

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que se supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho.

Esta liberdade fantasiada pelo sujeito branco se manifesta nas relações afetivas entre as etnias, bem como nas visões distorcidas sobre a mulher negra como ameaça à mulher branca ou como a bruxa ou feiticeira negra que pode “roubar” os filhos das mulheres brancas. Os corpos dos negros são sexualizados e considerados apenas como objetos de uso ou repulsa. A imagem destes corpos super sexualizados é que precisa ser desconstruída constantemente, o que se torna um caminho cheio de empecilhos, uma vez que estes corpos são violentados por “piadas” e “brincadeiras” que justificam, inconscientemente, o racismo nas relações, sem que o sujeito branco se responsabilize por isso.

Piadas racistas têm a função sádica de provocar prazer a partir da dor infligida e da humilhação da/o “*Outra/o*” racial, dando-lhe um senso de perda em relação ao *sujeito branco*. [...] Essa perda, por um lado, assegura a supremacia *branca*. [...] A piada é mais do que uma narração; ela se torna uma experiência em si. Trata-se de um jogo simultâneo no qual o roteiro é performado de modo sincrônico tanto de dentro quanto de fora, quando o (a) sujeito (a) negro (a) experiencia a dor da personagem *negra* na piada [...] (KILOMBA, 2019, p. 135-136).

As piadas racistas, relacionadas à sexualidade ou não, recolocam o sujeito negro na posição de submissão, uma vez que seus corpos são objetos de desejo do sujeito branco. Os

corpos negros são violentados no imaginário do sujeito branco, que não perdeu sua alma de senhor de escravos, mas que não se vê responsável pela estrutura racista que continua a tratar os corpos (e as mentes) do sujeito negro como sua propriedade ou como seu inferior.

Para além da desterritorialização, causada pela ideia de que não se pode ser negro fora do continente africano, bem como a submissão às piadas racistas que violam o corpo negro e a associação do cabelo do sujeito negro à sujeira, desordem e primitivismo, está a imagem deste sujeito como mais ou menos negro, construída pelo sujeito branco a partir da ideia de que para ser considerado de fato negro, é preciso ter o tom da pele o mais escuro possível. Assim, frases como “bom, mas para mim você não é negra” tornam-se comum no espaço territorial europeu, e fora dele também, causando no sujeito negro o processo de invisibilização. A invisibilização do visível, porque o sujeito negro está sendo visto, mas não como negro que é, produzindo uma espécie de fantasia do sem cor. O sujeito negro não é tão negro, mas também não é branco. O sujeito branco usa desse artifício para não ter de lidar com o desconfortável fato de que diferenças existem e que essas diferenças surgem através de processos de discriminação. Assim, pode continuar sem ter que admitir seu racismo, enquanto expressa bons sentimentos por aquele que “não é negro”, ao mesmo tempo em que não precisa lidar com o seu próprio preconceito. Sobre isso, afirma Kilomba (2019, p. 146-147):

Dentro dessa fobia racial, as pessoas *negras* só se tornam *negras* quando são consideradas a/o “*Outra/o*”, o chamado *wildfremd*, [...] Isso permite que sentimentos positivos direcionados ao sujeito negro permaneçam intactos, enquanto sentimentos repugnantes e agressivos contra a sua *negritude* são projetados para fora. Aqui podemos entender a função do “politicamente correto” que nos protege do imaginário tóxico do *sujeito branco*. Nossa preocupação não é o que o *sujeito branco* pensa, mas sim o fato de que não queremos ser invadidas/os por suas fantasias tóxicas e sujas.

A expressão *wildfremd*, utilizada acima, remete ao período colonial alemão. Sua tradução mais comum é “estranha/o selvagem”. Ou seja, o sujeito negro só é de fato considerado negro quando é estranho e selvagem para o sujeito branco que o encara. Se existe alguma relação de amizade, carinho, afeto e proximidade entre ambos, sujeito branco e sujeito negro, este último não é negro, não pode ser considerado assim, visto que a ele estão sendo dedicados apenas sentimentos bons, que contrariam os sentimentos que devem ser direcionados a quem é negro (a) de fato, uma vez que a negritude é uma ameaça para a mente do colonizador europeu. Desta forma, mais uma vez, o sujeito branco se mantém incólume, inteiro, sem que nenhuma consequência de sua fobia racial, simbolizada na fantasia do sem cor, chegue à superfície. Os bons sentimentos são preservados, e o mecanismo que permite a continuidade da prática racista resiste sem sofrer qualquer dano.

Aqui, no pensamento político sobre as questões de pele, aparecem também o uso pejorativo da palavra Negro, bem como racismo dentro de famílias miscigenadas europeias, e a deturpação da imagem da criança negra em relação aos seus semelhantes adultos.

A linguagem, como já se sabe, é um “deus supremo de potência máxima”. A palavra tem poder. Se o uso desta palavra, na significação que ganha em termos racistas, for constantemente associado a algo ruim, não vai ser aceito, obviamente, por quem é diretamente atingido (a).

O que isso significa? Simples. Significa que ao se deparar com o uso negativo de palavras que tratam sobre a cor da pele, como negro ou mestiço, o sujeito negro vai rechaçá-las, associando seus significados a situações de medo, tristeza, constrangimento e dor, partindo do princípio de que precisa rejeitar ser identificado (a) com tais palavras para então ser aceito em sua comunidade.

O pensamento político engendrado pelas percepções a respeito da cor da pele, das características do cabelo, das relações com o corpo e com o espaço geográfico dão ao sujeito negro, a partir do desenvolvimento da consciência racial e política, as ferramentas necessárias para que este possa lutar, de forma objetiva, contra todas as formas de opressão a que é submetido ao longo do tempo. Tornar-se consciente é o primeiro passo para não mais aceitar o racismo e assim, tornar-se atuante contra este.

Não cabe, neste trabalho, a partir de uma visão e lugar de fala deslocados da negritude, expor ou defender caminhos para a luta e superação das práticas racistas, mas propor, paulatinamente, a partir da análise de obra literária ficcional, reflexões acerca do papel do negro na sociedade brasileira, buscando compreender como, da época colonial até aqui, as práticas racistas contribuíram para gerar desigualdades, bem como o despertar da consciência política e racial vem colaborando para o avanço das políticas públicas que permitem, cada vez mais, a reparação de uma dívida histórica que temos com os descendentes dos (as) africanos (as) escravizados trazidos para o nosso país como força de trabalho explorada, social e economicamente, gerando mazelas e sequelas que gerações ainda carregam em suas memórias ancestrais. Assim, a partir de agora, o caminho trilhado será o do pensamento literário a partir de Portugal, como reflexo do colonizador para com o colonizado.

3 A LITERATURA ENTRA NA RODA: REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DO PENSAMENTO PÓS/DECOLONIAL

Radicalismo e intolerância político-ideológica são conceitos e práticas comuns ao nosso tempo. A pesquisadora Inocência Mata (2016, p. 81-82) já nos fala sobre isso ao tratar da literatura como “instância importante que buscou *registar* a realidade através de uma representação objectiva”. A análise feita por Mata toma por base as obras produzidas por escritores africanos de língua portuguesa, bem como por portugueses, em meio à ditadura de Salazar. O que se buscava, neste período, era a representação objetiva da realidade através dos registros literários. Em outras palavras, a literatura serviu como denúncia da realidade vivida durante o período ditatorial, tanto nas colônias portuguesas, como dentro da metrópole do império.

Esta literatura procurava ser o retrato dos conflitos e agências, das lutas contra as injustiças e a precariedade econômica na Europa, na África e nas Américas. A escrita literária aparecia como intervenção social, vislumbrando, a partir desta, a transformação da sociedade. Assim, era presente nesta literatura o confronto entre os colonizados (trabalhadores) e os colonizadores (patrões), com ênfase na força das classes subalternas que contrariavam o determinismo político e social, resistindo a este, assentado no humanismo burguês, numa reação clara deste “novo humanismo”.

Denominada como “literatura anti-colonial”, usada como arte-esperança, as produções artísticas, especialmente as de fora do império, apresentavam ideologia nacionalista, mesclando discursos literários e metaliterários constituídos como uma das fases visíveis da luta de libertação. A produção alicerçava-se numa escrita de afirmação de identidade cultural, construção intelectual e discursiva e não propriamente representação da realidade, muitas vezes assumida como histórica. Os temas mais comuns eram o neorrealismo, a negritude, o racismo, a discriminação étnica e social, a repressão e cerceamento da liberdade de expressão. A realidade era duplamente dominada, por relações de poder colonial e de classe (MATA, 2016, p. 85). Também contribui para esse debate o professor da Universidade de Coimbra, Pires Laranjeira (1995, p. 358):

[...] o colonizado insere-se na cadeia de produção econômica enquanto elemento básico da produção material, como trabalhador que gera riqueza de que outros se apropriam (o colonizador e o colonialista, português ou gestor multinacional). Estes, detentores do poder sócio-político e econômico, tendem a negar a riqueza cultural dos povos africanos e mesmo a recusar sua existência, pelo que impõem os padrões exógenos de cultura dos dominados.

Neste sentido, as produções literárias retratam uma espécie de “gramática da subalternidade, da exploração e da espoliação” (MATA, 2016, p. 86), na medida em que denunciam estas relações de poder precárias com o dominador, seja ele o colonizador ou o patrão, para além de sua profissão, lugar, cor ou etnia. Essa é a realidade da condição de não-cidadão do africano que a literatura se propõe denunciar. Ao denunciá-la através da arte, a literatura africana da primeira metade do século XX não apenas transmitia uma “mensagem” revolucionária, mas revelava estratégias de mudança e levavam o leitor à conscientização e a uma tomada de posição. É por isso que é possível considerar a literatura anticolonial como arte-esperança. Ela não gera apenas consciência, mas é capaz de promover ação.

Terry Eagleton (2011, p. 111-112) afirma que “o artista revolucionário não deve aceitar de modo indiscriminado as forças de produção artística existentes, mas sim desenvolver e revolucionar tais forças”. Ao relacionar Marxismo e crítica literária, o autor faz uma análise sobre qual deve ser a atuação do artista frente às forças de produção impostas pelo mercado. Não basta submeter-se, é preciso transformar as relações através da arte. Eagleton diz ainda que “quando o artista revoluciona estas forças, acaba por criar novas relações sociais entre si e o público, superando a contradição que limita as forças artísticas, potencialmente disponível a todos, à propriedade privada de poucos” (EAGLETON, 2011, p. 111-112). Ao criar novas relações, o artista revoluciona sua própria arte, percebendo-se como parte de um processo em que aquilo que produz é fruto de uma revolução que não pode ficar apenas no intelecto, mas que precisa adentrar o campo pragmático das relações. A arte deve assumir seu papel de mudança. Para Eagleton, o artista verdadeiramente revolucionário, “nunca se ocupa apenas com o objeto artístico, mas com os meios de sua produção”. “Este engajamento não se limita à apresentação de opiniões políticas corretas pela arte; ele se revela no grau em que o artista reconstrói as formas artísticas à sua disposição, transformando autores, leitores e espectadores em colaboradores”.(EAGLETON, 2011, p. 111-112).

A literatura também pode ser revolucionária, mas não tem esse compromisso. Porém, essa ideia de “artista revolucionário” preconizada por Eagleton simboliza claramente a literatura produzida no período da ditadura salazarista fora de Portugal, especialmente, mas não apenas. O africano, colonizado pelo português, vive uma espécie de eterna revolução interior. Preso a um regime autoritário de exceção, precisa, de alguma forma, expressar sua insatisfação e revolta. É na literatura que encontra espaço para tanto.

Em prosa ou verso, o (a) autor (a) africano de língua portuguesa anticolonial ou mesmo o português nativo, busca, a partir desta mediação, a liberdade. São tempos em que a arte se

mostra uma poderosa aliada deste desejo e necessidade de libertação, uma vez que o radicalismo e a intolerância político-ideológica dominam completamente o cenário português, dentro e fora do império. Império que balança, desequilibra, como na cadeira de Saramago, mas que custa a ruir, alicerçado no saudosismo monárquico e autoritário de uma ideologia política que insiste em enxergar Portugal como nos tempos das navegações, e que não se dá conta de que não faz mais sentido manter domínios coloniais em pleno século XX.

O delírio ditatorial de Salazar ecoa em outros mares, do lado de cá do Atlântico, em terras brasileiras, quando, às vistas de 64, o golpe militar cerceia liberdades e faz eclodir, ao longo de mais de 20 anos, movimentos artísticos que buscaram, de maneira similar, denunciar os abusos de um regime que tinha, nas artes e na cultura, seus principais inimigos. Ainda hoje, estes ecos podem ser ouvidos:

Para além da representação realística das condições socioeconômicas, a produção literária dos anos 40-50-60 de autores africanos aliava à representação dos conflitos sociais a exortação à resistência e a reivindicação da pátria, que passava também pela afirmação da diferença cultural, constituindo-se em discurso nacionalista. No entanto, se então essa literatura se actualizava através de temas, ideologemas, símbolos e estratégias discursivas que configuravam uma retórica de resistência antifascista, nem sempre essa retórica se conjugava com a anticolonial. Assim, escritores houve que, não sendo nacionalistas, contribuíram de forma decisiva para a construção do sistema sem um discurso anticolonial de reivindicação pátria, embora com uma escrita de forte crítica social, que narrava (através da representação ou da expressão) a história acontecida sob o signo da censura. Pode-se, nesse contexto, falar de resistência a quem do nacionalismo (MATA, 2016, p. 91).¹

Na conclusão do texto de Inocência Mata, fica clara a suposição de que não era preciso ser nacionalista para ser antifascista, tampouco deixar de tecer críticas sociais nos textos para opor-se ao regime. Assim, insinua que a resistência ao colonialismo não precisava passar pela defesa da pátria, da nação, uma vez que a literatura poderia ter, como objetivo, a denúncia da realidade, antes de centrar sua produção nas questões coloniais. Ora, aqui se forma uma difícil contradição, levando em conta que para denunciar a realidade, mediá-la através da literatura, era preciso defender a nação, pois esta, representante maior da soberania dos povos, era, simbolicamente, a maior vítima das crueldades cometidas em nome do poder. Poder esse que, assim como na representação do regime, continuava centrado em um império que não mais existia, e que em seu delírio de domínio, continuava a encarar os africanos como objetos de uso e dominação. O sujeito negro, aqui, representado por seus artistas escritores, volta (ou continua)

¹ Reforço que, ainda que este trabalho não seja dentro das literaturas africanas, julgo importante trazer algumas referências sobre estas produções por serem elas expressão cultural de um continente que muito contribuiu na formação da sociedade brasileira.

sendo a chave principal do desejo de submissão e violência, que leva à imposição da força, política ou motriz, que é necessária para manter nações inteiras sob o chicote da colonização, mesmo que estejamos em pleno século XX e que seja difícil admitir que alguém, em sã consciência, ainda consiga “governar” sob a égide da exploração da força de trabalho alheia, apenas para satisfazer egos e tocar em frente a ideia de que, seja pela cor da pele, pela forma do cabelo, pelo corpo sexualizado ou pela diáspora, o sujeito negro é obrigado a submeter-se aos desejos e às ordens do senhor colonizador.

Se a literatura foi e continua sendo instrumento de denúncia da realidade colonial e pós-colonial, os espaços da expansão portuguesa, seja a África, o Brasil ou o Oriente, também sempre estiveram presentes na literatura portuguesa como matéria da literatura de viagens, numa trajetória ora de *experiências*, no conhecimento que subjaz à visão da relação colonial, ora de *vivências*, na tematização de África enquanto espaço vivido. Se o colonizado usa a literatura como meio de viver a catarse colonial, também o colonizador a instrumentaliza para expor sua história. A relação entre memória e identidade e os meandros do agenciamento identitário pós-colonial, tanto da parte de portugueses quanto de africanos (com reflexos nas relações entre Portugal e os países outrora colonizados), em período pós-colonial devem ser olhadas mais de perto:

Essa perspectiva é tanto mais impositiva se pensarmos retrospectivamente nos seus meandros a partir de 1975, isto é, depois das independências políticas das colônias portuguesas de África e da “retração” territorial definitiva de Portugal ao espaço ibérico e insular da Macaronésia Setentrional em 1999 (data da “entrega da última parcela do império, Macau), na relação com o além-mar – chamado simbolicamente de atlântico, na esteira da dimensão significativa a que se referem os historiadores no estudo da reconfiguração do mundo através do Atlântico, designadamente Paul Giroy no seu livro *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*, sobretudo na dimensão crítica que o livro encerra ao essencialismo e ao relativismo culturais” (MATA, 2014, p. 62).

A colonização portuguesa atravessou as identidades africanas, bem como a “perda” das colônias portuguesas de África reconfigurou a identidade portuguesa após a independência destas. É como se tivesse havido uma espécie de espelhamento histórico, na medida em que, em termos culturais e artísticos, em especial na literatura, as relações entre Portugal e suas ex-colônias africanas, acontece um “redesenho identitário”. Portugal entra numa forma de encruzilhada atlântica, cruzando sua identidade com a dos países africanos outrora seus colonizados. Neste redesenho, porém, o negro continua sendo o *Outro*, o diferente, aquele que é encarado como antítese da idealização da figura identitária central. Desta forma, mesmo espelhando sua identidade, Portugal, o colonizador, segue cristalizando o negro africano, colonizado, na posição “fora dos padrões”.

É necessário, neste ponto em que estamos, olhar um pouco as características destas produções, para entendermos de que forma esta representação ocorre e segue mantendo o negro na posição de inferioridade preconizada pelo colonizador. Inocência Mata (2014) aborda, em seu artigo intitulado “Literaturas em português: encruzilhadas atlânticas” algumas das características destas obras. Afirma Mata (2014, p. 64): “Trata-se de uma produção cuja história é construída de forma a uma concertação sinfônica da subalternização do homem africano e que, na construção textual, desenha a apologia do império e da colonização como necessária ao processo civilizatório”.

Ou seja, a literatura insiste na defesa da colonização e da dominação imperial. Não há reflexão sobre as práticas colonizadoras.

O espaço não funcionava como “local da cultura”, sendo que, neste processo de construção literária, os sujeitos produtores de enunciação não eram os africanos, mas sim sujeitos metropolitanos que mantinham com aquele espaço uma tensa relação de alteridade dinamizada pelo “espírito de missão civilizadora” (MATA, 2014, p. 64).

Homi Bhabha (1998), em *O local da cultura*, aponta essa alienação cultural colonial que é articulada por Fanon na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, afirmando que “o autor questiona radicalmente a formação tanto da autoridade individual como da social, na forma como vem a se desenvolver no discurso da soberania social”. (p. 74). A missão civilizadora está intrínseca à essa alienação, uma vez que a cultura representada não é a do colono, mas a do colonizador, no delírio imperial de apresentar-se como necessário naquele espaço invadido e dominado. O mundo racista do colonizador, identificado de forma ambivalente, ‘gira em torno da ideia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial’ (BHABHA, 1998, p. 75).

A literatura era produzida por sujeitos de fora, que mantinham a defesa de sua presença como nação civilizadora. Bhabha (1998, p. 79) afirma que “no texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, no qual a imagem – pessoa desaparecida, olho invisível, estereótipo oriental – é confrontada por sua diferença, seu Outro”.

