UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
***CAMPUS* ERECHIM**
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE MESTRADO

GUILHERME JOSÉ SCHONS

MEMÓRIAS DO COLONIALISMO:
TRAUMAS IBERO-AMEFRICANOS NA LITERATURA TESTEMUNHAL DE CONCEIÇÃO EVARISTO, ISABELA FIGUEIREDO E GRADA KILOMBA

ERECHIM
2026

GUILHERME JOSÉ SCHONS

MEMÓRIAS DO COLONIALISMO:

TRAUMAS IBERO-AMEFRICANOS NA LITERATURA TESTEMUNHAL DE CONCEIÇÃO EVARISTO, ISABELA FIGUEIREDO E GRADA KILOMBA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Vojniak

ERECHIM

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Schons, Guilherme José
Memórias do colonialismo: traumas ibero-amefricanos na literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba / Guilherme José Schons. -- 2026.
209 f.:il.

Orientador: Doutor Fernando Vojniak

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Erechim,RS, 2026.

1. colonialidade. 2. Ibero-Améfrica. 3. literatura. 4. testemunho. 5. trauma. I. Vojniak, Fernando, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GUILHERME JOSÉ SCHONS

MEMÓRIAS DO COLONIALISMO:
TRAUMAS IBERO-AMEFRICANOS NA LITERATURA TESTEMUNHAL DE CONCEIÇÃO EVARISTO, ISABELA FIGUEIREDO E GRADA KILOMBA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 24/08/2026.

BANCA EXAMINADORA

gov.br Documento assinado digitalmente
FERNANDO VOJNIAK
Data: 25/09/2026 14:53:08-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Fernando Vojniak – UFFS
Orientador

gov.br Documento assinado digitalmente
FABIO FRANCISCO FELTRIN DE SOUZA
Data: 29/09/2026 01:36:43-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Fábio Francisco Feltrin de Souza – UFPR
Avaliador

gov.br Documento assinado digitalmente
MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNCAC
Data: 03/10/2026 11:29:47-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Marcello Felisberto Morais de Assunção – UFRGS
Avaliador

gov.br Documento assinado digitalmente
THAIS JANAINA WENCZENOVICZ
Data: 09/10/2026 19:29:42-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Thaís Janaina Wenczenovicz – UFFS/UERGS/Unoesc/USAL
Avaliadora

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS - ERECHIM

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO Nº 9/2026 - PPGICH - ER (10.44.05.33)

Nº do Protocolo: 23205.024668/2026-99

Erechim-RS, 18 de agosto de 2026.

Aos vinte e quatro dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e seis, às quinze horas, de modo híbrido, na Sala 410 - Bloco B da Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim, e por videoconferência, reuniu-se, para defesa da dissertação apresentada por **GUILHERME JOSÉ SCHONS**, intitulada: **"MEMÓRIAS DO COLONIALISMO: TRAUMAS IBERO-AMEFRICANOS NA LITERATURA TESTEMUNHAL DE CONCEIÇÃO EVARISTO, ISABELA FIGUEIREDO E GRADA KILOMBA"**, a Banca Examinadora, composta pelos professores: Prof. Dr. Fernando Vojniak (Orientador/presidente - UFFS); Prof. Dr. Fábio Francisco Feltrin de Souza (Membro titular externo - UFPR); Prof. Dr. Marcello Felisberto Morais de Assunção (Membro titular externo - UFRGS), que participou por videoconferência e anexou parecer; Profª Dra Thaís Janaina Wenczenovicz (Membro titular interno - UFFS/UERGS/Unoesc/USAL). O professor presidente deu por aberta a sessão e logo a seguir passou a palavra ao mestrando, para que em até trinta minutos expusesse o trabalho.

Terminada a exposição, passou-se à arguição da Banca Examinadora.

A seguir, a sessão foi suspensa e os examinadores decidiram por (X) aprovar ( ) reprovar o trabalho.

Observações:

A Banca orientou que no prazo de 45 dias seja entregue a versão final do trabalho de dissertação à Secretaria de Pós-Graduação e ressalta que o trabalho tem excelência na qualidade e deve ser publicado na sua integralidade e incentivado a circular por outros meios de divulgação, além do repositório. Nestes termos, esta ata segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora e pelo mestrando.