Assim, a diferença é confrontada na formação das identidades pós-coloniais, uma vez que é necessário redesenhar o mundo a partir destas diferenças. Inocência Mata (2014, p. 64) afirma, sobre as questões ideológicas em torno da reafirmação dessa diferença:

Essa configuração ideológica é atualizada a nível técnico-compositivo e semântico-pragmático da urdidura textual (narrativa e lírica) pela representação de um espaço-

temporalidade africana hostil, construindo um exemplar *locus horrendus* de que resultava uma intencionalidade ideológica geradora da construção heroica da figura do colonizador.

A representação literária urdia representar o colonizador como herói salvador do colonizado, que hostil e primitivo, estava sendo “salvo” por seu dominador estrangeiro.

Desta forma, o poder colonial passa a incentivar estas produções, com alguns prêmios literários sendo criados em meados dos anos 20 do século XX (MATA, 2014, p. 65). Um regulamento viria a substituir os primeiros prêmios a partir dos anos 30, criando, inclusive, categorias de premiação para os diversos gêneros textuais contemplados.

O objetivo era incentivar o “intercâmbio” entre o Portugal metropolitano e os territórios do Ultramar que, como se sabe, iam da África à Ásia (Timor e o estado da Índia). Essa iniciativa, que seria revitalizada com um novo Regulamento do Concurso de Literatura Ultramarina, visava promover “a literatura na forma de romance, novela narrativa, relato de aventuras, etc., que melhor contribuísse para despertar, sobretudo na mocidade, o gosto pelas causas coloniais” (MATA, 2014, p. 65).

O pós-independência trouxe, claramente, inúmeras inquietações para todas as ex-colônias, transformadas, a partir deste processo, em estados, nações independentes, estados-nações. O reflexo na literatura se daria, mais cedo ou mais tarde. As ideias de nação, nacionalidade, filiação nacional e nacionalismo são supremas para Paul Gilroy (2001, p. 36), em *O Atlântico Negro* (2001).

Elas são extensamente apoiadas por um agregado de estratégias retóricas que podem ser denominadas “inclusivismo cultural”. A marca registrada essencial do inclusivismo cultural, que também fornece o fundamento para sua popularidade, é um sentido absoluto de diferença étnica.

Esta diferença preconizada por Gilroy está na base de uma nova abordagem trazida pelos estudos culturais, que busca salientar as diferenças étnicas entre os países, registrando os cruzamentos entre as nações europeias colonizadoras e as africanas e americanas, e também as asiáticas, colonizadas, no sentido de salientar uma quebra de paradigmas em relação às abordagens conservadoras, defensoras da superioridade das primeiras em relação às segundas. Assim, incluir culturalmente, ao invés de excluir etnicamente, significa um imenso avanço no estudo antropológico e social das diferenças produzidas pelas práticas colonizadoras.

Esse sentido é maximizado de forma a distinguir as pessoas entre si e, ao mesmo tempo, assumir uma propriedade incontestável sobre todas as outras dimensões de sua experiência social e histórica, culturas e identidades. De modo característico, essas afirmações são associadas à ideia de filiação nacional ou aspiração à nacionalidade e

outras formas mais locais, porém equivalentes, de parentesco cultural (GILROY, 2001, p. 36).

A partir da formação das nações africanas, na esteira das guerras coloniais, há também o “nascimento” das identidades literárias, já preconizadas nas características de produção abordadas anteriormente, com a diferença de que os sujeitos da enunciação passam a ser os próprios africanos. Há de se dar destaque aqui para as nações africanas, uma vez que este trabalho se propõe a analisar a relação de espelhamento amalhada na produção literária portuguesa do século XXI, com base na colonização e no processo escravagista no Brasil. Desta forma, a análise de algumas identidades literárias africanas se faz necessária antes de passarmos, efetivamente, para a observação dos fatos relacionados ao caso brasileiro, já que Brasil e África estão diretamente ligados neste processo que envolve a colonização do império português. E também se encontram interseccionados em relação à formação de suas literaturas, especialmente, claro, no que diz respeito às literaturas africanas de língua portuguesa.

Em uma primorosa reunião de ensaios, intitulada *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico*, Chinua Achebe (2012), considerado um dos maiores romancistas da literatura nigeriana, destaca algumas de suas visões a respeito do processo colonizador inglês em seu país, a diversa e vasta Nigéria. Do olhar da criança evangelizada pelos ensinamentos do pai, até o escritor consagrado, o autor desvela preceitos sobre a dominação inglesa em seu território, sem, no entanto, abster-se ou a sua própria nação, das responsabilidades incutidas neste processo. Achebe é um crítico da colonização, sem deixar de ser, também, um crítico de seu próprio país. É o olhar do colonizado que rechaça sua própria posição de vítima sem, de forma alguma, deixar de ter consciência e expressar esta consciência de que, mesmo de formas diferentes, os processos colonizadores são violências que não podem ser defendidas ou justificadas. Tendo a literatura como base para sua crítica e visão, Achebe (2012, p. 100) afirma que: “De todas as explosões que sacudiram o continente africano nas últimas décadas, poucas foram tão espetaculares, e tão benéficas, como o surgimento da literatura africana, jogando um pouco de luz aqui e ali sobre uma área antes mergulhada na escuridão”.

Apesar de não ser uma literatura africana produzida em língua portuguesa, mas inglesa, a contribuição principal do autor se dá justamente na crítica consciente que este faz de sua própria escrita na língua do colonizador. Assim, Achebe desperta-nos, mais uma vez, para a questão da linguagem, já mencionadas anteriormente por Fanon, que se traduz como uma das formas mais potentes de dominação.

A linguagem, aqui traduzida no idioma, é instrumento de comunicação, tanto falada quanto escrita. O destaque dado ao escritor deve-se ao fato de que ele traça um paralelo

interessante a respeito das contribuições da literatura produzida em África, que coincidem com o fim da colonização, em meados do século XX. Observa-se, desta maneira, que o papel da literatura vai muito além de “contar histórias”. Ele é balizador destas histórias e um componente central da expressão das identidades nacionais formadas após as independências das nações em destaque.

Achebe (2012, p. 100) traz para a discussão a crítica de um autor africano, Ngũgĩ wa Thiongó, em uma obra intitulada *Descolonizando a mente*, em que o referido autor tece argumentos que dão conta de “que falar em uma literatura africana escrita em idiomas europeus não apenas é um absurdo como também ajuda o esquema do imperialismo ocidental a manter a África em perpétua escravidão”. Claro que temos aqui uma análise apaixonada e dramática, como bem destacada por Achebe, mas que de toda forma, resgata uma reflexão necessária sobre as diversas formas de escravidão, domínio, dependência e imposição que se mantém ainda que de forma velada, na esteira dos processos colonizadores.

Quando Paul Gilroy fala em “inclusivismo cultural”, está, na verdade, reunindo esforços para analisar as consequências deste processo em termos pragmáticos. A escravidão pode ter acabado enquanto prática desumanizante dos sujeitos negros, mas persiste, escondida, nas mais diversas práticas sociais e culturais. Achebe tem consciência disto e enquanto vetor importante da cultura nigeriana através da literatura, escolhe não renunciar à escrita no idioma do colonizador, porque sempre considerou as duas, e nunca a escolha entre uma delas. As incontáveis línguas nativas faladas dentro da Nigéria nunca foram desconsideradas por ele, pois seu trabalho buscou uma espécie de conciliação entre a cultura de seu povo e aquela que foi imposta pelo Protetorado Britânico.

Da mesma forma se dá nas literaturas africanas de língua portuguesa. Quando olhamos para Angola e Moçambique, por exemplo, de onde vieram boa parte dos sujeitos negros escravizados para o Brasil, percebemos esse despertar para a prática literária na língua do colonizador, no pós-independência, como forma de expressão da identidade destas nações. Estes sujeitos da enunciação também precisaram considerar suas diversas línguas, bem como a portuguesa, pois não era possível comunicar ao mundo escrevendo em idiomas desconhecidos, aos poucos suprimidos pela imposição da língua portuguesa. Por outro lado, a cultura que estampa as páginas das produções literárias é a local, permeada, muitas vezes, por expressões das línguas nativas, bem como pela descrição de cenas características dos locais onde ocorrem. Assim, não é a língua escolhida para a escrita a principal personagem destas histórias, mas aquilo que delas é extraído.

A literatura produzida em língua portuguesa nos países que um dia foram colônia servem também como balizadores da memória, bem como em qualquer outro idioma que seja falado nos países europeus que se aventuraram no colonialismo. Partindo do princípio de que o continente europeu como um todo se recusa a considerar os processos colonizadores como parte de sua formação e conseqüentemente, pertencentes à memória coletiva, é necessária uma reflexão a despeito destes processos, uma vez que são neles que se encontram as bases para uma análise da formação das identidades nos períodos que sucedem a descolonização.

Neste processo de recentramento do debate em bases que recusem as rotinas de pensamento instaladas, a consideração do trabalho da memória tornou-se mais do que nunca um imperativo simultaneamente político e ético. Com efeito, como é bem patente no caso português, mas constitui um paradigma também observável em muitos outros casos, a intensidade das muitas declinações das memórias privadas, muitas vezes de segunda e terceira geração, não encontra correspondência na concomitante consolidação de uma memória pública robusta, capaz de articular pontos de convergência que permitam a construção de uma esfera pública crítica, que o mesmo é dizer, intolerante em relação a quaisquer manifestações de racismo, xenofobia ou, em geral, de toda a lógica excludente que, cada vez mais, ganha força na Europa (RIBEIRO; RIBEIRO, 2016, p. 7).

No artigo que dá título ao livro que reúne uma série de textos voltados para a análise da memória na reconfiguração pós-colonial, “Geometrias da memória: configurações pós-coloniais”, Ribeiro e Ribeiro (2016) evocam o papel da memória na (re) construção das nações colonizadas, bem como, e principalmente, este papel no seguimento e na (re) configuração da história dos países europeus que foram atores, em quase sua maioria, dos processos exploratórios, de dominação e colonizadores sobre os outros continentes, especialmente a África e as Américas.

É imperativo, antes de tudo, que estas nações colonizadoras deixem de negar esta parte de sua história, eximindo-se das responsabilidades de suas ações. Os autores destacam que este trabalho sobre a memória terá que, inevitavelmente, ser feito em um quadro informado por uma reflexão pós-colonial, pois ela é, segundo eles, a única capaz de fazer alguma justiça à complexidade dos vetores em presença, desde logo pela capacidade de manter presente em todas as circunstâncias o foco da desigualdade das relações de poder que marcou, e em muitos casos ainda marca, o relacionamento da Europa com os seus muitos Outros. Assim, o resgate desta memória deve servir, primeiramente, como crítica consciente, na obrigação histórica de reparação que possuem as nações europeias em relação aos Outros colonizados. Frente ao silenciamento do poder, é a literatura uma fonte de reflexão a esse silenciamento. Neste cenário, alguns autores portugueses, representantes também desta Europa colonizadora, têm preenchido a linha ficcional a que se propõe com importantes reflexões a respeito da memória do

colonialismo português em África, por exemplo. Afirma Margarida Calafate Ribeiro (2016, p. 31):

Pelas análises profundas que empreendem do Portugal contemporâneo, intrinsecamente ligado à memória da ditadura, e pela leitura política e ideológica que fazem do que foi o colonialismo em África, estas obras oferecem-nos, através do enredos, das personagens e das experiências por elas vividas, uma maior inteligibilidade do social e do histórico e questionam os protocolos de esquecimento sobre os quais se fundou e construiu a nossa democracia, mais à procura da Europa do que de si própria, exigindo-nos uma democracia com memória.

A literatura aqui empreendida procura por essa Europa que busca o silenciamento frente ao poder, na tentativa de esquecer o passado colonial. Porém, essa Europa precisa parar de negar a história, porque as memórias estarão sempre prontas a serem evocadas, e a literatura, neste sentido, é o mote central desta evocação.

Miragem é um fenômeno ótico que ocorre em dias particularmente luminosos e quentes. Metaforicamente, confunde-se com sonho, algo que ambicionamos, utopia talvez. Mas, na verdade, miragem é um desvio do olhar, um excesso de visão, que nos faz ver coisas que na realidade não estão lá, não têm existência. Imaginamos, enfim, fundimo-nos numa dissolução ensolarada. Assim, talvez hoje o sentido de comunidade, que fundou a Europa pós-Segunda Guerra Mundial, uma miragem de muitas Europas, na sua capacidade de transformar uma memória de guerra em futuro de paz (RIBEIRO, 2016, p. 15).

Assim como a Europa vislumbra um futuro de paz no pós-segunda Guerra Mundial, também os países colonizados o desejam após o fim da dominação. Porém, nenhuma paz pode ser alcançada sem o devido reconhecimento da culpa e a reparação memorialística que sugere a necessidade de não esquecer, de deixar de negar. Assim como a negação do *Outro* diferente, idealizado pelo europeu e amplamente explorado por Kilomba (2020, p. 30), a negação das profundas mudanças produzidas pela colonização é mais uma forma de violência que preconiza o esquecimento. Ao negar o *Outro* e negar também as barbáries cometidas em nome do poder, o continente europeu procura manter sua imagem ilibada, relegando ao passado, considerado morto e enterrado, as páginas de uma história que teima em não querer contar.

Quando se fala em memórias e se pensa em Brasil, não há como deixar de olhar o Atlântico como fenômeno simbólico e porque não, físico, das travessias além-mar que não só trouxeram os exploradores para as Américas, bem como foram palco de viagens em que, nos porões dos navios, estavam personagens que entrariam para a história brasileira e mundial conhecidos como escravos, mas que, muito antes disso, eram seres humanos escravizados, expostos, nestes porões, a todo tipo de maus-tratos e violências. Assim, quando Paul Gilroy

(2001). intitula sua obra de *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*, não está apenas fazendo uma alusão ao fato de que os negros eram transportados através deste Atlântico para trabalharem como escravos nas lavouras brasileiras, mas que há, do ponto de vista social, histórico e antropológico, um período sombrio da história que necessita ser denominado. O sujeito negro, ao ser arrancado de sua terra natal, passa pelo processo da diáspora, integrado na análise de Gilroy (2001, p. 359) a seus aspectos temporais e históricos, memorialísticos e narrativos, que são denominados pelo autor como “os princípios articuladores das contraculturas políticas negras que crescem dentro da modernidade em uma relação distintiva de endividamento antagônico”. O tempo, a história, a memória e as narrativas que traduzem a (re) construção no período pós-colonial são os elementos balizadores de um resgate da tradição do passado que necessita ser revisto pelo sujeito negro na tentativa de adequar-se à modernidade.

A ideia de tradição é compreensivelmente invocada para sublinhar as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente. Este emprego é importante e inevitável porque os racismos operam de forma insidiosa e consistente para negar historicidade e integridade cultural aos frutos artísticos e culturais da vida negra (GILROY, 2001, p. 353-354).

Em outras palavras, considerar a tradição é não apagar a memória, que ao longo do tempo, a colonização buscou suprimir dos povos africanos escravizados. Desta forma, funciona como defesa. “Entretanto, a ideia de tradição também é muitas vezes a culminância, ou peça central, de um gesto retórico que assevera a legitimação de uma cultura política negra paralisada em uma postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca” (GILROY, 2001, p. 354).

O sujeito negro utiliza a tradição para defender-se da dominação do sujeito branco, uma vez que alicerça sua vida e suas lutas na ancestralidade, fazendo-se valer dos aspectos outrora mencionados para reformular sua identidade.

Buscando problematizar a relação entre tradição e modernidade, Paul Gilroy procura voltar sua atenção para as concepções particulares de tempo, trazendo para o debate o conceito de afrocentrismo, visto não como um contrário equivalente do eurocentrismo, mas como uma forma da cultura política negra situar-se na modernidade, sem perder de vista sua história, ao mesmo tempo em que não se descola das novas formas de contracultura.

O movimento afrocêntrico parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial sobre a tradição africana ou a capacidade dos

intelectuais negros de se alinharem com ela. A anterioridade da civilização africana à civilização ocidental é asseverada, não a fim de fugir a este tempo linear, mas a fim de reivindicá-la e, com isto, subordinar sua narrativa da civilização a um conjunto diferente de interesses políticos sem mesmo tentar mudar os termos em si mesmos. A lógica e as categorias da metafísica racial não são perturbadas, mas a relação entre os termos é invertida. Os negros tornam-se dominantes em virtude da biologia ou da cultura; atribui-se aos brancos um papel subordinado. A maneira desesperada como esta inversão é realizada revela como meramente mais um sintoma do poder duradouro da supremacia branca (GILROY, 2001, p. 357-358).

É uma tentativa de adaptar-se ao mundo branco, buscando-o como referência, mas sem fugir dos aspectos ligados à tradição africana. Neste sentido, mesmo em um movimento que busca uma inversão de papéis forçada e baseada na centralização da história e da cultura negra, trazendo para o debate central moderno a grandiosidade das narrativas que envolvem as nações africanas e sua influência na formação ou transformação dos povos modernos, é possível afirmar que ao contrário do eurocentrismo, que é a ideia dominante do poder europeu sobre as outras civilizações, o afrocentrismo é uma tentativa extremada do continente africano, na figura de seus intelectuais, de colocar-se como centro da cultura moderna, na busca, talvez, por uma reparação aos processos da escravidão e da colonização, que acabaram por interromper uma história grandiosa que tinha tudo para ser central. A literatura é apenas uma das formas de expressão deste processo.

Trazendo a ideia do afrocentrismo para a realidade americana, Gilroy (2001, p. 358-359) afirma que o termo pode ser denominado americocentricidade, no qual “seus proponentes frequentemente se empenham em colocar suas histórias em uma rede diaspórica maior, mas não possuem nenhuma inibição em afirmar um *status* especial para sua versão particular de cultura africana”. Desta forma, é possível afirmar que “a unidade da cultura não era pensada como estando garantida pela força duradoura de uma herança africana comum” (GILROY, 2001, p. 365). Assim, o tempo da diáspora não é, ao que pareceria, tempo africano (GILROY, 2001, p. 367).

É importante que a escravidão racial moderna seja identificada como um repositório no qual a consciência da cultura tradicional possa ser derivada e condensada em formas ainda mais potentes ou vista alternativamente como sede do apagamento mais abrangente da tradição pré-moderna. De modo similar, é importante saber se a racionalidade moderna sanciona ou subverte as não liberdades do sistema escravo que ela ajudou a instituir. Esses problemas são ainda mais pronunciados porque as discussões sobre onde pode ser traçada a linha entre passado e presente continuam a ser uma fonte de tensões fundamentais e valiosas dentro das culturas negras. A ideia da diáspora poderia ser em si entendida como uma resposta a essas incitações – uma erupção utópica do espaço na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação, na sua interarticulação com o ser racializado (GILROY, 2001, p. 369).

A relação entre espaço e tempo na análise das consequências da escravidão para o sujeito negro e a linha temporal entre passado e presente serão, agora, balizadoras de um breve panorama do caso brasileiro que é, neste trabalho, o cerne de análise. As interlocuções entre racismo e colonialismo formam o caminho analítico a ser traçado a partir deste ponto, considerando o contexto de produção literária e cultural brasileiro como eixo inicial de partida.

3.1 A SITUAÇÃO BRASILEIRA

Este trabalho é introduzido referenciando algumas características da sociedade brasileira, que são fruto, em boa parte, da herança colonial deixada pelos portugueses. Assim, a literatura, enquanto representação ficcional desta sociedade, simboliza tais características em sua constituição. Não é difícil, portanto, encontrar nas obras escritas por autores (as) brasileiros (as) essas representações, seja na denúncia não intencional deste contexto, seja na luta por superar estes preconceitos, seja na representatividade dos grupos minorizados. Em qualquer destes lugares de fala, tais características estão presentes. A literatura contemporânea, especialmente, trata deste retrato apresentado na introdução. O racismo, a misoginia, o machismo, a homo/transfobia são debatidos das mais diversas formas e nas mais diversas estruturas. Desta forma, este subcapítulo debaterá mais especificamente a situação brasileira na qual a literatura se torna instrumento de debate de temas muitas vezes negligenciados pela sociedade.

No capítulo inicial, busco algumas vozes da literatura brasileira contemporânea escrita por sujeitos (as) negros (as) para introduzir a percepção a respeito do racismo que se impõe sobre estas pessoas, analisando o cenário de suas produções por meio de entrevistas. Agora, estas vozes retornam, explicitando um pouco mais do enfrentado por tais autores no que tange a luta contra o racismo, dentro do contexto literário brasileiro.

Quando falamos em país racista, não estamos apenas falando dos (as) negros (as), por mais que a ideia de raças perpassa muito mais este universo do que qualquer outro. Um mundo dividido em raça branca e raça negra, negritude e branquitude, negros e brancos é um mundo marcado por uma dicotomia que, aparentemente, torna-se mais fácil de ser analisada. Mas esta divisão é muito mais complexa. No processo de miscigenação, participam, além de negros (as) e portugueses (as), os (as) indígenas, uma vez que são eles os povos originários destas terras. Diz Gilberto Freyre (2020, p. 157): “Com a intrusão europeia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico”.

A desorganização apontada por Freyre não se limitou apenas ao meio físico, social e econômico, mas estendeu-se e estende-se ainda ao meio humano, na constituição pouco saudável das relações entre os povos originários e a população brasileira de forma geral, como se o indígena fosse algo apartado do brasileiro. Até mesmo o termo povos originários carece de reflexão. Mais e além de originários, eles são perpetuadores de uma cultura ancestral, que ao longo do tempo, fundiu-se a outras, africanas e europeias, na mistura potente que é o povo brasileiro. Eles são o Brasil, assim como os negros. Portanto, ao falar em racismo a nível de Brasil, é desta separação que estamos falando, é deste preconceito sobre dois povos que, de uma forma ou de outra, foram utilizados por invasores exploradores para gerar riqueza, levantando do chão um país continental, sem receber o devido respeito e reconhecimento. Na literatura, observa-se uma espécie de apagamento em relação a esses povos, na medida em que a academia se constitui, na sua maioria, de homens brancos, que dominam o cenário de produção e recepção das obras. Desta forma, o espaço reservado a autores negros e indígenas, bem como às mulheres, é ainda palco de uma discussão que busca ampliar esta ocupação, uma vez que esta literatura dá voz aos grupos minorizados. Três nomes entre muitos, hoje, se destacam: Conceição Evaristo, Jeferson Tenório e Airton Krenak.

Em suas obras, Evaristo chama a atenção para uma série de questões relacionadas ao universo da negritude, com destaque para as mulheres negras e suas realidades de exclusão, machismo, racismo, sexismo e violência. Em suas entrevistas, a autora costuma defender alguns pontos de vista direcionados ao contexto de sua produção, que possui, entre outras qualidades, o alinhamento sistemático com as realidades da negritude, em especial, das mulheres negras.

Tenório tem ganhado destaque nos últimos anos, principalmente após o lançamento de *O Avesso da Pele* (2020), em que aborda a questão do racismo a partir da incursão de um professor negro que é assassinado após sofrer uma abordagem policial. Já Krenak representa a voz do índio, simbolizado, principalmente, por sua relação com a terra, que ao longo da história, foi sendo arrancada de seus ancestrais.

Nas discussões que lhes cabem a respeito do racismo, do preconceito étnico e da intolerância de todo o tipo, as vozes destes autores, já citadas anteriormente neste trabalho, retornam para dar ênfase ao lugar de fala que lhes pertence, ao mesmo tempo em que suas produções literárias engajadas trazem representatividade para aqueles que, como eles, fazem parte dos grupos minorizados e sofrem, todos os dias, com as práticas excludentes já amplamente discutidas ao longo destas linhas. Desta forma, daqui por diante, traremos algumas importantes falas destes autores, na tentativa de elucidar a percepção de cada um deles a respeito de seu trabalho e de sua representatividade e importância na luta contra a discriminação de raça e/ou

etnia. Evidentemente, essa pesquisa não tem esses autores como foco, mas eles são também essenciais para iluminarmos o debate proposto por Alexandra Lucas Coelho.

Em entrevista ao *Correio do Povo*, em abril do ano passado, Conceição refletiu sobre o racismo na literatura brasileira. Entre as questões levantadas, surgiu o tema da meritocracia, em uma referência à presença negra nas instituições ser questão de mérito e não resultado dos mecanismos discriminatórios que, ao longo da história, contribuem decisivamente para que isso ocorra. Questionada a esse respeito, Evaristo cita uma comparação feita entre ela e Djamilia Ribeiro, a partir de uma fala de Djamilia sobre o racismo institucional. A ver: “Temos o nosso negro”.

Depois de uma mesa com ela, um jornalista veio falar comigo dizendo que a Djamilia era mais belicosa e eu mais tranquila. Respondi: estamos falando a mesma coisa. O que dizemos é que a sociedade brasileira elege determinados sujeitos ou eles conseguem furar o cerco e cria-se essa ilusão de que está tudo bem. A exclusão continua. Há mais um risco: a visibilidade de determinados sujeitos pode confirmar o discurso da meritocracia. Algumas pessoas me falam: que bonita a sua trajetória, uma mulher que nasceu na favela e chegou lá. Eu pergunto: lá aonde? A impressão é que o meu sucesso se deve muito ao meu esforço pessoal. Claro que sim. Não serei tão modesta a ponto de dizer que não. Será que chegar lá para uma mulher branca exige tanto sacrifício? Conheço mulheres negras cheias de sonhos e de competência que trabalham, trabalham, trabalham e ficam pelo caminho. Há mecanismos que impedem a grande maioria de conseguir chegar lá. Quando um ou outro consegue temos a falsa impressão de que está tudo resolvido, que não existe exclusão. Não chega lá quem não quer? A história não é essa. Há várias interdições pelo caminho (EVARISTO, 2021, p. 1).

Na fala da autora, está explícita a dificuldade que os sujeitos negros têm de conquistar seu espaço na sociedade brasileira, principalmente nas instituições. O conceito de meritocracia teima em transitar pelas concepções daqueles que negam o racismo incrustado nestas instituições e na sociedade como um todo. Ter uma pessoa negra ocupando um espaço que normalmente lhe é negado não significa que não há mais racismo e que o problema está resolvido. A resolução passa pela conscientização, pela quebra de paradigmas e preconceitos, e principalmente, pelo exercício antirracista que deve ser feito diariamente.

Intrínseca à fala de Conceição sobre as dificuldades do sujeito negro em conquistar o espaço que lhe cabe na sociedade brasileira, está a ideia da *Escrevivência*, cunhada pela autora a partir do compromisso que carrega em sua literatura. A condição de mulher negra em uma sociedade marcada pelo preconceito desperta em Evaristo a ideia de uma dupla dimensão: é a vida que se escreve na vivência de cada pessoa, assim como cada um escreve o mundo que enfrenta. Segundo Conceição:

A Escrivência surge de uma prática literária cuja autoria é negra, feminina e pobre. Em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por uma coletividade (EVARISTO *apud* DANNEMANN, 2021).

Assim como Evaristo, Tenório também costuma posicionar-se em suas entrevistas a respeito do racismo enfrentado e sobre suas sutilezas que muitas vezes, passam despercebidas. Não se pode negar o quanto é simbólico, em uma cidade como Porto Alegre, um escritor negro ser patrono do maior evento literário do Estado. Pois foi isso o que aconteceu com Jeferson Tenório em 2020, após o sucesso de seu *O Avesso da Pele*. Em 66 anos de Feira do Livro, esta foi a primeira vez que um escritor negro foi homenageado. Em entrevista após o evento, Tenório declarou sobre os traços do racismo no Rio Grande do Sul. “Pela minha percepção, a raiz do racismo no estado está no orgulho que se tem da origem europeia. Principalmente no interior, onde muitos sequer se consideram brasileiros, se consideram europeus. Trata-se de uma cultura de reforços de estereótipos” (TENÓRIO, 2020).

Nas palavras de Tenório, o sentido do fenômeno racial em solo gaúcho é mostrado de forma objetiva e direta. A miscigenação é um dado extremamente relevante ao se falar sobre racismo. Em alguns lugares do país, como o Rio Grande do Sul, essa miscigenação cedeu espaço, em tese, à formação de municípios com comunidades inteiras descendentes de países europeus, como Itália e Alemanha, por exemplo. Este dado geográfico influencia diretamente na mentalidade da população, que cresce estigmatizando o sujeito negro, associando sua presença em solo gaúcho como ameaçadora.

Para muitos, esta é uma justificativa para o racismo. E o orgulho de que fala Tenório busca minimizar ou até normalizar o preconceito. Não por acaso, a obra *O avesso da pele* traz praticamente a mesma ideia: “[...] ser um casal negro em Porto Alegre, nessa cidade que é a mais racista do Brasil, não era fácil” (TENÓRIO, 2020b, p. 76). Ou ainda:

Ao caminhar por Porto Alegre, você se sentia sem lugar. Porque, toda vez que você saía para caminhar, tinha a impressão de estar invadindo um espaço. Bastava dar uma olhada em volta para perceber que você não podia pertencer àquilo, mas acontece que você insistiu. Permaneceu. Porto Alegre era um lugar que você construiu fora de si (TENÓRIO, 2020b, p. 187).

Portanto, a homenagem ao escritor negro na Feira do Livro de Porto Alegre é um pequeno passo rumo ao reconhecimento da competência que não escolhe cor, mas que infelizmente, está associada, na mentalidade do preconceito, ao sujeito branco superior. Relacionando a fala de Tenório com a de Evaristo, um único negro ocupar o espaço embranquecido da literatura em

uma das cidades mais racistas do país não resolve o problema, mas joga um pouco de luz na face mais obscura do preconceito.

Evaristo e Tenório são representantes do sujeito negro neste percurso, e representam aqui o lugar de fala da personagem Noé, que assim como Conceição, “vem da favela e chega lá”. Mas é preciso agora olharmos brevemente para a representatividade indígena neste processo, que tem em Ailton Krenak uma das mais fortes e importantes vozes do cenário literário e cultural brasileiro. Também falando ao Correio do Povo, Krenak, entre outras pautas, respondeu sobre a questão de os indígenas ainda serem encarados como exóticos pelos brancos.

Não tenho dúvidas. A invenção do oriente coincide com a invenção dos índios. Os chamados povos indígenas são uma invenção do ocidente, produto do ciclo de colonização. Assim como certo oriente vive na cabeça das pessoas, existe também certo mundo selvagem, dos povos indígenas. Encaixar-se nessa perspectiva é, de certa maneira, engajar-se numa perspectiva colonialista do mundo. Contestar essa visão é que o Said² faz de uma maneira muito importante, o que de certo modo inaugurou essa discussão sobre a produção de mundos de que o ocidente é próspero: inventar mundo para os outros. Estamos no mesmo pé. Somos uma invenção do ocidente. Se a gente quiser se encaixar é só fazer a reprodução de todo o repertório do ocidente: meritocracia, individualismo, elogio da pessoa, culto à personalidade. Agora, quando alguém tem um entendimento de si que diverge do ocidente, fica sempre como uma coisa marginal (KRENAK, 2020).

A exotividade dos indígenas, que mora na concepção da branquitude, é questionada por Krenak como sendo uma forma de discriminação, uma vez que não estar dentro dos padrões inventados pelo ocidente simboliza, para o mundo inventado do ocidente, o que está à margem, o que não é socialmente aceitável e portanto, deve ser rechaçado. Os modos de cultura cultivados pelos indígenas são, na invenção desse mundo ocidental, deslocados para um lugar menor, em que o diferente é encarado como não adequado, gerando estereótipos que são passados de geração em geração. Os valores cultivados no ocidente são vistos como socialmente aceitáveis e tudo o que não está dentro destes valores é encarado como exótico e, portanto, inferior.

Outra pauta importante que Krenak discute nesta entrevista é a respeito de seu sentimento em relação ao racismo no Brasil, sendo ele uma personalidade reconhecida em todo o país. O autor retoma a fala debatida anteriormente para responder a esta questão.

De novo. Volto à questão: de onde eu sou. Onde é que eu me entendo. Eu me reconheço onde? Não me reconheço nessa sociedade complexa que é a sociedade brasileira formada por uma pluralidade enorme de culturas e de povos que vieram colonizar esta reunião de mundo, mas que ainda não conseguiram constituir uma nação. Não tenho dúvida: nós não somos uma nação. Somos uma formação diversa de identidades culturais. Tem gente que se acha alemão, tem gente que se acha árabe, tem gente que se acha português, tem colônias aqui dentro. São várias colônias. Não tem termos mais

² SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

adequados para isso. Eu sou de uma colônia, digamos assim, de povos originários daqui. Então é claro que eu me sinto invadido e discriminado o tempo todo. A coisa do racismo, do preconceito de classe, do preconceito de condição econômica, isso é muito mais gritante do que aquele da cor da pele. O preconceito que eu sinto não é o que um homem negro experimenta (KRENAK, 2020).

Essas duas contundentes respostas de Krenak trazem, para o cenário deste debate, pautas que muitas vezes são negadas de serem discutidas pela sociedade brasileira. Ao encarar o índio como exótico, nos afastamos dele, como se não fosse ele a origem desta terra. Ao mesmo tempo, dada a complexidade da formação desta mesma sociedade, a impressão que se tem é que, de fato, somos várias colônias habitando o mesmo território, e não uma nação, no sentido mais complexo da palavra. Ao cruzar o exotismo com a aparente falta de unidade nacional, Krenak representa o que no romance de Alexandra Lucas Coelho ajuda a construir a personagem de Lucas, com sentimento de não pertença a esta nação, negando seu “sangue branco”.

Reapresentadas as vozes destes intelectuais da literatura, na tentativa de incluir a realidade brasileira na discussão do papel da literatura na superação das marcas do Pós-Colonial, passamos agora à análise da obra em estudo, buscando construir relações entre o dito até aqui e aquilo que *Deus-dará* nos apresenta.

4 DEUS-DARÁ E A DICOTOMIA COLÔNIA X COLONIZADOR: ESPELHAMENTOS, COMPLEXOS, HISTÓRIA E AS MARCAS A SUPERAR

Ao longo deste percurso de análise e reflexão, foram trazidos diversos conceitos e ideias que buscaram dar conta do universo que engloba o racismo e toda a gama de preconceitos que a ele estão atrelados. Assim, preparou-se o caminho para que agora possa-se entrar, definitivamente, no campo do discurso literário que tange a obra, com o objetivo de tecer uma teia de relações analíticas que conduzam ao resultado almejado.

A partir de agora, falar-se-á das personagens Lucas e Noé, na tentativa de colocá-los no centro de um debate que, mais do que necessário, não pode encerrar-se aqui, no intuito de que os silêncios que ecoam do passado colonizador sejam rompidos e índios e negros possam, em alguma medida, ver seu nome e seu lugar respeitados e garantidos pela história. Ainda que tardiamente, é dever da academia este movimento. É a ele que agora nos direcionamos.

Deus-dará privilegia uma estrutura híbrida e diversa, que permite ao leitor (a) a apreciação de uma abordagem dinâmica e fluída, aproximando-se, em certa medida, do Brasil que ficcionaliza. Lucas e Noé são, neste sentido, a personificação dos povos originários e formadores da população brasileira, às vistas da miscigenação com o português. Sobre isso, afirma Freyre:

O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. É verdade que, em grande parte, pela impossibilidade de constituir-se em aristocracia europeia nos trópicos: escasseava-lhes para tanto o capital, senão em homens, em mulheres brancas. Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu (FREYRE, 2020, p. 265).

É na aparente defesa do colonizador português, presente nas palavras de Freyre, que mora o perigo da minimização do processo de colonização brasileira, dos quais fazem parte os ancestrais das referidas personagens e contra o qual se luta há tantos séculos em busca de superação e acima de tudo, reparação. E na esteira do discurso de Freyre, Salazar assume a ideia do “português suave”, em uma clara tentativa de vender este argumento para buscar o apagamento da referida reparação, que Portugal insiste em esquecer.

O MUNDO ERA ASSIM
 SEMPRE HOUE
 ESCRAVATURA
 OS PRÓPRIOS AFRICANOS
 TAMBÉM ESCRAVIZAVAM
 PORTUGAL NÃO INVENTOU
O TRÁFICO COLONIAL
PORTUGAL
NÃO FEZ NADA QUE
OS OUTROS NÃO FIZESSEM
 PORTUGAL ERA MUITO
 MAIS BRANDO DO QUE
OS OUTROS
 PORTUGAL
NÃO ERA RACISTA
 MISTURAVA-SE (COELHO, 2019, p. 361).

A ditadura do século XX de Salazar sustentou este tipo de propaganda, aproveitando a afirmação de Freyre de que a miscigenação teria feito nascer no português um tipo único de colonizador, responsável por erguer, do contato com o selvagem, o admirável mundo novo. Esse colonizador deveria quase ser perdoado por misturar-se, ainda que essa mistura fosse à base do estupro da mulher indígena, num dos tantos atos desumanizantes da prática colonialista. A propaganda procura acabar com a ideia da crueldade da prática, e fazer esquecer que para “erguer-se” o mundo novo, um velho e originário mundo foi em parte derrubado sem dó nem piedade. Estamos aqui para relembrar, pois esquecer não é opção.

Deus-dará não permite esquecimentos. Alexandra Lucas Coelho traz, neste romance frenético, político e questionador, sete personagens a apresentar, cada um a seu modo e dentro de seu contexto, o Rio de Janeiro do caótico século XXI. Para ilustrar um pouco deste cenário frenético, a chegada da portuguesa Inês ao Rio de Janeiro é um interessante ponto de partida.