(Assinado digitalmente em 29/08/2026 14:59)
FERNANDO VOJNIAK
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ACAD - CH (10.41.13)
Matrícula: ###327#3

(Assinado digitalmente em 27/08/2026 19:28)
GUILHERME JOSÉ SCHONS
USUÁRIO EXTERNO
CPF: ###.###.010-##

(Assinado digitalmente em 26/08/2026 01:03)
FABIO FRANCISCO FELTRIN DE SOUZA
USUÁRIO EXTERNO
CPF: ###.###.510-##

(Assinado digitalmente em 24/08/2026 21:05)
MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNCAO
USUÁRIO EXTERNO
CPF: ###.###.801-##

(Assinado digitalmente em 24/08/2026 19:31)
THAÍS JANAINA WENCZENOVICZ
USUÁRIO EXTERNO
CPF: ###.###.660-##

Visualize o documento original em https://sipac.uffs.edu.br/public/documentos/index.jsp informando seu número: **9**, ano: **2026**, tipo: **ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**, data de emissão: **18/08/2026** e o código de verificação: **17d38b3358**

Para meus pais, Fernanda e Gilmar,
e minha irmã, Gabriela.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é a concretização de intensos, produtivos e felizes anos de formação acadêmica, em que tive a oportunidade de dar seguimento ao caminho iniciado no Curso de História da UFFS – *Campus* Erechim. Como aconteceu durante a Graduação, também no Mestrado pude viver (e continuar construindo) a universidade, agora por meio de outras experiências de ensino, pesquisa, extensão e constituição intelectual. Ao longo dessa jornada, as inquietações que me acompanhavam desde o TCC ganharam novos contornos, encontraram outras interlocuções e se transformaram nesta pesquisa. Em todo caso, ressalto que este trabalho é resultado de confluências, diálogos, aprendizados e relações que me permitiram chegar até aqui. Sinto-me, portanto, extremamente honrado por compartilhar essa trajetória com tantas pessoas e, sendo assim, considero indispensável registrar publicamente meus agradecimentos.

Agradeço à minha família pelo apoio decisivo e incondicional. Da serenidade à amizade do meu pai, Gilmar José Schons, aprendi a estudar com tranquilidade e a confiar que, com dedicação, as coisas podem dar certo. Do cuidado à parceria da minha mãe, Fernanda Schons, em meio às incontáveis páginas lidas, levo comigo a lição de que tudo aquilo que merece ser feito precisa ser realizado com compromisso e esmero. E, em meio a essas vivências, segue me encantando a linda e nossa Gabriela Maria Schons, minha irmã, que chegou ao mundo durante a caminhada acadêmica e continua a nos alegrar, fascinar e orgulhar. Que bom poder compartilhar com vocês as conquistas e as alegrias da vida. Amo vocês!

Ao meu orientador, professor Fernando Vojniak, pela confiança, pela interlocução e pelo acompanhamento ao longo da elaboração desta pesquisa.

Aos professores Fábio Francisco Feltrin de Souza, Marcello Felisberto Morais de Assunção e Thaís Janaina Wenczenovicz, pela disponibilidade em integrar a banca examinadora, pela leitura atenta e pelas contribuições oferecidas ao estudo.

À universidade pública, gratuita e de qualidade, que tornou possível a minha trajetória acadêmica e continua sendo um lugar de construção coletiva de outros futuros.

Aos servidores docentes, técnico-administrativos em educação e trabalhadores terceirizados da Universidade Federal da Fronteira Sul, especialmente àqueles que fazem do *Campus* Erechim um espaço de convivência e produção de conhecimento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fomento à pesquisa por meio da bolsa de Mestrado, Código de Financiamento 001, condição importante para a dedicação ao trabalho acadêmico. Que o investimento público na ciência, na

educação e na formação de pesquisadores continue sendo compreendido como compromisso indispensável com a sociedade.

Às pessoas com quem compartilhei os espaços de pesquisa e debate ao longo do Mestrado, pelas conversas, trocas e inquietações que ajudaram a movimentar esta investigação.

Aos movimentos sociais que, ontem e hoje, lutam e continuarão lutando pela educação pública, gratuita e de qualidade, pela democratização do conhecimento e pelo enfrentamento das desigualdades. Esta dissertação também se insere em uma história mais ampla de disputas pelo direito à memória, à palavra e à possibilidade de contar outras histórias. Que a universidade pública permaneça aberta às vozes e às experiências que, durante tanto tempo, foram silenciadas.

Às autoras das fontes documentais desta pesquisa, Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, cujas obras constituem o ponto de partida e o horizonte desta investigação. Agradeço, especialmente, pela possibilidade de aprender com escritas que enfrentam os silêncios da história, expõem as feridas do colonialismo e reivindicam a elaboração pública de experiências de violência. Ao lado delas, reconheço os referenciais teórico-metodológicos que acompanharam este percurso, pelas ferramentas conceituais que me ajudaram a formular perguntas e compreender a escrita acadêmica como uma prática que também envolve responsabilidades éticas e políticas.

Que venham os próximos caminhos.

Inverno de 2026.