- Aquilo é o Cristo? – Inês aponta o cume da cordilheira. – Parece um fósforo.
 Pouco avançaram desde o galeão, trânsito parado. À direita, painéis de acrílico contra uma massa compacta de barracas, tijolo-zinco-tijolo-zinco, até ao fim do horizonte.
 - E tudo isto é uma favela?
 - Várias, coladas, Complexo da Maré – Tristão ajusta a lente da câmara. – Ainda não tem UPP. Vê bem o nome: Unidade de Polícia Pacificadora. Quer dizer que a polícia ocupa, em vez de entrar e sair a partir tudo. A retórica é que o Estado retoma o território ao tráfico.
 - E não retoma?
 - Nunca o tomou. Tudo foi acontecendo como nos teus árabes, onde não chega o poder central manda a tribo. Agora é que o Estado está a assumir favela a favela, sobretudo no caminho da Copa, da Olimpíada. Parece que a Maré está para breve (COELHO, 2019, p. 23).

Inês chega para visitar Tristão, que está no Brasil a estudar. No caminho para o apartamento em que o amigo está instalado, dá de cara com a realidade caótica das construções

da favela, bem como com o novo cenário de “pacificação” promovido pelo Estado brasileiro para que os eventos esportivos que estão por vir não sejam “manchados” pela retórica da violência carioca. É a tentativa de “higienização” em pleno século XXI. Vamos esconder a lama debaixo do tapete, aliás, como sempre fizemos? A história brasileira é um vai-e-vem de negações e fugas, fruto de um país que teima em ser tudo, menos aquilo que suas origens definem.

Lucas, Noé, Tristão, Inês, Zaca, Judite e Gabriel realizam um “passeio” no tempo, com digressões ao passado histórico e incursões no presente desafiador, traçando uma linha espaço-temporal entre o Brasil que foi e o Brasil que é. Ao acompanharmos as personagens neste percurso, entendemos o quanto ainda temos de traços do passado no momento presente e o quanto este mesmo passado precisa ser conhecido e/ou desvendado para que seus erros, gradativamente, deixem de repetir-se no presente.

O enredo está compreendido, historicamente, entre o fim do ano de 2012 e o carnaval de 2014, “resumido” em 7 dias que, a julgar pelo título e por algumas passagens, fazem referência ao tempo que Deus levou para criar o mundo. No microcosmo da obra, o Brasil é o mundo, recriado por suas personagens ao longo de sete dias caóticos, em que a história acontece, esbarra na esquina e não pede licença para ser contada. Há que se dar destaque para o trecho que abre a obra:

A lâmina desliza na mão de Lucas: frontal, parietal, occipital, temporal. O céu no espelho muda de roxo para violeta, trinetos de escravos esperam a condução da manhã, um milhão de carros na Avenida Brasil, há cem anos mangue e maré. Espelho no poste, poste na calçada, Lucas olha o crânio rapado, pensa num grafite: *Enfrenta com força a morada terrestre* (COELHO, 2019, p. 13).

Aqui, já de começo, conhecemos Lucas, ainda que ele não nos seja formalmente apresentado. A lâmina que a personagem utiliza introduz a metáfora da revolta, do protesto, do inconformismo de um descendente que, mais tarde iremos descobrir, é indígena. Um descendente da violência, da opressão e do extermínio pelo qual passaram e ainda passam os povos originários. A lâmina representa também a fala cortada, a mudez resultante de um trauma sem precedentes. Lucas testemunha a brutal morte da mãe e daí em diante, decide não mais falar. É um sem voz por opção, afinal, existem outras formas de demonstrar indignação. A própria cabeça raspada é uma delas.

Partindo do princípio de que a voz de Lucas, assim como de Noé e boa parte dos grupos minorizados não é ouvida, há de se encontrar outros meios para tirar da zona de conforto os responsáveis por esse silêncio. Será que estamos preparados para ouvir o que Lucas tem a dizer?

Grada Kilomba fala sobre o medo que o colonizador conserva de ouvir o que tem a dizer o sujeito colonial:

Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o *Outra/o*. Verdades que tem sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos (KILOMBA, 2019, p. 41).

Ao contrário de Lucas, Noé ganha uma apresentação, ainda que resumida a suas características físicas e possível descendência: “Noé, mignonzinha, carapinha black power, espaço entre os dentes da frente e as sardas de quem ela não chegou a conhecer. Mãe, negra, pai, vai saber, Noé acha que louro” (COELHO, 2019, p. 27). E também de forma oposta, Noé fala, não silencia sua dor:

Noé disse que essa era só uma das razões para fazer uma revolução nesse país que vive ligado em sexo mas persegue mulher que aborta, e botou na presidência uma ex-guerrilheira que fica puxando o saco dos evangélicos sem coragem de dizer que aborto é questão de saúde pública (COELHO, 2019, p. 83).

Aqui, a referência ao aborto e a uma mulher presidente que não consegue impor sua posição sobre o mesmo ser questão de saúde pública são claras referências ao desconforto da personagem sobre a questão da legalização, uma vez que ela inicia a obra grávida e traz para a narrativa importante reflexão sobre o assunto. Acrescido a isso, o fato de ser uma mulher, que deveria priorizar as políticas públicas para seus pares.

Ao falar sobre o corpo feminino e o direito à legalização do aborto, pode-se trazer uma importante contribuição de Bell Hooks. Em *O feminismo é para todo mundo*, a autora reflete sobre diversos temas ligados ao feminismo e que afetam diretamente a sociedade como um todo. Entre eles, está o aborto, o direito da mulher sobre escolher o que vai fazer com o próprio corpo. Diz Hooks (2018, p. 62):

A questão do aborto chamou atenção da mídia de massa porque realmente desafiou o pensamento cristão fundamentalista. Desafiou diretamente a noção de que a razão da existência de uma mulher é gerar crianças. Chamou atenção da nação para o corpo da mulher de uma forma que nenhuma outra questão poderia fazer.

A chamada de atenção a que bell se refere é justamente o que reivindica Noé na argumentação a respeito do direito ao aborto como política pública. Aliás, a personagem, uma menina negra da favela, subverte todos os estereótipos que se esperavam dela por conta de sua origem. Noé “chegou lá”. Entrou para a universidade e deu seguimento a seus estudos, entrando

na pós-graduação logo após a graduação. Além disso, não se deslumbra com os acenos da branquitude em relação à sua trajetória, tampouco deixa de ser crítica em todo contexto em que está inserida. Não deixa de questionar a cultura e as práticas racistas a que está exposta o tempo todo.

Em um diálogo com seu amigo de infância e ex-professor Gabriel, a personagem deixa clara a sua insatisfação com os mecanismos simbólicos de exclusão aos quais precisa se submeter para poder satisfazer algumas necessidades básicas:

- [...] – Que é isso? – Gabriel puxa a manga dela. – Tem de usar uniforme branco?
 - Já viu que merda? Nem pensei que ia ter. Cara, completo o mês como folguista e nunca mais. E é porque estou precisando dessa grana já. Minha mãe tem de pagar o dentista. [...]
 [...] – Babá só entra de branco no Garden?
 - E é a única negra, fora neguinho servindo gin.
 - Não sei como esses clubes não acabam.
 - Cara, a gente precisa de uma segunda Abolição, mas é já (COELHO, 209, p. 29).

Na exigência do uso de roupa branca para uma babá negra, mora o simbolismo que tange a estereotipia da noção de branqueamento, defendida no Brasil em meados do século XIX e introduzida na sociedade das mais variadas formas. Desde o cabelo que tem que se parecer com o da mulher branca, passando pelas influências culturais do mundo branco até chegar no uniforme branco da empregada negra, uma evidente marca de exclusão e de subserviência. O desconforto de ambas as personagens, um homem e uma mulher negros, é tamanho, que o diálogo a respeito do uniforme deságua na constatação de que “a gente precisa de uma segunda Abolição, mas é já”. Quando Noé afirma isto, está dizendo, entre outras coisas, que a primeira e oficial Abolição da Escravatura não foi suficiente, uma vez que a sociedade branca e rica do Brasil do século XXI ainda enxerga no sujeito negro aquele(a) mesmo(a) escravo(a) que o serviu por mais de 300 anos.

Apesar da obviedade da constatação, ela é necessária para que, dentro da obra, se pensem as marcas que o período escravista deixou na população negra do Brasil.

Aliás, essa é uma pauta do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Em *Colonialismo insidioso* (2018), Santos reflete sobre a ideia que temos de que o colonialismo acabou de fato. Para o autor, o que teve fim não foi o colonialismo em si, como mecanismo de dominação, mas uma forma específica de colonialismo. Diz Boaventura Santos (2018, p. 2-3):

A forma que terminou foi o que se pode designar por colonialismo histórico caracterizado pela ocupação territorial estrangeira. Mas o modo de dominação colonial continuou sob outras formas. O colonialismo como modo de dominação assente na degradação ontológica das populações dominadas por razões etno-raciais está hoje tão

vigente e violento como no passado. Às populações e aos corpos racializados não é reconhecida a mesma dignidade humana que é atribuída aos que os dominam. São populações e corpos que, pese embora todas as declarações universais dos direitos humanos, são existencialmente considerados sub-humanos, seres inferiores na escala do ser, facilmente descartáveis. Foram concebidos como parte da paisagem das terras "descobertas" pelos conquistadores, terras que, apesar de habitadas por populações indígenas, foram consideradas como terras de ninguém. Foram também considerados como objectos de propriedade individual, de que é prova histórica a escravatura. E continuam hoje a ser populações e corpos vítimas do racismo, da xenofobia, da expulsão das suas terras para abrir caminho aos megaprojectos mineiros e agro-industriais e à especulação imobiliária, da violência policial e das milícias paramilitares, do tráfico de pessoas e de órgãos, do trabalho escravo designado eufemisticamente como "trabalho análogo ao trabalho escravo", da conversão das suas comunidades de rios cristalinos e florestas idílicas em infernos tóxicos de degradação ambiental. Vivem em zonas de sacrifício, a cada momento em risco de se transformarem em zonas de não-ser.

Quando Noé expõe a necessidade de uma segunda Abolição, é disso que está falando. A mentalidade colonial, que enxerga o negro ainda como escravo, como objeto, como propriedade, não se desvincula da ideia de dominação, apesar de já estarmos em uma época em que teoricamente, a liberdade é um direito de todos. A esse colonialismo, Santos dá o nome de *insidioso*, porque o considera ardiloso, pela forma como se instala “no âmago de relações sociais dominadas pelas ideologias do antirracismo, dos direitos humanos universais, da igualdade de todos perante a lei” (SANTOS, 2018, p. 2). É uma prática que continua a reinar entre nós, apesar de todos os avanços.

A prática do colonialismo insidioso está diretamente ligada ao pensamento ainda colonizado que, mesmo no pós-independência, mantém-se vivo entre aqueles que foram colonizados. O exercício, então, é o de descolonizar as mentes. Em artigo intitulado *Houve independência mas não descolonização das mentes* (2015), Joana Gorjão Henriques fala sobre as fraturas coloniais nas relações raciais. “Das fracturas que o colonialismo deixou, nas relações raciais, há marcas que o tempo não apagou nem apagará tão cedo – marcas mais evidentes para uns do que para outros, marcas mais associadas ao colonialismo por uns do que por outros” (HENRIQUES, 2015, p. 1).

Fica evidente aqui que, para alguns, as fraturas tem menos ou quase nenhum impacto, e portanto, relativizar as consequências da prática colonial e resistir em descolonizar a mente é recorrente. Aceitar o que impõe e normalizar o colonialismo é uma forma de não descolonizar a mente. Para Henriques:

Em parte este fenómeno explica-se com a síndrome que permanece no inconsciente colectivo de povos que foram colonizados – o sentimento de dominado passa de geração em geração. É isso que o leva a dizer: “Até certo ponto, houve independência mas não descolonização das mentes” (HENRIQUES, 2015, p. 4).

O sentimento de dominado passa de geração em geração, e é justamente contra ele que lutam Noé e Lucas, a partir dos olhares críticos e engajados que colocam a serviço de seus pares e de quem mais interessar. Em passagem próxima ao diálogo anteriormente citado, Noé faz relação deste período com a ditadura brasileira:

[...] E o Tom Zé! Muito foda, cara. Mas o *Zumbi*? Putz, botar em palco a maior revolta de escravizados que já teve nesse país quando os milicos acabavam de tomar o poder? Augusto Boal tinha colhão. Além de que escuto esses tambores e me arrepio. Me vejo lá no século XVII. [...] (COELHO, 2019, p. 29-30).

A referência da personagem é às produções culturais ocorridas no Brasil, boa parte como protesto, durante os anos mais violentos da ditadura. *Arena conta Zumbi*, em especial, trata-se de um musical que dramatiza a história de Zumbi dos Palmares, líder do maior quilombo brasileiro da história, que se tornou símbolo de resistência e luta contra os horrores da escravidão e é homenageado no Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, que celebra a data de sua morte, ocorrida em uma emboscada realizada pelas tropas coloniais em 1695, após sucessivos ataques ao quilombo. A memória de Zumbi, teatralizada na peça que com o passar dos anos, já ganhou inúmeras remontagens, é também a memória do povo negro em toda a sua luta contra o racismo, a discriminação e a intolerância. Se uma peça como essa já seria provocativa hoje, no Brasil teoricamente democrático, há de se pensar no tamanho da coragem necessária para fazê-la em meio ao período mais violento e opressor da nossa história recente. Quando Noé evoca Zumbi, evoca toda a ancestralidade do povo negro e as simbologias presentes no combate à prática escravagista do Brasil colonial.

Por falar em prática escravagista, quilombos, fugas e mortes, importante trazer agora uma pequena descrição na obra de Alexandra que traça um pouco do panorama vivido pelos escravos fugidos em meio à geografia carioca do século XIX.

O morro do Cantagalo só foi cortado em 1938, então no tempo da escravatura não havia ligação entre Lagoa e Copa. Do lado da Lagoa, uma praia de caniços; do lado de Copa, uma praia de salteadores; no meio, morros que pareciam brotar do forno como pães, pães da terra, escuros, abruptos, escalados pela floresta; e, dentro da floresta, quilombos de negros fugidos das senzalas. Conta-se que os tambores lá no alto alcançavam as margens desabitadas cá embaixo. Em caso de captura, os escravos podiam perder uma orelha, ganhar coleira, ser exibidos em fila indiana, para efeitos de dissuasão. Saía caro embarcá-los nas costas africanas, dava trabalho negociar com os escravagistas locais, e havia sempre prejuízo pelo caminho, entre os que morriam doentes e os que morriam de fome, de modo que os proprietários não queriam mais perdas. Precisavam dos vivos para sustentar a Colônia que sustentava a Metrôpole, Casa Grande & Senzala. E depois da independência, em 1822, continuaram a precisar, a Abolição só aconteceu em 1888. Como viver sem eles? (COELHO, 2019, p. 41-42).

Casa-Grande & Senzala, apesar de não ser uma referência direta, aparece neste trecho simbolizando a cruel divisão que por séculos conduziu o Brasil na separação de castas advinda da cor da pele e do continente de origem de seus integrantes. A obra de Freyre, com uma série de ressalvas e polêmicas, verbaliza exatamente essa divisão, ambientada no Brasil Colonial, Pós-Colonial e porque não dizer, no Brasil da Era Bolsonaro. Traça-se apenas uma linha tênue entre o que um dia foi dito de forma natural e hoje é falado sob expressões e atitudes mais discretas, que muitas vezes, passam despercebidas. À passagem anterior, segue outra que resume a ideia da discriminação racial do Brasil atual:

Nada que certos proprietários de hoje não perguntem, ameaçados pelas Propostas de Emenda Constitucional que vêm dar alforria a empregados domésticos, daqueles que 125 anos depois da escravatura ainda dormem no cubículo sem janela do condomínio, casa-grande ecofriendly, lixo reciclado, placa solar (COELHO, 2019, p. 42).

O retrato da escravidão moderna está desenhado no trecho que descreve o reflexo da mentalidade senhoril dos “proprietários”, mais conhecidos como patrões, resultado direto do período escravagista, em que o sujeito negro continua a ser, na visão destes “senhores”, mercadoria, podendo ser tratada sem o mínimo de conforto e respeito. O “cubículo sem janela” é a metáfora da vida real para dizer que estes sujeitos não têm direito sequer a respirar.

E por falar em cubículo sem janela, olhemos agora para o quarto da personagem Lucas, o menino índio que mora numa “Oca” moderna, depois que sua vida foi transformada pela tragédia de ver a mãe morta, dentro da floresta:

A cama é o único móvel do quarto, com o lema da Oca em frente
 (UMA CIDADE EM QUE
 UM SÓ HOMEM SOFRE MENOS
 É UMA CIDADE MELHOR). (COELHO, 2019, p. 63).

Lucas foi acolhido em uma Oca na qual moram sacerdotes franciscanos benevolentes, praticantes da caridade, ensinada por Jesus Cristo. Ao transpormos esse contexto para o período colonial, vale lembrar a catequese forçada dos indígenas, ao mesmo tempo em que a força de trabalho era construída em cima dos que aqui já estavam e dos que foram arrancados de suas terras, no além-mar da exploração e do entendimento insistente da inferioridade.

Índios e negros, cada um a seu tempo e em seu lugar, foram vítimas da mesma armadilha. Quando lemos a inscrição do lema da Oca, é a ideia de amenizar o sofrimento dos mais necessitados que dela se infere. Lucas é um representante deste sofrimento, na medida em que

perdeu tudo o que tinha, em especial a fala, através da violência gratuita que remete ao passado, ao mesmo tempo em que se perpetua no presente:

A morte da mãe aconteceu na noite de réveillon. Lucas aterrou no Rio a 2 de janeiro, uma segunda-feira. Nessa tarde, depois de rapar o cabelo, escreveu um SMS aos parentes na Rocinha, pedindo para guardarem as coisas dele, mais tarde buscaria. Não quis voltar a dormir lá, nem ficar em São Conrado, apesar de os ex-patrões da mãe terem dito que seria muito bem-vindo. Passou alguns dias em jardim público, debaixo de viaduto, até achar os Irmãos na cracolândia da Maré. Sabia que toda sexta estavam ali, ouvira falar deles, pensou que seriam o tipo de igreja com que a mãe e o pai haviam trabalhado. Algo como voltar à infância. E sem perguntas, aceitando o silêncio dele, os Irmãos convidaram-no a visitar a Oca no alto do Cosme Velho, mosteiro, abrigo, um pouco de tudo. Oca em homenagem à palavra tupi para casa (COELHO, 2019, p. 68).

É como se Lucas, depois da tragédia, voltasse à casa da infância, na qual tinha a proteção dos pais, mas à casa da ancestralidade indígena também, na qual encontra suas raízes mais fortes e verdadeiras. Ali, encontra abrigo, entendimento, compreensão. Ali, pode sofrer sua dor em silêncio, tendo seu tempo respeitado. Ali, pode auxiliar os Irmãos a auxiliar outros e assim, encontrar realidades ainda mais duras. Ali, pode compadecer-se do sofrimento alheio, ao mesmo tempo em que se cura do seu próprio. Ali, aprende que não está sozinho, apesar do abandono forçado causado pela partida da mãe daquela forma tão abrupta e traumatizante. Ali, entende que a religião e a igreja também podem ser boas para quem de fato necessita delas e não se resume a catequeses forçadas e imposições culturais, religiosas e sociais, como foi feito a seus ancestrais. Ali, nada foi forçado, não havia “índio bom, que era índio moldado pelo branco: como quem esculpe um arbusto”, comparação feita pelo Padre Antônio Vieira (p. 68-69).