As armas e os Barões assinalados
Que da Ocidental praia Lusitana
Por mares nunca de antes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram
Novo Reino, que tanto sublimaram;

E também as memórias gloriosas
Daqueles Reis que foram dilatando
A Fé, o Império, e as terras viciosas
De África e de Ásia andaram devastando,
E aqueles que por obras valerosas
Se vão da lei da Morte libertando,
Cantando espalharei por toda parte,
Se a tanto me ajudar o engenho e arte.

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandro e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram.
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta
(Camões, [1572]/2000, p. 1).

Gosto de sentir a minha língua roçar a língua de Luís de Camões
Gosto de ser e de estar
E quero me dedicar a criar confusões de prosódias
E uma profusão de paródias
Que encurtem dores
E furtem cores como camaleões

Gosto do Pessoa na pessoa
Da rosa no Rosa
E sei que a poesia está para a prosa
Assim como o amor está para a amizade

E quem há de negar que esta lhe é superior?
E quem há de negar que esta lhe é superior?
E deixe os Portugais morrerem à míngua
Minha pátria é minha língua
Fala Mangueira! Fala!

Flor do Lácio
Sambódromo
Lusamérica
Latim em pó
O que quer
O que pode esta língua? [...]

A língua é minha pátria
E eu não tenho pátria, tenho mátria
E quero frátria
(Veloso, 1984).

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin, [1940]/1985, p. 226).

Já de jovem, adquirira a certeza de que muita coisa estava para ser feita, e não podia esperar, cruzar os braços, esperar resposta dos outros e do além. Era preciso ir lá, no fundo do poço, era preciso pôr o dedo na ferida e fazer sangrar. Era preciso que a ferida sangrasse o sangue mau, apodrecido, primeiro. Depois, aos poucos, gota por gota, o sangue estancaria e o corpo novamente poderia pôr-se de pé e procurar seus caminhos (Evaristo, [2006]/2018, p. 43).

Temos realmente de ultrapassar o passado, mas só podemos fazê-lo depois de o enfrentar. É preciso admitir "eu fiz isto", "eu sou isto" e depois, sim, avançar. Neste momento não me parece que os retornados e restantes portugueses tenham realizado esse trabalho de análise. Estamos sempre a varrer o colonialismo para debaixo do tapete (Figueiredo, [2009]/2010, p. 132-133).

Parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo (Kilomba, [2008]/2019, p. 66).

RESUMO

Esta dissertação analisa a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba como linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português. A pesquisa compreende que o passado colonial persiste como ferida aberta que se reatualiza em diferentes regimes de barbárie: a ditadura civil-militar brasileira, o Estado Novo português em Moçambique e o racismo cotidiano na Europa contemporânea. O referencial teórico-metodológico articula os estudos clássicos do testemunho e do trauma com as críticas pós-coloniais e decoloniais. Com isso, a investigação problematiza o eurocentrismo dos estudos canônicos do trauma e propõe uma descolonização desse campo a partir da escuta de experiências silenciadas pelo colonialismo ibérico. Para nomear esse circuito histórico e traumático que conecta Península Ibérica, América e África, o trabalho introduz o conceito de Ibero-Améfrica, que incorpora as especificidades do racismo ibérico, desde os estatutos de pureza de sangue até o luso-tropicalismo e a denegação do racismo como estruturas contínuas no presente dessas sociedades. A análise do livro *Becos da memória* revela como Evaristo, por meio da escrevivência, conecta o desfavelamento da favela do Pindura Saia à escravidão e à violência da ditadura, expondo a continuidade da lógica colonial que reduz a população negra a espaços de exclusão, denunciando que a "senzala-favela" permanece como reminiscência do passado escravocrata e que políticas higienistas reatualizam a discriminação que tem estruturado a sociedade brasileira desde a colonização. Na obra *Caderno de memórias coloniais*, Figueiredo, a partir da branquitude, trai o pai colonialista ao denunciar a exploração sexual e trabalhista em Moçambique, rompendo com o silêncio cúmplice do luso-tropicalismo e pontuando as características de um sistema fundado na violência contra as mulheres negras, na humilhação dos homens negros e na espoliação do trabalho africano, destacando que a colonialidade moldou a própria identidade portuguesa e impacta a recusa da sociedade metropolitana em enfrentar o seu passado. Em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, Kilomba pesquisa a discriminação racial na Europa como reencenação da dominação colonial, descolonizando a subjetividade pela afirmação de uma voz diaspórica e fronteiriça que recusa as posições impostas pela branquitude, mostrando como o passado colonial irrompe no presente em gestos, olhares e palavras que fixam o sujeito negro em posições de subalternidade, exotismo e suspeita, reatualizando cotidianamente a lógica da plantação. As três autoras, mediante linguagens localizadas e parciais, com base na escrevivência, na traição e na pesquisa acadêmica, testemunham o trauma, anarquivam as memórias do colonialismo e fabulam criticamente para tratar do passado de modo ético no presente da escrita, ampliando os horizontes historiográficos e literários sobre testemunho e trauma colonial, bem como convergem ao denunciar os efeitos violentos da colonialidade sobre os sujeitos ibero-amefricanos. Ao confrontar a memória oficial e os discursos hegemônicos que sustentam o mito da democracia racial e da colonização harmônica, as três escritoras reivindicam a possibilidade de testemunhar, desestabilizando as bases epistemológicas que perpetuam o silêncio sobre a barbárie colonial e sustentando que a elaboração do trauma demanda a discussão pública dessa dor como condição para a sua remissão ética. Assim, esta literatura testemunhal, ao inscrever na linguagem o que o poder pretendeu silenciar, constitui um ato de desobediência epistêmica que escova a história a contrapelo, contribuindo para a elaboração coletiva dos traumas coloniais e a descolonização da memória e do conhecimento no conjunto da Ibero-Améfrica.