Na Oca, Lucas era livre. Ao evocar Antônio Vieira, chama a atenção a descrição feita por Coelho, que sublinha ao mesmo tempo o silêncio do religioso com a escravidão dos negros:

Visionário do Quinto Império (que haveria de ser português e cristão), e o mais brilhante antiescravagista seletivo (já que por negros não empenhou o ouro da sua língua), Vieira arguiu a inconstância dos índios como um *habeas corpus*, em nome da conversão a longo prazo. Para tal, os jesuítas aprenderam tupi-guarani, fizeram dicionários, favoreceram uma língua franca de base tupi, o que acabou por atrofiar muitas outras línguas indígenas. E quando o Marquês de Pombal enxotou os jesuítas & cia, impôs o português (COELHO, 2019, p. 69).

Lucas não é o “índio bom”, domado, da concepção do português. Ao contrário, Lucas é o descendente indígena que enxerga exatamente a forma como seus ancestrais foram tratados e desse conhecimento, adquire a crítica da qual necessita para não se deixar trancafiar no estereótipo criado na época colonial, que evoca, no imaginário dos que leem a história contada

pelo colonizador, a imagem do selvagem, resistente aos “ensinamentos” da “benevolência” europeia.

Ao longo destas linhas, objetivo por explorar as características de Lucas e Noé, na tentativa de elucidar seus papéis, enquanto sujeitos descendentes daqueles explorados pela colonização, na necessária reflexão e urgente reparação que os séculos de práticas opressoras ainda não foram capazes de conquistar, apesar dos aparentes esforços.

Para isso, alguns conceitos serão explorados e posteriormente, relacionados a tais características que, a esclarecer, estão no âmbito da construção feita pela autora de cada uma destas personagens. Como já foi dito, Lucas representa os povos originários, o(a) índio(a), invadido(a) e dizimado(a), catequisado(a) e encarcerado(a), explorado(a) e roubado(a), enquanto Noé representa os povos africanos, o(a) negro(a) capturado(a) e maltratado(a), desumanizado(a) e torturado(a), açoitado(a) e atormentado(a), e ambos são, na conjuntura da espinha dorsal da sociedade brasileira, representantes dos dois grupos étnicos que, ao contato do europeu, em solo americano ou africano, tiveram suas trajetórias interrompidas em seu fluxo natural, para entrarem para a história como vítimas das maiores crueldades que um ser humano pode infligir a outro na busca pelo poder. E mais do que isso, carregam no presente todo o tipo de discriminações e preconceitos, no rastro de uma mentalidade colonial que nunca se dissipou.

No estereótipo do selvagem, alimentado pelo colonizador, na história que apresenta apenas um lado, como nos diz Chimamanda, mora a ideia da Antropofagia. Este ritual, praticado pelas tribos indígenas tupinambás no Brasil da descoberta, é uma prática que consiste no ato de comer partes do corpo do inimigo morto, em cerimônias tradicionalmente realizadas por essas tribos, baseado na crença de que ao comer certas partes do corpo do outro, assumia-se as mesmas características da pessoa sacrificada. Diz o narrador:

A absorção do inimigo era o acesso à imortalidade. Quanto mais contrários eram absorvidos, mais a pessoa se fortalecia, variando de identidade. O mundo tupinambá era assim uma metamorfose contínua, alicerçada na relação com o outro, tendo a vingança como motor (COELHO, 2019, p. 128).

A antropofagia veio ao encontro do colonizador como forma de contato com o diferente. Da mistura que começa a partir da inserção do português em solo brasileiro, resulta a formação de uma sociedade miscigenada e diversa que, mais tarde, encontra no negro a força de trabalho necessária para explorar o que por aqui existe. Sobre este encontro, afirma Coelho:

Foi neste caldo milenar que os primeiros colonizadores se acharam, horrorizados com a visão de homens desmembrados, assados e devorados. Cedo aprenderam que a

antropofagia tupinambá nada tinha de impulso, acaso ou fome, era cuidadosamente planeada, assentada num cânone. [...] Antes de serem pressionados, agredidos e contaminados em massa, muitos tupinambás receberam bem os primeiros portugueses, de acordo com o interesse indígena no outro, aquele que traz coisas diferentes, boas para ficar mais forte (COELHO, 2019, p. 129).

Desta forma, a prática não é associada ao canibalismo, uma vez que não é considerada hábito alimentar, mas uma crença religiosa dentro da cultura de alguns povos indígenas encontrados na África e na América, principalmente. Quando Lucas é acolhido pelos Irmãos da Oca, sente que ela pode ser um lugar de fortalecimento, para buscar sua Antropofagia simbólica. “(*Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem*)” (COELHO, 2019, p. 69).

Há símbolo maior (o totem), no Rio de Janeiro contemporâneo, do que o Cristo Redentor? Alexandra nos conta a história da construção do Cristo, ao mesmo tempo em que o relaciona à miséria do povo brasileiro, representado, na sua maioria, pelo negro ou pelo mestiço: “Então, em 1922 chegaram os andaimes para O instalar, e nas décadas seguintes, a Seus pés, os retirantes, os desalojados, as sobras do asfalto que foram ocupando a encosta, avós dos motoboys que agora sobem a favela, dita comunidade ou só o *morro*” (COELHO, 2019, p. 78).

A exuberância da estátua do Cristo contrasta exatamente com a carência absoluta do morador da favela carioca, na qual vamos reencontrar Noé, no momento exato em que ela descreve a descoberta da gravidez:

Gonadotrofina coriônica humana, anota Noé, céu branco de onde ela o vê, quase à altura do Corcovado. Coisa de favela mesmo: chiado de rato, um calor de matar e a melhor vista do Rio de Janeiro. Já anotara vários nomes até chegar a esse, a hormona que só um embrião gera, detectável na tirinha ensopada, uma linha, negativo, duas linhas, positivo, qual a menina que não foi na farmácia com a amiga, esperou a urina da manhã, ficou lá no banheiro, copinho na mão, todo o peso nos joelhos, 240 mil imagens na cabeça, um filme acelerado dez vezes. Filme-foda tem que ser a cabeça dessa menina, pensa Noé, ainda segurando o folheto do teste de gravidez, camiseta com versos de Leminski à altura do umbigo
(Isso de querer
ser exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além) (COELHO, 2029, p. 80-81).

Noé quer ser quem? Noé tem direito a ser o que quiser, quem quiser. Mas Noé quer ir além, como diz sua camiseta. Noé quer quebrar os estereótipos que conhece desde sempre. E contrariar todas as expectativas, assim como Lucas. Eis aqui duas personagens transgressoras, que resolvem mostrar que toda a história tem sempre mais de um lado.

É a perspectiva privilegiada de cada observador(a) que leva às conclusões, não a distorcida contada por aqueles a quem interessa apenas a versão maquiada de tal história. Noé e Lucas, ao escreverem suas histórias, não pretendem “ninar gente grande”, mas fazer acordar gentes de todas as idades.

Na busca por contar todas as versões, Noé pesquisa a sua gente. Pesquisa as formas existentes de fugir da pobreza, da violência, do destino que os sistemas determinam para negros, mestiços, índios e toda a parcela não branca da população brasileira. Enquanto pensa na gravidez, nos traz uma parte da história já conhecida, mas que nunca poderá ser deixada de ser mencionada:

Ser bom de bola no Brasil será o grande lance contra acabar enterrado pela polícia, pela milícia, por algum tribunal do tráfico antes dos vinte. Se a violência é a grande causa de morte antes dos vinte no Brasil, a Baixada é a região mais violenta do estado do Rio de Janeiro, grupos de extermínio pagos por empresários que querem segurança, disputas de território pelo que a Olimpíada move, absorção de traficantes em fuga, tudo o que Noé tem anotado desde setembro. Mas ontem à noite apareceu essa segunda linha na tirinha do teste, e depois a aceleração de partículas que desencadeou outro filme, nem pânico nem euforia, uma clareza extrema (COELHO, 2019, p. 82).

Noé tem clareza dos fatos, tem consciência, tantas vezes suprimida de seu povo, na tentativa de apagar a história. História que conhecemos, mas que é mais cômodo esconder e/ou negar. História que inclui outra gama de preconceitos, arraigados no imaginário brasileiro por força de uma colonização cristã e conservadora na aparência, mas hipócrita na essência, a ponto de miscigenar-se na cama de quem, fora dela, explora. Tal hipocrisia vai aparecer em cena isolada na obra, mas que retrata, de forma precisa, a contaminação dos sentidos. “Um casal gay entra no táxi e é expulso pelo taxista, indignado com os beijos. O taxista diz à polícia que a sua religião não permite tal comportamento. Vai ser notícia de jornal” (COELHO, 2019, p. 97). A religião, utilizada na colonização para justificar o apagamento cultural indígena, bem como condenar suas práticas sociais, é justificativa, aqui, para “não permitir tal comportamento”. Mas, de que comportamento estamos falando? Freyre afirma:

Repetiu-se na América, entre portugueses disseminados por um território vasto, o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis. Nossas guerras contra os índios nunca foram guerras de branco contra peles-vermelhas, mas de cristãos contra bugres. Nossa hostilidade aos ingleses, franceses, holandeses teve sempre o mesmo caráter de profilaxia religiosa: católicos contra hereges (FREYRE, 2019, p. 269).

Contestar o que diz Freyre é uma possibilidade que nos leva a refletir. O autor defende que as disputas nunca ocorreram por preconceito étnico, mas por diferenças religiosas. Entre

ambas as práticas, racismo e intolerância religiosa, traça-se tênue linha que permite pensarmos sobre as justificativas do processo de colonização. Mora, no brasileiro contemporâneo, sequelas “morais” herdadas do português, que usou a religião como amuleto da sorte, como moeda de troca capaz de apaziguar ânimos mais exaltados. Ou não.

Os comportamentos de negros e índios foram, e continuam sendo, condenados. Condenados por brasileiros brancos que, assim como o português colonizador, julgam ter o poder de apontar o que é certo e o que é errado. A religião, por evocar o que não se pode ver, foi e é utilizada como meio de persuasão para converter os “infiéis”. “Infiéis” esses que abarcam toda sorte de grupos que não se encaixam na “moral” religiosa portuguesa colonizadora. Dentro desta seleção, estão, é claro, os gays. Apesar de não serem o foco deste trabalho, fazem parte da marginalização compulsória infligida a esses grupos e são retratados, na obra de Alexandra Lucas Coelho, na forma de personagens importantes, como Zaca e Orfeu. Quando o taxista manda o casal gay descer do carro porque sua religião não permite aquele comportamento, está denunciando, na verdade, uma moral hipócrita, que não leva em conta o raciocínio objetivo sobre a cena que presencia, mas o julgamento coletivo baseado em preceitos religiosos que se arrastam desde os tempos coloniais. O conservadorismo impera em tais julgamentos, porque o brasileiro contemporâneo carrega, em grande parte, estes traços do colonizador português descrito por Freyre, ainda que na sua intimidade, possa sentir-se livre para fazer diferente.

Comportamentos são julgados o tempo todo. No Brasil colonial, no Brasil contemporâneo. Voltando algumas casas neste tempo, e algumas linhas neste trabalho, reencontraremos o Corcovado, o Cristo Redentor, para buscar uma figura controversa que em tese, “retira” o Brasil da dependência colonial para transportá-lo à independência. D. Pedro I, o primeiro imperador brasileiro, que jamais importou-se com comportamentos sacros e aprováveis, foi o responsável pelas primeiras construções no cume do morro, antes mesmo de surgir o Cristo. Às vistas do pós-independência, esta foi apenas uma das obras que demonstravam a tentativa de afastar-se cada vez mais da colônia. Desta forma, vamos encontrar na persona do imperador, alguém “... que não deixava de ser um fora da caixa, [...] capaz de andar disfarçado no meio do povo, e de advogar a igualdade racial contra os proprietários do seu tempo” (COELHO, 2019, p. 104).

D. Pedro também teve seu comportamento julgado pela insistente e escancarada infidelidade, apesar de isso não ser exatamente um problema em uma colônia/nação essencialmente machista em sua gênese. Ao buscarmos seus posicionamentos sobre a escravidão, o veremos declarando: “Eu sei que o meu sangue é da mesma cor que o dos negros”.

[...] “Todo senhor de escravo desde pequeno começa a olhar o seu semelhante com desprezo” (COELHO, 2019, p. 104).

Não há, neste trabalho, tentativa alguma de defesa da monarquia colonial brasileira, mesmo porque esta faz parte de um passado que é crucial no entendimento do presente e suas marcas e silêncios para índios e negros, este sim, objetivo principal desta pesquisa. Porém, é importante trazer uma outra perspectiva da história, ainda que as palavras do imperador, bem como suas atitudes, não tenham sido suficientes para que a escravidão brasileira tivesse seu fim, na prática, antes do tempo que conhecemos.

A escravidão deixou ecos pelo caminho. Ecos de dor, de luta, de injustiças, de desumanidade. Ecos que Lucas ainda vai encontrar no Brasil contemporâneo:

Da varanda do antigo hotel, Lucas quase escuta a respiração de quem fugia dos cafezais nestas encostas do Corcovado, peito feito tambor. Quilombo de escravos era trincheira, e difícil de esconder porque o café devastara a floresta. O que Lucas tem a seus pés é uma segunda vida (COELHO, 2019, p. 104).

O antigo hotel é refúgio para Lucas, aos pés da floresta. Refúgio que não o deixa esquecer do passado que ali teve cenário, na fuga dos(as) negros(as) escravizados(as), em busca de ar, liberdade. A trincheira simbolizada no Quilombo é a mesma que Lucas carrega no peito, guerreiro índio incansável que é, assim como Noé, menina/mulher negra cuja cabeça só baixa para olhar as duas linhas do exame de gravidez.

Uma vida sendo gerada para este mundo em que respirar é a vitória de quem viveu sufocado por séculos de explorações e preconceitos de todos os tipos. É costume de Lucas vagar pelo antigo hotel, à procura, talvez, de respostas que nunca virão ou que chegarão de formas diferentes: “A primeira vez que vagueou pelos escombros do hotel, Lucas viu cinzas e paus queimados num canto. Frio, feitiço ou medo de fera: gente açoitada, em pleno século XXI. Nada que lhe fosse estranho” (COELHO, 2019, p. 105).

Em outro momento, neste mesmo cenário, vamos encontrar a personagem não mais só, mas acompanhado de turistas que vem visitar o espaço, mesmo em ruínas:

Já aconteceu a Lucas estar aqui empoleirado e aparecerem turistas vermelhos, do sol e do trekking. Alguns recuam quando avistam aquele gigante na varanda, não sabem se índio, se negro, nem uma palavra, talvez uma fera. Mas daqui a pouco, a pedra da balastrada queimará de tão quente, ele terá de sair (COELHO, 2019, p. 107).

Deixemo-nos voltar à questão das apresentações. Lucas vai tendo suas características desvendadas aos poucos. Quando a autora diz “aquele gigante”, evoca no pensamento leitor a

figura de alguém ou algo ameaçador, porque o tamanho é “documento” por aqui. E quando complementa “...não sabem se índio, se negro, nem uma palavra, talvez uma fera”, colabora para a criação da imagem de ainda maior ameaça, já que associa o ser negro ou índio, na concepção dos turistas brancos, queimados de sol, à figura da fera. Fanon nos apresenta a experiência vivida do negro e define com exatidão a impressão descrita nesta passagem: ““Negro imundo!” Ou simplesmente: olhe um negro!”. Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2020, p. 125).

O negro, ou o índio, é encarado como algo a ser definido pelo branco, baseado no seu pensamento de “dono do mundo”. O estranho, o Outro, o diferente, não é visto simplesmente como alguém que se difere, mas como um objeto a ser analisado, conceituado, para ser detectada ou não a ameaça. No caso de Lucas, a análise conclui a ameaça, uma vez que a mestiçagem, a miscigenação produziu uma figura que talvez seja a personificação de uma boa parte dos estereótipos criados à força dos pré-conceitos. Aqui, mora também o que Kilomba (2019, p. 118) chama de “o prazer da Outridade”. Existe prazer em enxergar o Outro e nele buscar histórias que justifiquem a distância imposta a sujeitos que, mesmo nascidos no mesmo país, são vistos como estrangeiros – “...não sabem se índio, se negro...”. Se pudessem perguntar, não fosse a impressão de que Lucas pode ser uma fera, gostariam, certamente, de ouvir uma história exótica sobre a origem de Lucas, de seus pais, de sua família.

É o que Hooks (2019) aponta como *primitivismo moderno*. Lucas é o outro, primitivo, exótico, que desperta prazer e curiosidade a partir de sua figura. Não sabemos se os turistas que enxergam Lucas são nativos ou estrangeiros, mas sabemos que Lucas protagoniza esse tipo de situação com mais frequência do que gostaria e que, sim, é visto pelos Outros, representantes da “mesmidade”, conceito trazido por Skliar (2003), na tentativa de elucidar a visão estereotipada da normalidade, brasileiros como ele, como fera, ameaçadora, a partir da estereotipia que associa o índio e o negro a histórias que estão fora de nós, nativos brasileiros.

Importante chamar a atenção também para um outro conceito chave, abordado por Eric Landowski, em *Presenças do Outro* (2012), que é o *Senhor Todo Mundo*. Quando falamos no exótico que Lucas representa para o turista, a mesmidade que o vê, justifica-se, teoricamente, o espanto, o medo, porque Lucas é o outro, diferente. Afirma Landowski (2012, p. 8):

O Sr. Todo Mundo é, na verdade – ou pelo menos pretende ser – um homem sem ódio nem preconceito. Ele não se considera, e não quer que o considerem um daqueles xenófobos exaltados que pretendem que os únicos bons critérios a serem observados para determinar a natureza das relações desejáveis, ou mesmo possíveis, entre Nós e os outros, sejam critérios de sangue ou de cor de pele; ele nem mesmo gosta de ouvir-

se dizer que, além de um certo “patamar de tolerância”, as incompatibilidades de costumes ou de humores tornam fatalmente indesejáveis estas ou aquelas categorias de estrangeiros; no plano prático, ele preferiria, tanto quanto possível, não ter que ouvir falar das formas de “auxílio-retorno” previstas para eles, nem dos charters que o governo freta para seu transporte.

Este Sr. Todo Mundo não quer ser taxado como preconceituoso, mas também nega-se a ouvir que toda a forma de preconceito e humilhação histórica precisa ser reparada. Ele considera-se apenas alguém sem nenhum preconceito, ao passo que nega a necessidade de reparação histórica. Manifesta-se, possivelmente, no discurso que começa com “não sou racista, mas...” e termina com milhares de reticências que podem ser tudo, menos uma defesa de fato consciente contra o preconceito. Na mesmidade padrão que vê Lucas, está incrustada esta visão, validadora do medo que justifica o recuo diante da “fera” ameaçadora.

A história de Lucas é apartada da história brasileira. Por vezes, esse primitivismo é chamado de *racismo positivo*. Kilomba (2019, p. 118) afirma: “Mas que estupidez. Estúpido, é de fato, chamar o racismo de positivo. Esse termo é paradoxal. Ele se contradiz, pois exclusão, isolamento e exposição racial jamais podem ser positivos”.

Ailton Krenak (2021) afirma que não se reconhece na complexidade da sociedade brasileira, formada por um encontro de inúmeras colônias, detentoras de expressões culturais diversas. Assim, para o autor, não existe nação brasileira. Quando Lucas é encarado como o Outro ameaçador, não reconhecido como igual, é disso que se está falando. A diáspora do índio acontece no momento em que ele, mesmo sendo povo originário do Brasil, não se vê no Brasil. E quando tem esse afastamento reforçado pelo sentimento do branco que, muitas vezes, também não se vê no Brasil, mas em alguma ou algumas das colônias europeias espalhadas pelo território.

Se Lucas se sente e é visto como Outro dentro de seu próprio país, é porque ocupa o espaço da diferença e concentra sua crítica no que vê, no que vivencia e no silêncio de suas observações. De onde está, testemunha a desigualdade latente entre os “povos” da “nação”. A imagem da favela, aos pés da Oca, revela uma realidade que talvez nem mesmo os próprios cariocas conheçam de fato:

Cadáveres eram largados por perto não há muito tempo, e nas trevas é o expressionismo tropical, vultos bruxuleantes, frutas-mamute, casebres. Quem garante que não estamos em dezembro de 1912? Aquele que foi neto de preto hoje é avô de pobre. Preto e pobre inda são sinônimos (COELHO, 2019, p. 146).

Lucas, índio descendente, reflete a realidade da exclusão dos negros. Apesar de não “se ver” no seu país, reconhece suas distorções. Não aceita o que vê, e assim como Noé, não “engole” e muito menos “digere” o que enxerga. É um guerreiro do silêncio:

Sentado no quintal da Oca, um cone e luz na noite do fim do mundo, Lucas lê: *Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados. Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra.* Tudo ao contrário daquilo em que acredita. O discurso apaziguador do Novo Testamento tem o mesmo efeito nele que o discurso eufórico do Rio de Janeiro. O que Lucas sabe, hoje como ontem, é: estamos em guerra (COELHO, 2019, p. 146).

Os discursos, por vezes, modelam a ação. A linguagem tem poder de exclusão e inclusão. Lucas vê um paralelo entre o que diz a bíblia e o que fala a rua carioca. Aqui, voltamos ao ponto que discute quem fala e quem é ouvido. Do mesmo modo que o falado não é ouvido plenamente quando o interlocutor faz parte dos grupos minorizados, o espaço acadêmico é um seletor classificador do que é válido ou não enquanto conhecimento. O conhecimento também é colonizado. Para Irmgard Staeuble (2007), recuperado por Grada Kilomba, considerando a colonização do conhecimento, e que o colonialismo “não apenas significou a imposição da autoridade ocidental sobre terras indígenas, modos indígenas de produção, leis e governos indígenas, mas também a imposição da autoridade ocidental sobre todos os aspectos dos saberes, línguas e culturas indígenas”, não é somente uma imensa, mas também urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento. (KILOMBA *apud* STAEUBLE, 2020, p. 53).

Ao evocar a fala de Staeuble, Kilomba se refere à imposição do discurso do colonizador em todas as âmbitos da sociedade indígena. O discurso trazido da Europa é, aos poucos, disseminado na cultura local. Ao transpormos essa percepção para o Brasil, é em Lucas que vamos encontrar a resistência a ele. E também em Noé, que representa a figura da mulher negra em contraste com o homem índio miscigenado. É nessa resistência que mora a não aceitação da imposição desta autoridade. É sobre este caminho que o presente trabalho tem guiado sua jornada.

Lucas é personagem do silêncio, mas isso não significa que ele se cale. O que Lucas vê e compartilha com o(a) leitor(a) é a realidade ficcionalizada. Isso está explícito na descrição do narrador através da visão de Lucas, sobre os transeuntes da favela, no vai e vem das vidas que se cruzam:

A esquina está atulhada de gente, ônibus, van, feirinha de fruta, centenas esperando condução, centenas voltando a casa, trabalhadores noturnos. Entretanto, em cima da passarela rola outro trânsito, um exército de sentido único, da esquerda para a direita. Jovens negros, mulatos, cabelo rapado de lado, alto em cima, brinco reluzente, por vezes corrente, bermuda, camiseta e tênis: cruzam a Avenida Brasil por cima dos carros, desaguam na entrada da favela (COELHO, 2019, p. 155).

O contraste é o dos trabalhadores que retornam às suas casas versus os jovens que chegam para o baile funk. A vida noturna da favela, confundida (ou definida) pelo sistema como o retrato da violência e da ilicitude. Desta forma, o termo *exército* ganha, aqui, uma conotação conflitante, tanto para Lucas, quanto para Noé, que representa uma dessas pessoas voltando para casa.

O narrador diz *exército* porque vê na cena um uniforme e uma marcha. Lucas não o diria porque acha que isso faz equivaler opressor e oprimido, automatismo de boa parte da mídia. A mesma mídia que escreve *bandido* a propósito de qualquer alvo policial, confundindo favelado e suspeito, suspeito e réu, réu e condenado. Favelado é facilmente condenado como bandido antes de haver motivo para ser suspeito. Mais difícil escolher se a mídia é assim por causa de quem a lê ou se quem a lê é assim por causa da mídia (COELHO, 2019, p. 155-156).

Ao pensar que uma dessas pessoas que voltam para casa também é Noé, na representatividade da mulher negra jovem que luta por seu espaço na sociedade, mas que não abandona seu lugar porque acredita na potência que dele emana, é possível interseccionar as percepções das personagens sobre a paisagem que habitam. Noé, particularmente, transita entre realidades distintas, da favela à Zona Sul, nos bicos de babá que faz para ajudar a mãe, da Zona Sul ao espaço da Universidade, em que subverte a lógica da favelada sem estudo.

Agora, tanto quanto uma universitária bolsista da favela pode saber pela leitura irregular da imprensa, Danuza fala de como foi ao Centro do Rio, avistou pobres, e eles eram bons; Arduíno vive quase cego numa quase casa de pescadores em Niterói; para não falar da Garota de Ipanema, a própria, que aos 56 pousou na *Playboy* com a filha de 24. Putz, beleza é um byte, pensa Noé, batizada Noêmia, finalista de Ciência Política da Pontifícia Universidade Católica, vulgo PUC, onde os não bolsistas pagam dois mil reais por mês, e têm irmãos mais velhos que podem pagar dois mil reais a uma babá extra para as folgas de Natal (COELHO, 2019, p. 27-28).

No trânsito de volta de Noé, seja da Universidade ou da Zona Sul em direção à favela, à casa, está simbolizado o retorno às raízes, ao chão em que foi moldada, em que absorveu a base para aventurar-se “do outro lado da cerca”. É na genuína, porém crítica visão do todo, que as percepções da personagem vão se edificando, assim como ocorre com Lucas. Nesse trânsito, Noé é personagem deste espaço marginalizado, pré-julgado e condenado, na estereotipia encrustada no olhar de sentença do colonizador.

Desta forma, Lucas, na observação do narrador, levanta uma importante questão: a condenação do favelado como bandido antes mesmo de este ser suspeito. *Exército*, na concepção da personagem, evoca o grupo militar que oprime e condena o favelado. Opressor x Oprimido, dicotomia plantada no chão da favela desde sempre. É contra ela que Lucas e também Noé

resistem. Lucas, mesmo em silêncio, luta. Com o seu grafite, com a sua escuta atenta às letras críticas dos Racionais. Noé, por sua vez, resiste colocando-se no chão acadêmico, produzindo conhecimento, questionando todo o sistema a que ela e seus pares estão submetidos, negando-se a estar no lugar de submissão que esperam que ocupe.

Ambos resistem a essa mesma dicotomia que ajuda a não mudar o estado das coisas. Se o cenário parece libertador, é porque a ideia de liberdade está intrínseca à de dominação. Na perspectiva de Lucas, é exatamente este o quadro pintado na aquarela da “nação”:

Sexta à noite é a purga dos demônios, a catarse que mantém o estado das coisas. Então, mesmo que a aparência indique o contrário, talvez este baile sirva afinal os interesses do poder oficial, que foi quem guetizou o funk, empurrando-o para o tráfico, como interessará que as drogas nunca sejam legalizadas. Tudo isso ajuda a que milhões de pessoas não se emancipem, mantendo o pressuposto de que boa parte não teria mesmo lugar fora da periferia, pelo menos sem a minoria perder muito espaço. Uma democracia exclusiva, ou seja, um totalitarismo seletivo gerando totalitarismos reflexos, à semelhança dos ex-escravos que se tornam escravagistas, dos abusados que se tornam abusadores. E o fato é que, se Lucas rejeita equivalências entre opressor e oprimido, também é incapaz de aceitar a pressão de pertença que o tráfico impõe, cada um igual ao outro, comungando do baile. O silêncio apurou nele um libertarismo visceral, e esta missa pré-coreografada dá-lhe claustrofobia. Onde tem revolta aqui? Onde está a revolta dos Racionais? (*A lavagem cerebral te fez esquecer que andar com as próprias pernas não é difícil/ Mais fácil se entregar, se omitir*) (COELHO, 2019, p. 156).

O libertarismo visceral de Lucas equivale à descolonização do eu, uma vez que a personagem rejeita tanto as ideias equivalentes de opressor e oprimido, quanto a suposta revolta revelada pelo baile funk entregue ao tráfico. Lucas descoloniza o eu quando cria uma terceira visão, desvinculando sua mente e sua ação daquilo que é imposto pelo sistema.

Para Kilomba (2020, p. 224): “Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia”. Duas palavras importantes e centrais aqui, independência e autonomia significam libertação, descolamento do que foi imposto para chegar a um sentido de estar fora do domínio do considerado aceito. Quando Lucas escolhe o terceiro caminho, descola-se dos já conhecidos para questionar suas validades. Terceiro caminho que também é escolhido por Noé, uma vez que suas apostas estão fora do que o sistema quer lhe impor. Às vistas de uma cena no culto religioso frequentado por Noé e a mãe, em que a personagem é apenas espectadora filha fiel, traça-se o retrato da visão embaçada daqueles que não escolhem esta opção:

O título emerge no ecrã em letra caprichada, *apocalipse: o amor restaurado*, e fica a ficar a ondular sobre picos de neves e abetos. Noé baixa a cabeça para não rir, sempre

aqueles paisagens alpinas quando neguinho só vai ver neve no apocalipse, mesmo. Espreita a mãe pelo canto do olho: ela segue atenta o filme, escutando a voz colocada do locutor, como se isto fosse a plateia do Fantástico e não o culto adventista (DESDE O ÉDEN À TORRE DE BABEL, DEUS INVESTIGOU ANTES DE AGIR. AGORA, ANTES DE SUA VOLTA, JESUS ESTÁ INVESTIGANDO A VIDA DE TODOS QUE JÁ VIVERAM) (COELHO, 2019, p. 163).

Enquanto Noé capta nas entrelinhas da imagem e do título que lê a sutileza do racismo e precisa segurar-se para não rir, a mãe, ao contrário, atenta-se ao espetáculo de forma interessada e crente, como se estivesse em um auditório de um programa de TV, tamanha importância que dá ao que vê e ao que escuta. É na neve e nos abetos, detalhes de um cenário importado da brancura e das tradições natalinas ligadas ao colonizador, que se extrai a mensagem decodificada por Noé, mas ininteligível para a mãe. Dentro da igreja, em meio a um culto religioso, o mundo vendido ao povo da favela, negros (as) em sua maioria, continua sendo o mundo branco e suas fantasias de dominação. Lembrando o que nos diz Krenak (2021), sobre a capacidade dos ocidentais em inventar outros mundos para o Outro, o diferente.

A missão de Noé é afastar-se deste mundo. Ao encontrar-se com Lucas, o caminho para este afastamento torna-se cada vez mais possível, uma vez que ambos possuem crenças similares a respeito da influência colonial na formação da sociedade brasileira e na realidade atual, fruto desta influência. Ademais, as personagens transitam pelos mesmos cenários, ligados à periferia, sem deixar de olhar para o centro como o ponto de partida para as causas que defendem.

Ainda no culto com a mãe, o celular de Noé vibra. É neste momento que o leitor vai ter conhecimento de que Lucas e Noé se conheceram e estão tendo algum tipo de relacionamento: “Sabe que é Lucas, têm este sinal, ele dá um toque para se escreverem no chat, se não tiver retorno dá mais dois para ela o identificar, porque a maior parte do tempo, aula, biblioteca, reunião, Noé tem o celular no bolso” (COELHO, 2019, p. 164). O que o leitor ainda não conhece são as circunstâncias em que este encontro aconteceu, e que é desvendado pelo narrador:

Conheceram-se na manhã de 22 de março, como esquecer essa data. Já se conheciam de vista, Noé a caminho da favela, Lucas a caminho da Oca. Então, não demorou para se reconhecerem nessa manhã, há quatro meses. Noé pensou: aquele gigante; Lucas pensou: Noé. Fixara o nome ao ouvir os motoboys, oi, Noé, e aí, Noé, e Noé foi tomando a forma do macio, do açúcar. [...] A 22 de março, estava ela a meio da sua 17ª semana de gravidez, barriguinha pontuda que de frente quase não se notava, 140 gramas lá dentro, já abrindo os olhos, ainda escondendo o sexo, quando o Batalhão de Choque da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro cercou a Aldeia Maracanã para executar o despejo ordenado pelo governador Sérgio Cabral (PRA MATAR ÍNDIO QUEM CHEGOU DE CARAVELA? CABRAL! CABRAL! CABRAL!) (COELHO, 2019, p. 164).

Noé e Lucas apenas oficializaram o conhecer-se. De vista, de ouvir falar, já ia longa data daquela “intimidade” da rua. No ato do despejo, que tinha como objetivo expulsar grupos indígenas da Aldeia, outrora casarão imperial doado pelo marido da Princesa Leopoldina para ser dedicado à cultura indígena, e que agora era ocupado pelos verdadeiros donos, digamos assim, Noé estava lá a filmar a ação do Batalhão de Choque, quando a truculência da polícia veio a atingi-la certamente.

(ASSASSINOS!
FILHOS DA PUTA!) (COELHO, 2019, p. 165).

Cabral não chegou só para matar índio, mas também para matar pobre. No Brasil da invasão, de 1500, o Pedro Álvares começou o serviço que viria a ser concluído pelo Sérgio no Brasil da revolta, de 2013. Quinhentos e treze anos separam a história, mas a sanha de morte continua a mesma, no sobrenome que coincide, na violência que não tolera o diferente, que vê no outro constante ameaça, só não se sabe de quê, exatamente. O episódio da Tropa de Choque, que culmina no aborto de Noé, nos é apresentado pela lembrança da personagem. O momento presente é o culto. O passado remete o leitor à fala de um representante de etnia indígena a respeito dos acontecimentos daquele 22 de março:

*É de se perguntar por que é que temos um Museu
Do índio em Botafogo, com vídeo sobre índio,
Fotos de índios, produtos culturais sobre índios,
Que acho muito bem que existam, mas não se
Tem o índio vivo. O índio vivo, passamos a ter
Na cidade do Rio de Janeiro em 2006, a partir
Do momento em que indígenas de várias etnias
Entraram no prédio do antigo Museu do Índio* (COELHO, 2019, p. 167).

Este testemunho simboliza a invisibilidade indígena, o que nos leva mais uma vez a Krenak (2021), quando o autor fala da sociedade brasileira não poder ser considerada uma nação, mas uma mistura de várias colônias dentro do mesmo território. O indígena é encarado quase como uma peça folclórica, da qual se tem imagens, representações culturais, mas não se tem atestado de existência. É como se não houvesse existido ou não exista o índio no Brasil que é.

Noé agora lembra do dia em que perdeu o bebê para a violência da polícia carioca e no qual Lucas a ajudou. O Brasil eclode em protestos, por todos os lados, pelos mais diversos motivos, e aquele que marca essa divisão na vida de Noé já aconteceu há quatro meses. O tempo

parece ter criado uma outra vida para Noé, ao lado de Lucas. Outra vida ao lado de alguém eu não fala, mas que se faz entender de outras formas.

E Noé sabe que ele sabe, nem precisa falar, ou precisa mas ainda não aconteceu. Há quatro meses que é assim, ela entra no hospital pela favela, atravessa todo o parque, sai na ladeira da Oca, sobe os cem metros até ao portão, manda um SMS a Lucas, ele fecha a porta do quarto, atravessa as velhas balaustradas, os móveis gastos, o pátio à sombra da mangueira, inclina-se para beijar Noé, e seguem juntos, ladeira acima (COELHO, 2019, p. 175).

A descrição do encontro de ambos sintetiza o Brasil da mistura, do índio dizimado, do negro escravizado, da natureza testemunha:

É o que vão fazer agora, que ela já saiu do culto adventista: subir à curva em que a linha férrea aparece no céu entre as copas. Aí, aos pés de uma figueira, há um murro coberto de musgo, e eles ficam naquela suspensão da floresta do Rio de Janeiro, cobertos pela folhagem, tudo tão verde que o passado recua, milhões de moléculas absorvendo a luz, lá onde a fala se fechou em concha, Lucas-arca-de-Noé e milhões de moléculas, luz, escuridão, luz, escuridão, quinhentos anos para dentro, enxerto de liso em crespo, nó ancestral, tupi ioruba [...] até que o trenzinho ruga por cima deles, a caminho do Cristo Redentor (COELHO, 2019, p. 175).

Lucas e Noé representam o encontro de negros e índios, que dão origem ao povo brasileiro, junto aos portugueses invasores exploradores, mas que são encarados como o Outro, diferente da norma. Noé registra os momentos com Lucas, em um testemunho destemido daquele com quem divide o julgamento alheio, mas que não se deixa intimidar porque acredita que a norma deve ser contrariada, uma vez que esta não representa a sociedade brasileira real. Em seus registros, Noé enxerga Lucas por detrás da aparência:

O vale, a varanda, Noé ia filmar tudo isso e acaba de ver que não tem memória na câmara. Teria de apagar as imagens dos últimos dias no Rio de Janeiro, quando Lucas ainda nem as viu porque passou a semana em vãos e viadutos nos preparativos para o almoço de hoje. Por causa do almoço também não tem muito tempo aqui, agora, mas ele queria que Noé visse este lugar na primeira alvorada do primeiro solstício desde que se conheceram.

Noé vê, e vê Lucas nele. Assim suspenso, como quem a qualquer momento pularia, é bem o perfil da onça na floresta, nariz agudo, boca protuberante, tudo o mais puxado para trás, olho, testa, orelhas, queixo. Para um estranho, seria talvez feroz, mas o que Noé pensa é que, depois da mãe, Lucas será a pessoa em quem mais confia. A segunda pessoa que não pode morrer antes dela (COELHO, 2019, p. 224).

A mesma Noé que entende a norma como problemática é a que defende o empoderamento da favela enquanto testemunho do descaso das autoridades. O endereço da desassistência pode ser o usual, identificado por códigos, mas pode ser também a poesia marginal que denuncia essa realidade escondida na cidade preparada para receber os maiores

eventos esportivos do planeta. Preparação essa que passa, efetivamente, por jogar a sujeira para debaixo do tapete.