Palavras-chave: colonialidade; Ibero-Améfrica; literatura; testemunho; trauma.

ABSTRACT

This dissertation examines the testimonial literature of Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo, and Grada Kilomba as a language for the public working-through of colonial trauma within the space of the former Portuguese Empire. The research understands the colonial past as an open wound that is constantly reenacted across different regimes of barbarism: the Brazilian civil-military dictatorship, the Portuguese *Estado Novo* in Mozambique, and everyday racism in contemporary Europe. The theoretical-methodological framework articulates classical trauma and testimony studies with postcolonial and decolonial critiques. In doing so, the investigation problematizes the Eurocentrism of canonical trauma studies and proposes a decolonization of this field by listening to experiences silenced by Iberian colonialism. To name this historical and traumatic circuit connecting the Iberian Peninsula, the Americas, and Africa, the work introduces the concept of Ibero-Amefrica, which incorporates the specificities of Iberian racism, from the statutes of blood purity to Luso-tropicalism and the denial of racism as continuous structures in the present of these societies. The analysis of *Becos da memória* reveals how Evaristo, through her practice of *escrevivência* [*writing-living*], connects the forced removal of the Pindura Saia *favela* to slavery and dictatorial violence, exposing the continuity of the colonial logic that relegates Black populations to spaces of exclusion, denouncing that the "*senzala-favela*" [*slave-quarters-favela*] persists as a remnant of the slaveholding past and that hygienist policies reenact the discrimination that has structured Brazilian society since colonization. In *Caderno de memórias coloniais*, Figueiredo, from the position of whiteness, betrays her colonialist father by denouncing sexual and labor exploitation in Mozambique, breaking with the complicit silence of Luso-tropicalism and highlighting the features of a system founded on violence against Black women, humiliation of Black men, and spoliation of African labor, emphasizing that coloniality has shaped Portuguese identity itself and impacts the metropole's refusal to confront its past. In *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, Kilomba investigates racial discrimination in Europe as a reenactment of colonial domination, decolonizing subjectivity through the affirmation of a diasporic and borderland voice that refuses the positions imposed by whiteness, showing how the colonial past erupts in the present through gestures, gazes, and words that fix the Black subject in positions of subalternity, exoticism, and suspicion, daily reenacting the logic of the plantation. The three authors, through situated and partial languages, grounded in *escrevivência*, betrayal, and academic research, bear witness to trauma, unarchive colonial memories, and critically fabulate to engage with the past ethically in the present of writing, expanding the historiographical and literary horizons on testimony and colonial trauma, as well as converge in denouncing the violent effects of coloniality upon Ibero-Amefrican subjects. By confronting official memory and hegemonic discourses that sustain the myth of racial democracy and harmonious colonization, the three writers reclaim the possibility of testifying, destabilizing the epistemological foundations that perpetuate silence about colonial barbarism and asserting that the working-through of trauma demands public discussion of this pain as a condition for its ethical repair. Thus, this testimonial literature, by inscribing in language what power sought to silence, constitutes an act of epistemic disobedience that brushes history against the grain, contributing to the collective working-through of colonial traumas and the decolonization of memory and knowledge throughout Ibero-Amefrica.

Keywords: coloniality; Ibero-Amefrica; literature; testimony; trauma.