Quando a mãe de Noé nasceu já Chacal era um mito da poesia marginal, e quando Noé nasceu já Chacal fazia o CEP 20.000: 23 anos de sessões, uns mil poetas. Nenhum projeto carioca deve durar há tanto fora do mercado. CEP no Brasil significa Código de Endereçamento Postal, seguido de um número, o que também dá para Centro de Experimentação Poética, seguido de um número bárbaro. E o CEP é pai de todos esses saraus que no terceiro milênio alastram pelo morro, pela periferia, trinetos de escravos escrevendo livro em celular, dizendo tudo de cabeça, geração extra e além do papel. *Empoderamento pela literatura* (COELHO, 2019, p. 234).

Empoderamento pela literatura significa que os descendentes de escravos, moradores da favela em sua maioria, agora podem escrever suas histórias sem depender do aval dos senhores coloniais que ainda moram na mentalidade do branco do século XXI. Porém, a palavra marginal, aqui qualificadora de poesia, denuncia que esta história continua à margem, porque os senhores se recusam a ouvi-la. Quando a colocaremos no centro, já que seus personagens são o centro, ainda que a branquitude teime em negar o óbvio?

Empoderamento significa tomar o poder para si. Se a literatura é uma forte aliada para promover essa tomada, a mínima dignidade oferecida aos que transitam na margem, invisíveis, também é digna do registro da menina/mulher negra que anseia por sacudir as estruturas aparentemente sólidas da sociedade em que está inserida.

Noé nunca viu a Oca assim cheia. Centenas de moradores de rua, ex-dependentes, vagabundos; brancos, negros, sobretudo mulatos; homens, mulheres, velhos, mas também crianças. Acaba de chegar, foi a casa passar para o computador o que tinha na câmara enquanto Lucas vinha direto cortar barbas, cabelos, porque almoço de Natal aqui tem barbeiro, enfermeiro, defensor público (COELHO, 2019, p. 244).

Noé também é testemunha ocular do trabalho incansável dos religiosos da Oca, abnegados servos de Deus que enxergam nos excluídos não a ameaça que boa parte da sociedade enxerga, mas o(a) irmão(ã) que precisa da mão estendida, e não do julgamento condenatório e segregador. Apesar de não ser uma crente monoteísta e criticar a visão religiosa representada pelos irmãos, Noé não pode deixar de reconhecer neles não a perfeição da santidade, mas a prática mais genuína do Evangelho. O que muitos religiosos deixaram de fazer em épocas na qual a religião era mais ameaça do que salvação de fato, Noé agora testemunha na contemporaneidade lancinante do século XXI:

Enquanto isso, os dois irmãos que vivem descalços, Frei Aleanderson e Frei Sérgio, continuam de mesa em mesa a encher os copos, corda à cintura, coroa da cabeça rapada,

alegres por fazerem o que acreditam, ou acreditarem no que fazem. Figuras medievais servindo aqueles que o século XXI destinou a nunca serem servidos (COELHO, 2019, p. 247).

Se os irmãos da Oca são o retrato da caridade ensinada no Evangelho, o retrato da favela é o contraste perfeito entre a margem e o centro, já que os invisíveis auxiliados pelos religiosos são os mesmos que a sociedade se nega a reconhecer como seres humanos, uma vez que os joga na lata de lixo do esquecimento absoluto. O casal que carrega nesta narrativa o Brasil da margem nos apresenta os contrastes escondidos na paisagem da favela.

Noé e Lucas tomam uma cerveja na Biroasca Silvestre. *Toda vez que o desejo me chama é vocêêê...* Sentados no degrau, vêem o pré-fabricado da UPP, a montanha de lixo na ladeira que desce para a rua Cosme Velho, a malha apertada das barracas para o lado oposto, o refrão que sempre tem em volta de tudo. *Tô querendo um contrato com o seu coraçãoooo...* (COELHO, 2019, p. 270).

Contrastes à parte, a presença da autoridade policial na favela revela um misto de sensação de segurança e medo. Já falamos sobre a margem. A UPP, com promessas de pacificação, não apaga a história de extermínio do povo preto, mestiço da favela. É a margem que serve ao centro, e não se constrange em exterminar seus pares, porque ao vestir a farda e ganhar poder, entende que faz parte do centro. À paisagem de contrastes da favela, soma-se esta presença por vezes indigesta, para não dizer, indesejada.

Dois policiais militares entram a pingar, o jogo para, botas molhadas, bocas caladas, eles pedem cerveja. Agora, além da chuva, só se ouve a música. *Vem cá, vou te prender no meu colo...* Se continuar assim, vai inundar tudo na favela, como sempre. Lucas anota no caderno: *Qualquer hora, será lama* (COELHO, 2019, p. 271).

A lama que eclode da enchente é a mesma lama jogada diariamente na paisagem da favela pelo Estado, que deveria limpá-la. É a mesma lama que faz Noé revoltar-se a ponto de querer sumir na nuvem que passa. Aos pés de Cristo, a personagem reflete sobre a invisibilidade.

Só sobra o manto do Cristo saindo da nuvem. Nuvem adora cobrir ponto alto, ficar lá horas fazendo não se sabe o quê, tanto lhe faz que seja pedra em bruto ou em forma de filho de Deus. Assim de repente, fumando um cigarro na Laje do Toninho, Noé também não se importaria de ser coberta por uma, sumir naquela existência sem corpo, capaz de fazer desaparecer o sol e as estrelas (COELHO, 2019, p. 288- 289).

Nesta revolta momentânea, porém legítima, aos pés do Cristo, imagem do Deus que ela tanto questiona, Noé reflete, mais uma vez, a paisagem da favela. Alguns pensamentos oriundos

dessa reflexão misturam-se à percepção de inconformismo da personagem diante de sua nova gestação.

(Eu
tenho orgulho
da minha cor).

(do meu cabelo
do meu nariz
sou assim, e sou feliz).

(índio
caboclo
cafuzo
criooooo).

(sou brasileirooooo!) (COELHO, 2019, p. 289).

A personagem mergulha na revolta, no questionamento a esse Deus que, enquanto imagem, ali, parado à sua frente, suscita uma série de questionamentos pertinentes, coerentes e legítimos. Será que Deus a escuta? O que Deus dará?

Noé esmaga o cigarro no cimento, com fúria de si mesma e do sistema, esse Cristo cartão-postal, esse país que alimenta favela, esse negócio de mulher no Brasil, esse padrão hormonal, vontade de se jogar da laje só de fúria. Porque logo ela não pode tomar pílula sem aquela enxaqueca da porra, e porque logo ela engravida assim, usando camisinha quase sempre, só com uma relaxada de três dias após o período, mas não é suposto engravidar três dias após o período, filho de Deus, ou é? Alô, você aí dentro da nuvem, não finge que não escuta, sabia que já não tenho saco para essa pose de me-crucifiquem, essa cara de bondade eterna, esse cabelo? Por acaso você conhece alguém na Galileia com esse cabelo? Aliás, por acaso você conhece alguém na Galileia ainda? E aqui, vai me dizer que conhece alguém? Minha mãe, por exemplo, você conhece? É que ela conhece muito bem você, mas eu ainda não vi uma prova de que você mereça. Está me escutando, seu filho de Deus? ALÔÔÔÔÔÔÔ? (COELHO, 2019, p. 290).

Em meio ao conflito interior de Noé, Gabriel, seu amigo de infância e professor universitário, a coloca em contato com Império, uma personagem tão periférica quanto central, por trazer Noé novamente ao eixo de discussão que ela mesma traz no início da obra. Isso na véspera de descobrir a gravidez:

Império queria expor a forma como a violência colonial da índia e da negra estupradas evoluiu para a mestiça gostosa, macama agradando ao dono, espécie de gueixa dos trópicos, amaciada até ao paradoxo nacional pelo Brasil, um país que erotiza as mulheres desde crianças, na favela como no asfalto, do baile funk aos shows da Globo, as molda para enxugar a barriga, espetar a bunda, alisar o cabelo, fazer a unha, depilar a xota, manter a marquinha do fio dental, e depois assedia, xinga, estupra, espanca, abusa, larga, deixa morrer, se não morre bota na cadeia, aí Império perguntou a Noé se ela não gostaria de, por exemplo, pegar a pauta do aborto (COELHO, 2019, p. 290-291).

Noé segue seu dilema, agora refletindo sobre Lucas, a relação que ambos construíram e os silêncios que talvez possam afastá-los.

Será que afinal está escrito é que esse filho era só pra ser agora, porque esse cara é que era pra ser o pai dele? Mas pai, como, se não fala? Pai, como, se ficou preso na morte da própria mãe? E como é possível num segundo estar perto de alguém, e no segundo seguinte tão só como todo mundo nasce, vive e morre? Há seis dias amava Lucas e agora não sabe se quer ter um filho dele, não sabe se é isso mesmo, não sabe muita coisa dele, talvez não saiba o essencial? De repente tem medo do que não sabe? Não saber já é não amar? Há uma distância mínima? Quanto recuo sem perder o caminho de volta? Depois de tudo isto vai olhar Lucas do mesmo jeito? E depois de tudo isto será o quê, se ela não consegue pensar o que dizer? Dizer como, se Lucas não pode responder? (COELHO, 2019, p. 292).

No não dizer de Lucas, mora o dizer de Noé. Noé diz a si mesma, decide levar a gravidez adiante, mesmo indesejada, mesmo inconformada com os percalços que a levaram a essa segunda gestação e consciente da responsabilidade e da dificuldade que irá enfrentar, junto a Lucas. Quando Gabriel sai do hospital após grave acidente, ao visitá-lo, Noé apresenta as novidades e demonstra ao(a) leitor(a) que a gravidez, para além de todas as intercorrências, será agora instrumento de luta e resistência através de sua pesquisa acadêmica.

Aí ficaram conversando de tudo e nada, entretendo Gabriel, que nem sabia quando teria alta e estava entediada só de pensar. Noé contou que a tinham convidado para correr como vereadora nas eleições do Rio de Janeiro em outubro, um lugar não elegível, para ganhar experiência, e que pela primeira pensou que talvez sim. Só que não nessa eleição, porque ia ser uma época bem ocupada, aí botou a mão de Gabriel na barriga, disse que já estava com três meses, acelerando no mestrado. Aliás, acabara escolhendo a maternidade como eixo da tese para falar de mulher negra no Brasil, as estupradas que fizeram o país mestiço, as que criaram os filhos dos brancos, as forçadas a abortar e as que morreram por abortar, as que até hoje têm de dar mais tempo aos filhos dos outros para pagar as contas. Tudo isso lembrou Gabriel de um álbum onde guardara algumas imagens: disse a Noé para levarem a chave da Glicério, pegarem o álbum, podiam até ficar dormindo lá, porque Erik estava direto em casa da mãe desde o acidente, embora tivesse desistido de mudar para lá, talvez por causa do acidente, alguma ficha caíra (COELHO, 2019, p. 342).

Noé traz para sua pesquisa a pauta da maternidade, enquanto reflete seu futuro com aquele pai do seu filho que não fala. Em algum momento da narrativa, vamos encontrar a lembrança do próprio Lucas do momento em que a fala volta, através de sonho após a noite do ritual do ayahuasca.

Sonhou-acordou-sonhou-acordou, sono de ayahuasca. Só ao fim da tarde saiu para encontrar Noé um pouco acima, na mureta junto à ponte do trezinho onde tantas vezes tinham ficado em silêncio. Ela já lá estava, de black power contra o sol, vestido curto de alcinha, toda ela ombros e braços, pernas e pés, toda ela, também, um eclipse.

Quando Lucas chegou perto, saltou da mureta, foi ao encontro dele Não tinha pensado o que falar, onde, como, mas aí ele falou primeiro, abraçando-a, e ela nunca tinha ouvido a voz dele:

- Querida.

Então, como se só estivesse à espera disso para decidir o que fazer, porque afinal só faltava isso, Noé colou o corpo nele, ouvido contra o peito, e falou:

- Três corações (COELHO, 2019, p. 375).

A conjunção de Lucas e Noé, ao final da obra, mais o filho ou filha que esperam, representa o Brasil que se deseja, unido pela diferença que agrega, que respeita, que tem fé no futuro, que vê o outro apenas como alguém que, apesar de diferente, merece o mesmo tratamento pelo Estado e pela sociedade do que quem está vendo. O outro, aqui representado por essa simbiose Noé-Lucas-Bebê, merece o mesmo respeito e as mesmas oportunidades e perspectivas do que aquele que o lê, ou de quem o narra, esse narrador transatlântico que escancara os racismos que vêm de além-mar, fazendo da literatura instrumento político e social que busca combater este racismo, suas consequências e toda gama de outros preconceitos que nele se arraigam.

Gostaria de encerrar com uma cena de Lucas e Noé juntos, em que representam, a uma só voz, a miscigenação, o entrelaçar das raças, das etnias, dos diferentes, dos fora da mesmidade, ao mesmo tempo em que refletem a sujeira política que está nas vísceras do Brasil, a ponto de precisarem ser detetizadas. As sujeiras que estão no cerne da política brasileira e que colocam, negros e índios, Noé e Lucas, para debaixo do tapete, enquanto eles resistem, posicionam-se, estudam, trabalham, rompem barreiras, decepcionam e indignam a branquitude elitista, que deles esperava apenas a submissão ao açoite eterno da senzala, bem como o silêncio frente à ocupação dos espaços invadidos, são as mesmas que colocam o Brasil em um lugar de vergonha absoluta, por negarem aquilo que é de mais genuíno: nossas origens, múltiplas, mesmo que nas palavras de Krenak, sejamos um conjunto de várias colônias e não uma nação.

Voltaram à posição inicial no sofá, a cabeça dele debaixo da janela, a cabeça dela na outra ponta, voltada para ele e para a copa florida do flamboyant lá fora.

Noé amarra a cabeleira, que já secou no calor:

- Sabe o que me deu vontade, vendo aquelas fotos de mulheres na escravidão? De entrar na política.

- Você quer dizer num partido. Ficou pensando naquele convite.

Fiquei. Quando terminar o mestrado posso trabalhar na eleição seguinte. Aí já não estarei amamentando.

Lucas cruza os braços atrás da cabeça, não fala nada.

- Não vai falar nada.

- Estou te escutando.

- Eu sei que você tem o maior pé atrás com partidos. Mas, cara, pensa comigo, quantas mulheres tem na Assembleia Estadual? No Congresso Nacional?

- Tem uma no Palácio do Planalto.

- Tem uma presa no Palácio do Planalto. Refém de Brasília.

- É o que eu quero dizer. Esse sistema está podre. Não faz diferença ter uma mulher presidente.
- Por isso que não pode ser só uma. E quantas negras, você já contou?
- Marina Silva é negra, e mulher, e você não votaria nela.
- Porque ela é evangélica.
- Como cinquenta milhões de brasileiros. E por que esse número cresce todo dia? Porque o sistema não está nem aí pra eles. Porque os políticos sugam o sangue deles.
- E é o que vão continuar fazendo se a gente deixar.
- Meu voto seria no DDT.
- Que DDT?
- Um DDT ecológico, de fumigar vampiro político. Todo o PMDB, todo o PSDB, todo o PT. Brasília.
- E os edifícios do Niemeyer?
- Viravam escultura. Não é isso que eles já são? Tudo que está lá dentro estragou. Brasília estraga o Brasil. Quantas vezes você foi à Brasília?
- Nunca.
- Táí, eu também não. A gente não cogita ir à Brasília porque Brasília é um cenário, não existe pra gente. Nem pros milhões lá vivendo, morrendo, que nunca couberam no cenário. Brasília-Capital só existe na TV. Melhor fumigar tudo, Palácio do Planalto, Esplanada dos Ministérios, Congresso Nacional, virar tudo totem de uma era extinta. Aí, leva nossos filhos pra andar de skate.
- Noé senta, sorrindo. Lucas sorri de volta:
- Que foi?
- Nada. Quero olhar mais de perto esse pai do meu filho. Ainda não me acostumei a ver ele falando. Quando dou conta parece um milagre.
- Você não acredita em milagres.
- Quem disse? Eu não acredito num Deus, acredito em muitos. Milagre é minha mãe. Esse flamboyant no meio do lixo, esses garis sem medo. Não ter arrego, isso é milagre.
- Verdade.
- E a gente ser dois, e depois três (COELHO, 2019, p. 373-374).

Eles dialogam, trocam as palavras que o silêncio de Lucas até então não permitiu, mas que nunca impediu que houvesse comunicação efetiva. Lucas quer “detetizar”, limpar a política brasileira, porque sabe que está podre, assim como Noé, por mais que planeje fazer parte dela futuramente, entende que as estruturas precisam ser modificadas e que sua presença pode auxiliar nesta modificação, ainda que de forma lenta e gradual. No diálogo, na mistura, na simbiose, na visão de um futuro juntos, mora o milagre que faz das personagens símbolos de resistência e consciência, na busca não pelo Brasil que foi ou o que é, mas por aquele que se deseja construir.

Deus-dará, nas figuras de Lucas e Noé, apresenta o Brasil da diferença, do caos, da injustiça, da pobreza, do isolamento, mas acima de tudo, representa o Brasil que ainda ambiciona ser OUTRO. Se não por milagre, mas por uma luta incessante por justiça, igualdade e respeito. Lucas e Noé costuram a obra empreendendo esta luta. Luta que é de todos e na qual a literatura se coloca como instrumento. Luta que não pode ficar esquecida ao modo Deus-dará de ser do(a) brasileiro(a).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desconstruir-se é um processo diário, em todos os sentidos. Dito isso, é possível afirmar que este trabalho configurou-se num processo contínuo de desconstrução e reconstrução. Se definir o racismo, bem como emular os preconceitos que a ele subjazem, estão entrelaçados, não é uma tarefa nada simples, pensá-lo dentro da obra de Alexandra Lucas Coelho, em consonância com outros fenômenos discriminatórios, que perpassam a narrativa, torna-se ainda mais desafiador. Para tanto, esta dissertação objetivou não redefinir conceitos, mas propor reflexões e ações, que na representatividade das personagens analisadas, foram sendo apresentadas e discutidas, na tentativa despretensiosa de trazer ao palco da academia doses homeopáticas de revisão, reflexão e desconstrução das ideias coloniais presas à mentalidade de boa parte da população brasileira.

Deus-dará (2019) traz já no seu título uma provocação. Normalmente, a expressão refere-se a algo ou alguém que está abandonado, jogado à própria sorte. Assim como o título, procurei também lançar provocações para que servissem como elucidação da crítica a ser feita. Neste percurso, tais provocações apresentaram-se em forma de perguntas, questionamentos, que tensionaram a discussão em torno do entendimento de que não existem verdades prontas, mas construídas, desconstruídas e reconstruídas a depender do ponto de vista dos/as atores/atrizes envolvidos/as nas cenas apresentadas.