RESUMEN

Esta disertación analiza la literatura testimonial de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo y Grada Kilomba como un lenguaje para la elaboración pública del trauma colonial en el espacio de lo que fue el Imperio portugués. La investigación comprende el pasado colonial como una herida abierta que se reactualiza en diferentes regímenes de barbarie: la dictadura cívico-militar brasileña, el *Estado Novo* portugués en Mozambique y el racismo cotidiano en la Europa contemporánea. El marco teórico-metodológico articula los estudios clásicos del testimonio y el trauma con las críticas poscoloniales y decoloniales. Con ello, la investigación problematiza el eurocentrismo de los estudios canónicos del trauma y propone una descolonización de este campo a partir de la escucha de experiencias silenciadas por el colonialismo ibérico. Para nombrar este circuito histórico y traumático que conecta la Península Ibérica, América y África, el trabajo introduce el concepto de Iberoaméfrica, que incorpora las especificidades del racismo ibérico, desde los estatutos de pureza de sangre hasta el lusotropicalismo y la denegación del racismo como estructuras continuas en el presente de estas sociedades. El análisis del libro *Becos da memória* revela cómo Evaristo, a través de la *escrevivência* [*escritura-vivencia*], conecta el desfavelamiento de la favela de Pindura Saia con la esclavitud y la violencia de la dictadura, exponiendo la continuidad de la lógica colonial que reduce a la población negra a espacios de exclusión, denunciando que la "*senzala-favela*" [*barrio de esclavos-favela*] permanece como reminiscencia del pasado esclavista y que las políticas higienistas reactualizan la discriminación que ha estructurado la sociedad brasileña desde la colonización. En la obra *Caderno de memórias coloniais*, Figueiredo, desde la blanquitud, traiciona al padre colonialista al denunciar la explotación sexual y laboral en Mozambique, rompiendo con el silencio cómplice del lusotropicalismo y señalando las características de un sistema fundado en la violencia contra las mujeres negras, la humillación de los hombres negros y en el despojo del trabajo africano, destacando que la colonialidad ha moldeado la propia identidad portuguesa e impacta en el rechazo de la sociedad metropolitana a enfrentar su pasado. En *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, Kilomba investiga la discriminación racial en Europa como una reescenificación de la dominación colonial, descolonizando la subjetividad mediante la afirmación de una voz diaspórica y fronteriza que rechaza las posiciones impuestas por la blanquitud, mostrando cómo el pasado colonial irrumpe en el presente en gestos, miradas y palabras que fijan al sujeto negro en posiciones de subalternidad, exotismo y sospecha, reactualizando cotidianamente la lógica de la plantación. Las tres autoras, mediante lenguajes localizados y parciales, basados en la *escrevivência*, la traición y la investigación académica, testimonian el trauma, anarquivan las memorias del colonialismo y fabulan críticamente para abordar el pasado de manera ética en el presente de la escritura, ampliando los horizontes historiográficos y literarios sobre el testimonio y el trauma colonial, así como convergen en denunciar efectos violentos de la colonialidad sobre los sujetos iberoamefricanos. Al confrontar la memoria oficial y los discursos hegemónicos que amparan el mito de la democracia racial y la colonización armónica, las tres escritoras reivindican la posibilidad de testimoniar, desestabilizando las bases epistemológicas que perpetúan el silencio sobre la barbarie colonial y sosteniendo que la elaboración del trauma demanda la discusión pública de ese dolor como condición para su remisión ética. Así, esta literatura testimonial, al inscribir en el lenguaje lo que el poder pretendió silenciar, constituye un acto de desobediencia epistémica que cepilla la historia a contrapelo, contribuyendo a la elaboración colectiva de los traumas coloniales y a la descolonización de la memoria y el conocimiento en el conjunto de la Iberoaméfrica.

Palabras clave: colonialidad; Iberoaméfrica; literatura; testimonio; trauma.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Oswaldo Pieruccetti ao lado do articulador do golpe Olímpio Mourão Filho, em 31 de março de 1964 88
Figura 2 – Personagens de *Becos da memória*, em capa do livro 89
Figura 3 – Favela do Pindura Saia, 1965 96
Figura 4 – A criança Isabela Figueiredo, em Moçambique 111
Figura 5 – Isabela sendo fotografada pelo pai 129
Figura 6 – *Angelus Novus*, obra de Paul Klee 189
Figura 7 – Monumento à voz de Anastácia, obra de Yhuri Cruz 190
Figura 8 – Capa do *Becos da memória*, de Conceição Evaristo 204
Figura 9 – Conceição Evaristo em fotografia 205
Figura 10 – Capa do *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo 206
Figura 11 – Isabela Figueiredo em fotografia 207
Figura 12 – Capa do *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba 208
Figura 13 – Grada Kilomba em fotografia 209

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Becos...	*Becos da memória*
Caderno...	*Caderno de memórias coloniais*
CHISBEL	Coordenação de Habitação de Interesse Social
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
Memórias...	*Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*
PPGICH	Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas
PS	Partido Socialista
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul

SUMÁRIO

1 PARA ELABORAR O TRAUMA COLONIAL: INTRODUÇÃO 17

1.1 TESTEMUNHAR O TRAUMA 29

1.2 DESCOLONIZAR O TESTEMUNHO 40

1.3 IBERO-AMEFRICANIZAR O TRAUMA E O TESTEMUNHO 62

2 *BECOS DA MEMÓRIA*: OS TESTEMUNHOS DE CONCEIÇÃO EVARISTO 77

2.1 O TRAUMA DO DESFAVELAMENTO 80

2.1.1 A ferida precisa sangrar: as histórias de Negro Alírio 83

2.1.2 O coração precisa esperançar: as histórias de Vó Rita 85

2.2 A DITADURA EM *BECOS...* 86

2.3 O PASSADO MAIS AMPLO DA ESCRAVIDÃO 92

2.4 REFLEXÕES ENTRE O BARRACO E O BARRANCO 95

3 *CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS*: OS TESTEMUNHOS DE ISABELA FIGUEIREDO 108

3.1 O TRAUMA DA BRANQUITUDE 112

3.2 PATRIARCADO COLONIAL 118

3.3 O PASSADO PERSISTENTE DA EXPLORAÇÃO DO TRABALHO AFRICANO 124

3.4 REFLEXÕES DESDE A GUERRA COLONIAL 130

4 *MEMÓRIAS DA PLANTAÇÃO*: OS TESTEMUNHOS DE GRADA KILOMBA 139

4.1 O TRAUMA DO RACISMO COTIDIANO 144

4.2 AS POLÍTICAS DO RACISMO 152

4.3 A FERIDA DO COLONIALISMO 161

4.4 REFLEXÕES DESDE A BOCA QUE ENUNCIA A DESCOLONIZAÇÃO 168

5 A LÍNGUA É A MINHA FRÁTRIA: O QUE PODEM OS TESTEMUNHOS NA IBERO-AMÉFRICA? CONSIDERAÇÕES FINAIS 170

REFERÊNCIAS 196

ANEXO A – Capa de *Becos da memória* 204

ANEXO B – Fotografia de Conceição Evaristo 205

ANEXO C – Capa de *Caderno de memórias coloniais* 206

ANEXO D – Fotografia de Isabela Figueiredo 207

ANEXO E – Capa de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* 208
ANEXO F – Fotografia de Grada Kilomba 209

1 PARA ELABORAR O TRAUMA COLONIAL: INTRODUÇÃO

O anjo da história, referido por Walter Benjamin (1985) na sua nona tese sobre o conceito de história, tem o seu rosto dirigido para o passado. Ao ver uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína, ele gostaria de acordar os mortos e juntar os fragmentos. Apesar de uma tempestade prender-se em suas asas e o impelir adiante, ele vira as costas ao futuro – direcionando fixamente o seu olhar escancarado a uma história em que o estado de exceção é percebido como regra geral e na qual se entende que todo monumento da cultura é também da barbárie. Essa concepção suscita a crítica à ideia de progresso que marca o pensamento moderno e colonial e, com isso, reconhece o presente como um tempo poroso e articulado em que se infiltram estilhaços de um passado que nos dirige apelo que não pode ser rejeitado impunemente: escovar a história a contrapelo e fazer saltar pelos ares o seu *continuum*.

Entre esses estilhaços, fragmentos e ruínas, está um conjunto de tentativas de se lidar, por meio da escrita, com passados dolorosos – para tratá-los, redimi-los. A partir de momentos posteriores aos eventos de violência, busca-se produzir memórias e interpelar as experiências traumáticas: eis o que podemos chamar de literatura de testemunho (Seligmann-Silva, 1998). Diante dessa compreensão, a pesquisa que apresento, no âmbito do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – *Campus* Erechim, tem como tema: *a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba como linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português*. Esta investigação abrange desdobramento do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) na Graduação em História (Schons, 2024).

Conceição Evaristo (2018) sustenta que a sua escrevivência não pode ser lida como histórias para "ninar os da casa-grande": seu trabalho pretende incomodá-los em seus sonos injustos. Isabela Figueiredo (2010) define seus relatos por meio do sentimento de traição ao pai colonialista, racista e patriarcal. Grada Kilomba (2019) alude à existência de uma máscara voltada à produção de silenciamento: o colonialismo. Isto é, ainda que singulares em seus contextos e nas suas formas de se expressar, os testemunhos (Seligmann-Silva, 2003) produzidos pelas três autoras são marcados pela ânsia de elaboração a contrapelo (Benjamin, 1985) das memórias de cenários violentos, os quais estiveram calcados na expressão da "vontade genocidiária" (Nichanian, 2009) e da colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012). Assim, as fronteiras entre estética e ética tornam-se fluidas (Seligmann-Silva, 2018) – uma vez que elas apresentam o passado, seus escombros e cicatrizes e entendem o trauma (Caruth, 1995) como vivo no tempo presente: a ferida colonial está aberta.