Quantos pontos de vista foram aqui apresentados? O que há de comum entre um Gilberto Freyre, um Padre Antônio Vieira e um Franz Fanon, por exemplo? Cada um deles defendeu ideias a partir de sua época, de seu contexto, daquilo que para eles era possível produzir enquanto conhecimento objetivo ou subjetivo, fruto de observações e principalmente, do lugar que cada um deles ocupava na pirâmide social em questão. E foi a isso que se propôs este trabalho: comparar ideias advindas de épocas, contextos, vozes e lugares diferentes para demonstrar que o racismo e os preconceitos já não têm mais lugar na contemporaneidade, porque as experiências do passado devem ser balizadoras de uma mínima evolução, até mesmo na produção de conhecimento.

Por falar em perguntas, voltemos a elas. Quem está ao Deus-dará? Quem são as personagens da sociedade brasileira que se encontram abandonadas? À medida que avançamos na leitura da obra, essas respostas vão aparecendo, ainda que dadas de lugares de fala e contextos diversos. Noé e Lucas representam o abandono, a margem, a própria sorte típica de quem já nasce lutando para sobreviver. O racismo e o preconceito étnico são balizadores do lugar que as

personagens ocupam na esfera social. E foi sobre estes conceitos que busquei construir as reflexões desenvolvidas neste trabalho.

Ainda que esta dissertação tenha sido construída a partir de questionamentos acerca do racismo e do preconceito étnico, a obra não apresenta a mesma estrutura. E talvez, seja por isso mesmo que a sua leitura suscita tantos questionamentos. Alexandra Lucas Coelho lança no colo do(a) leitor(a) um desafio linguístico e cognitivo, na medida em que escreve em linguagem híbrida, indo e voltando no tempo, realizando digressões, misturando ficção com fatos históricos, imagens, registros do passado, ao mesmo tempo em que permite, com sua escrita objetiva e fluída, uma leitura de mesma característica. Isso, porém, não nos abstém de parar e pensar, por muitas e muitas vezes.

Apesar de ser organizada em sete capítulos sequenciais em termos temporais, no interior destes capítulos, a estrutura mostra-se ausente de preocupação temporal. É como se o mundo da obra, no seu microcosmo, fosse pensado a partir de uma estrutura organizada, mas que internamente, se desintegrasse. Assim como o Brasil, que no discurso da democracia racial, por exemplo, externamente se mostra correto em comparação a outros países, ao passo que internamente, no cerne das relações, denuncia toda a sua falta de organização e coerência, jogando seus povos originários e formadores para a margem, enquanto abraça no centro quem os explorou e dizimou. A bagunça organizada de *Deus-dará* é a mesma do país que ficcionaliza.

Os sete dias em que se passa a narrativa são uma alusão (ou parecem ser) aos sete dias que, na mitologia religiosa, Deus levou para criar o mundo. Mas o Brasil, este “mundo” apresentado na obra, não está sendo criado. Antes, o contrário. O Brasil é a terra do Apocalipse, capítulo da Bíblia que fala sobre o fim do mundo quando da volta de Jesus Cristo. O Apocalipse vai acontecer no Brasil ou o Brasil é o próprio Apocalipse? Deus-dará o Apocalipse ou dará a salvação para que ele não ocorra?

A palavra Apocalipse aqui parece um tanto quanto premonitória, uma vez que o Brasil do futuro de *Deus-dará* é o Brasil da legitimação da barbárie, da violência e de todas as formas de preconceito. A leitura de *Deus-dará* nos antecipa o Brasil que hoje vivemos, principalmente quando encontramos personagens como Lucas e Noé a discutir e refletir a política brasileira, a dissecar o interior ruído e podre das estruturas do poder, a contestar a norma posta e a recusar os rótulos que lhes são continuamente impostos para manter-lhes nas posições subalternas que lhes foram relegadas historicamente.

O Brasil do Apocalipse, do caos, é o Brasil do Carnaval, da festa, da falta de preocupação com o trabalho. É assim que o (a) brasileiro (a) é visto (a). A autora escolhe concluir a narrativa em uma terça-feira de carnaval como forma de simbolizar a ideia de que somos o país do

Carnaval e de que o ano, por aqui, só começa após a data festiva. Mas antes disso, coloca boa parte de seus personagens em meio ao ritual indígena do ayahuasca, ritual esse que, inclusive, liberta a voz de Lucas, como se ela estivesse só esperando este momento para voltar à superfície. Ritual que é indígena, mas que é feito por branco. Branco liberta Lucas do silêncio? Mas não foi branco que silenciou Lucas e sua ancestralidade desde sempre? Branco liberta Lucas para ser pai do filho de Noé, mas não é branco que condena filho que nasce da mistura de Lucas e Noé à lugar de exclusão, de silêncio?

A falta do artigo e o tom questionador anteriores são uma amostra do que a leitura de Deus-dará é capaz de causar. Índio não usa o artigo, mas foi ensinado pelo branco a usar. Índio não entende muita coisa de branco, mas foi obrigado(a) a aceitar. E é nessa quebra de desobrigação da aceitação e da imposição branca que moram Lucas e Noé.

Noé, mais precisamente, mora naquele lugar da resistência mais engajada, da menina/mulher negra que desafiou a branquitude e pisou o chão da universidade, mas que ao mesmo tempo, trabalha para os brancos, higienizada na sua negritude pelo uniforme branco. Noé, mesmo transgressora na luta, segue uma cartilha parecida com a da mãe da gravidez indesejada, mas problematiza o que muitas mulheres como ela passam. Nem todas podem tomar contraceptivos. Nem toda mulher (negra) da favela engravida porque quer. Noé problematiza a legalização do aborto e escolhe a maternidade como pauta de pesquisa. Nada mais revolucionário em um país que quer o negro, o índio e a sua mistura, a mistura de Lucas e Noé, mortos.

Já Lucas, mora no lugar da resistência silenciosa, da obra que antecede o discurso, da ação que substitui a palavra, da atitude que não depende da oratória. Lucas simboliza, no seu silêncio, a coerência ausente no colonizador, que ao pisar estas terras, miscigenou-se para destruir, misturou-se para dizimar, moveu-se para matar. Lucas pisa o chão da Oca, mantida pelos Irmãos Franciscanos, para restituir sua relação com a mesma Igreja que, no passado, silenciou seus ancestrais. Não há nada mais revolucionário em um país que desrespeita a fé alheia e quer ver, a índios, crenças da terra, e a religiosos de outras “tribos”, como as matrizes afro, e os frutos de sua mistura, a mistura de Noé e Lucas, mortos.

Voltemos ao ritual de ayahuasca. Antes desse ritual e antes do Carnaval, Lucas e Noé, assim como Zaca, Tristão, Inês, Gabriel e Judite, perpassam o espaço carioca, que aqui representa o Brasil, o Brasil da elite, da periferia, do centro, do subúrbio. Um Brasil efervescente, caótico, agitado, frenético, que deságua suas mágoas naquela terça-feira que antecede o real início de ano, o início de tudo, talvez. Durante este percurso, é o Brasil de Lucas e Noé que chama atenção. Isso porque é o Brasil mais real, mais verdadeiro, mais palpável, mais raiz. Não

o Brasil branco e sorridente que as propagandas exibem, mas o Brasil misturado, maltratado, desgovernado, perdido em meio às suas muitas colônias, desfigurado pela falta de assistência, erguido nas poças dos sangues retintos, que tem na sua gente diversa representantes de todas as tribos.

Esse Brasil é apresentado por Alexandra Lucas Coelho, autora portuguesa, filha do Império, mas que construiu sua visão da “colônia” antes por suas próprias ideias do que pelo senso comum português que nega, acima de tudo, a crueldade da colonização, da matança indígena, da escravidão dos negros, com a justificativa da miscigenação e de que a missão portuguesa era erguer o “Novo Mundo”. Sim, este mundo foi erguido, mas de novo, não tem nada, porque carrega o sangue da exploração de outros seres humanos, assim como fizeram todos os Impérios ao longo da história. Alexandra deixa claro que Portugal não fez nada diferente de outras nações europeias, uma vez que usou das mesmas práticas para atingir seus objetivos.

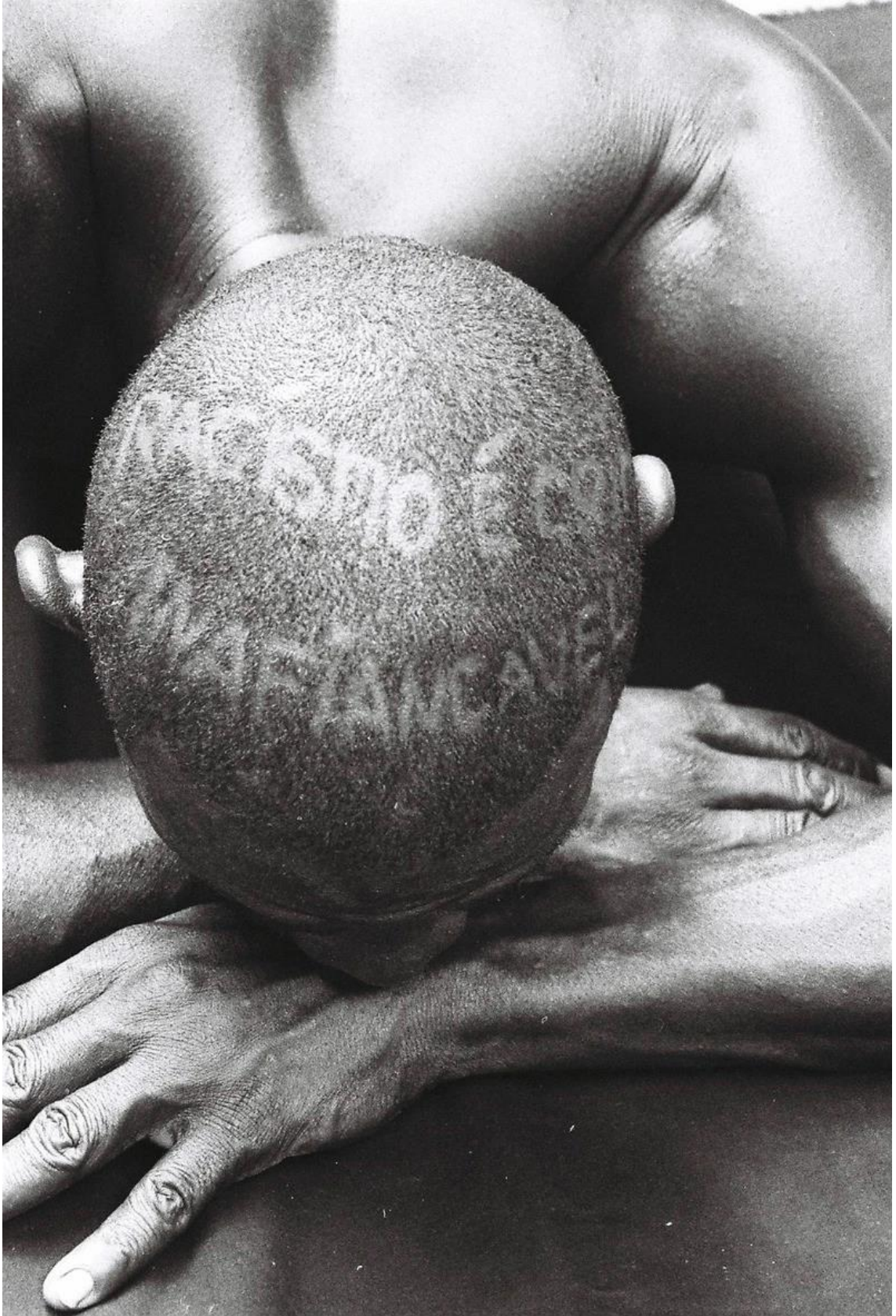
Lucas e Noé são as personagens que de fato representam o Brasil real. O Brasil idealizado na cabeça de uma parte da sociedade está na outra ponta, em Zaca e Judite, ao passo que o português mostra-se nas figuras de Tristão e Inês. Gabriel completa o núcleo do Brasil verdadeiro e tem em Noé a figura feminina como central.

O Brasil ao Deus-dará é o Brasil que ano a ano espera, do alto da sua fé, o milagre do político honesto, que honra sua palavra e que não se deixa levar pelos atalhos de um sistema em ruína. É o Brasil que espera e que às vezes também luta para que a sua gente conquiste aquele que é o mais fundamental dos direitos: a dignidade humana. E que diz, que crê, que se não forem os homens a dar o que é de direito, Deus o dará. Deus não falha, não para o brasileiro que não tem com quem contar, principalmente se nascer negro, índio, mestiço, mulher, pobre, morador das favelas e dos subúrbios.

O Brasil ao Deus-dará é o Brasil que não está no retrato. Talvez no dia em que o Brasil de fato aparecer nos livros de história com os créditos que lhe são devidos, Lucas e Noé possam ser representantes não da margem excluída, que mata um leão por dia, mas símbolos de um país que olha para os seus com respeito, garantindo a eles o lugar da história que de fato merecem.

Deus-dará nos mergulha nesse Brasil. E ao percorrer seu trajeto, é nele que nos encontramos, convictos de que nossa história pode ser reescrita de outra forma, no momento em que nos levantarmos e colocarmos esse Brasil no centro. O retrato pode ser modificado a qualquer momento.





REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, Djaimilia P. **Esse cabelo**. Alfragide: Teorema, 2015.
- BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- BHABA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.
- CESAIRE, Aimé. **Diário de retorno ao país natal**. Tradução de Lilian Preste de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.
- COELHO, Alexandra L. **Deus-dará**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES NA SAÚDE (CNTS). **Inflação pesa mais sobre pobres e agrava desigualdade social, afirma Dieese**. 16 setembro 2020. Disponível em: <https://cnts.org.br/noticias/inflacao-pesa-sobre-mais-pobres-e-agrava-desigualdade-social-afirma-dieese/>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- CONHEÇA Conceição Evaristo e o conceito de Escrivência. **Mackenzie**, [2021?]. Disponível em: <https://blog.mackenzie.br/vestibular/materias-vestibular/conheca-conceicao-evaristo-e-seu-conceito-de-escrevencia/>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- DANNEMANN, Angela. **Escrivência: um movimento necessário**. 17 maio 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/opiniaio/2021/05/4924912-artigo-----escrevencia-um-movimento-necessario.html>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- EAGLETON, Terry. **Marxismo e crítica literária**. São Paulo: Editora UNESP 2011.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FOTÓGRAFO vence prêmio internacional e vai expor em Londres. **Correio 24 Horas**, 13 ago. 2020. Disponível em: <https://aloalobahia.com/notas/fotografo-baiano-e-vencedor-de-premio-sony-internacional-de-fotografia>. Acesso em: 8 mar. 2022.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
- GOBINEAU, Arthur de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, 2013.
- GONZALES, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HENRIQUES, Joana G. Houve independência mas não descolonização das mentes. **Público**, 1º nov. 2015. Disponível em: <https://acervo.publico.pt/mundo/noticia/houve-independencia-mas-nao-descolonizacao-das-mentes-1712736>. Acesso em: 8 mar. 2022.
- HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante Editora, 2019.
- _____. **O feminismo é para todo mundo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- INSTITUTO DE PESQUISA AMBIENTAL DA AMAZÔNIA (IPAM). **IPAM anuncia vencedores do concurso de fotografia Amazoniar**. 4 nov. 2021. Disponível em: <https://ipam.org.br/ipam-anuncia-vencedores-do-concurso-de-fotografia-amazoniar/>. Acesso em: 8 mar. 2022.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- LARANJEIRA, Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Edições Afrontamentos, 1995.
- MANDELA, Nelson. **O longo caminho para a liberdade**. São Paulo: Planeta, 2012.
- MATA, Inocência. A mediação literária da realidade colonial: representações da realidade nas literaturas africanas em português. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 20, n. 39, p. 81-93, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.5752/P.2358-3428.2016v20n39p81>.
- _____. Literaturas em português: encruzilhadas atlânticas. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 25, p. 59-82, 2014. Doi: <https://doi.org/10.11606/va.v0i25.69870>.
- MORRISON, Toni. A origem dos outros. In: MORRISON, Toni. **O fetiche da cor**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ORTIZ, Brenda. Homem preso por feminicídio no DF violentava e atirava na companheira e na enteada. **G1**, 5 jul. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/07/05/homem-presos-por-feminicidio-no-df-violentava-e-atirava-na-companheira-e-na-enteada.ghtml>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MACHADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2020.
- RAMOS, Gislene. **O fotógrafo baiano que documenta a história afro-brasileira há 40 anos**. 29 nov. 2018. Disponível em: <https://www.vice.com/pt/article/zmdzz8/o-fotografo-baiano-que-documenta-a-historia-afro-brasileira-ha-40-anos>. Acesso em: 8 mar. 2022.
- RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Margarida C.; RIBEIRO, António S. (org.). **Geometrias da memória:** configurações pós-coloniais. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

ROMANOOF, Ricardo. Alexandra Lucas Coelho lança livro em Porto Alegre. **Matinal Jornalismo**, Porto Alegre, 5. mar. 2020. Disponível em:

<https://www.matinaljornalismo.com.br/rogerlerina/literatura/entrevista-alexandra-lucas-coelho/#:~:text=Quis%20morar%20no%20maior%20territ%C3%B3rio,e%20ali%20encontra%20tantas%20ramifica%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 10 mar. 2022.

“SAI do meu país!”: agressão a refugiado expõe a xenofobia no Brasil. **Carta Capital**, 4 ago. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/Politica/saia-do-meu-pais-agressao-a-refugiado-no-rio-expoe-a-xenofobia-no-brasil/>. Acesso em: 8 mar. 2022.

SANTOS, Boaventura S. O colonialismo insidioso. **Sul21**, 2 abr. 2018. Disponível em: <https://sul21.com.br/opiniao/2018/04/o-colonialismo-insidioso-por-boaventura-de-sousa-santos/>. Acesso em: 8 mar. 2022.

SCHELP, Diogo. Orgulho europeu explica racismo no RS, diz escritor Jeferson Tenório. **UOL**, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/columnas/diogo-schelp/2020/11/20/orgulho-europeu-explica-racismo-no-rs-diz-escritor-jeferson-tenorio.htm>. Acesso em: 10 fev. 2022.

SCHWARCZ, Lilian M. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?** São Paulo: DP&A, 2003.

SOBRINHO, Wanderley P. Brasil registra uma morte por homofobia a cada 16 horas, aponta relatório. **UOL**, 20 fev. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/02/20/brasil-matou-8-mil-lgbt-desde-1963-governo-dificulta-divulgacao-de-dados.htm>. Acesso em: 10 fev. 2022.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAM, Robert. **Multiculturalismo tropical:** uma história comparativa da raça na cultura e no cinema brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TENÓRIO, Jeferson. **Entrevista com Jeferson Tenório, professor e escritor.** [Entrevista cedida a] Roger Lerina. 30 jan. 2020a. Disponível em: <https://www.matinaljornalismo.com.br/parentese/entrevista-com-jeferson-tenorio-professor-e-escritor/>. Acesso em: 10 fev. 2022.

_____. **O avesso da pele.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

VALÉRY, Paul. **Charmes.** Paris: Gallimard, 1952.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo, uma introdução.** Perspectiva: São Paulo, 2007.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br