Ao compreender a escritora brasileira Conceição Evaristo como autora de uma das fontes documentais e também teórica que informa os meus pressupostos teórico-metodológicos, parto da apreensão de um enlace de escrita e vivência/existência que rompe com a dicotomia entre sujeito e objeto; historiador e arquivo. Por intermédio dessa imbricação de documento e teoria, assumo, com Evaristo (2020), que a escrevivência pode ser assimilada como um fenômeno diaspórico que conecta as vítimas da colonialidade no sentido da interpelação a uma imagem do passado que reedita as dores da catástrofe – invadindo o debate público para, então, nele intervir. Nesse caso, ela se realiza

> [...] como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também (Evaristo, 2020, p. 30).

Essa linha de raciocínio a respeito do emprego de autora, simultaneamente, como fonte e referência também se aplica aos escritos de Isabela Figueiredo, jornalista e professora portuguesa nascida em África. A sua obra, para além de um testemunho da sociedade autoritária do salazarismo/marcelismo em Moçambique, permite conhecer um experimento de remissão familiar desse passado. Figueiredo, ao almejar um ajuste de contas com o pai racista, se aproxima da elaboração coletiva das condições de barbárie que forjaram a sua existência como mulher branca portuguesa nascida em Lourenço Marques (hoje Maputo) e me faz pensar sobre a branquitude que tenta elaborar o trauma colonial. Há, dessa forma, a ascensão de uma culpa metropolitana que a instiga a denunciar, em seu nome e pelo pai já morto, o que viveu. Isto é,

> Do ponto de vista pessoal não havia motivos para evitar estas revelações. A minha luta interior, pessoal, tinha acabado. Depois, e isto já é a minha costela cristã, que herdei do meu pai, a fazer das suas: ele não se confessou antes de morrer, e eu quero realizar essa confissão em seu nome, e ao fazê-lo, como sua principal acusadora, que fui, gostaria que também me fosse facultado o poder de o absolver. Quero acreditar que o tenho. Este livro serve para lhe dizer isso: ok, vai em paz, estás absolvido! Agora, cá me arranjo eu com o resto! (Figueiredo, 2010, p. 133).

Com semelhante postura crítica do colonialismo, Grada Kilomba (2019), descendente de angolanos e são-tomenses nascida em Portugal e que vive na Alemanha, recupera uma imagem penetrante, o retrato da "Escravizada Anastácia"[1]. Tal qual escreve Saidiya Hartman

[1] Pouco conhecemos sobre "Anastácia", até porque esse nome fora dado a ela durante a escravização. Não há uma história oficial sobre sua origem e o motivo do castigo a que foi submetida – o que nos leva a pensar na violência colonial do arquivo (Hartman, 2020). Sabe-se que ela morreu de tétano em decorrência do colar de ferro preso ao seu pescoço (Kilomba, 2019). Ela se tornou símbolo da brutalidade da escravidão em um contexto de permanência

(2020) sobre a Vênus de suas pesquisas em escravidão atlântica, pouco sabemos a respeito dessa mulher torturada, no Brasil, com um pedaço de metal colocado no interior da sua boca e instalado entre a língua e o maxilar com fixação por detrás da cabeça: a única informação gravada nos arquivos – seu nome – fora definida pelos senhores escravocratas. Trata-se da simbolização de uma política sádica de dominação calcada em regime de censura das que foram produzidas[2] como "Outras/os" (Kilomba, 2019).

Ao entendermos a ferida dessa máscara como trauma (Caruth, 1995), chegamos a verdades que têm sido negadas – "segredos", nas palavras de Grada –, como a colonialidade: mas também, como almejo pesquisar nesta minha dissertação a partir da análise de obras das três autoras citadas, a violência da ditadura civil-militar brasileira, o fascismo do Estado Novo português e a constante recriação do cenário da escravização. Afinal,

> Escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor "validada/o" e "legitimada/o" e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada. [...] Em outras palavras, ainda há a necessidade de *tornar-mo-nos* sujeitos (Kilomba, 2019, p. 28-29, grifo da autora).

Entre a imagem, aludida por Conceição Evaristo (2020), das mulheres negras escravizadas ninando os filhos dos senhores, os entraves à formulação da culpa de uma mulher branca (Figueiredo, 2010) e a pintura de Anastácia, feita por Jacques Arago, emerge uma questão: quem pode falar? (Kilomba, 2019); pode a subalterna falar? (Spivak, 2010). Abarcamos, nesse caso, a dificuldade de se expressar dentro do regime repressivo do colonialismo, do racismo e do patriarcado – novamente a catástrofe aparece como eliminação sem vestígio ou resíduo (Nichanian, 2009). E é com esse ponto que percebo a justificativa primordial desta investigação, uma vez que parto da pretensão de escuta a três vozes, produtoras de testemunhos (Seligmann-Silva, 2003), que elaboram memórias (ou pós-memórias) na passagem de objeto a sujeito (hooks, 1989). À vista disso, cabe a menção ao fato de que as escritas de Conceição, Isabela e Grada produzem memórias relativas a regimes específicos ao mesmo tempo em que as articulam a um passado mais amplo, que se manifesta no presente.

Em seu *Becos da memória* (2018), lançado em 2006, mas idealizado e escrito há muito tempo antes, a autora brasileira se aproveita da escrevivência para fazer literatura a partir dos

---

do racismo na sociedade brasileira, sendo "[...] uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiaspórico, representando a resistência histórica desses povos" (Kilomba, 2019, p. 36).

[2] Embaso a ideia de construção social da/o Outra/o em Fanon (2008), considerando, nas circunstâncias do racismo, a negritude enquanto definição das fantasias negadas pela branquitude e projetadas nos sujeitos negros – as quais se caracterizam como retratos autoritários.

testemunhos da expulsão de sua família da favela do Pindura Saia, em Belo Horizonte/Minas Gerais, no ano de 1972. Nesse caso, entendo o "desfavelamento" como elemento que destaca a 1) repressão da ditadura civil-militar no Brasil, assim como o cumprimento forçoso de um discurso de progresso – o qual Benjamin (1985) já nos ensinou ser uma tempestade –, e a 2) atualização da ferida colonial em um cenário de racismo e gentrificação social. Isso vai ao encontro de uma incompreensão que pretendo desfazer: a incapacidade de enxergar a violência ditatorial na existência das mulheres negras e pobres para quem já antes do golpe a democracia não era satisfatória. Com isso em mente, não me circunscrevo a uma experiência de violência praticada pela política da ditadura nos limites do Estado nacional brasileiro nas décadas de 60 a 80. Ao recorrer à sua implicação na história por meio da personagem Maria-Nova, Evaristo elabora publicamente as suas memórias sobre esse tema em vínculo à negação da continuidade das cantigas de ninar proferidas pelas mulheres negras. À vista disso, ela nos leva à discussão, mais vasta e complexa, sobre os diferentes efeitos da colonialidade no que foi o Império português – o que revela o racismo e o patriarcado em eventos como o desfavelamento.

Exercício semelhante é feito por Isabela Figueiredo. No seu *Caderno de memórias coloniais* (2010), de 2009, ela escreve, em primeira pessoa do singular, a respeito da vida como portuguesa branca nascida na capital de Moçambique, Lourenço Marques (hoje Maputo), dentro do esquema da exploração colonial. Na obra, uma espécie de diário, nos deparamos com o objetivo de problematizar o passado familiar (o racismo do seu pai, especialmente) para quebrar a negação que idealiza o silenciamento. Se, quando do avanço das lutas por libertação em meio à vitória da Revolução dos Cravos na metrópole, a autora é encaminhada a Lisboa (para se proteger) e recebe a missão do pai de denunciar as dificuldades que ele supostamente sofria, temos de analisar uma feliz inconfidência: Isabela trai o colonialismo expondo o ambiente violento em que cresceu, com ênfase à representação da ditadura salazarista/marcelista[3] como continuidade do domínio já imposto às colônias há muito tempo e que não se dissolve das racionalidades e das subjetividades em 1974[4]. O livro demandou, sendo assim, a disposição em enfrentar o constrangimento em expor aspectos da sua branquitude e, para além disso, lidar com os obstáculos em se conceber a violência do Império português e a sua espraiada produção enquanto tal, inclusive por pessoas como o pai de Isabela, um eletricista.

Na mesma linha, Kilomba, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), publicado pela primeira vez em 2008, reverbera a reencenação da ferida colonial, em

[3] Me refiro aqui aos governos dos ditadores António de Oliveira Salazar (1932-1968) e Marcello José das Neves Alves Caetano (1968-1974).
[4] Ou seja, com a abertura democrática em Portugal via Revolução dos Cravos.

sua vida na Europa, para denunciar uma história coletiva de opressão racial, insultos, humilhação e dor. Na obra, originalmente escrita em inglês na condição de tese de Doutorado da autora em Filosofia na Universidade Livre de Berlim, somos apresentados a um movimento de crítica à atualização do colonialismo tanto em Portugal, de cuja saída Grada recorda com alívio, quanto na Alemanha – onde a pesquisadora, ao mesmo tempo em que investiga os mecanismos de funcionamento do racismo, é vítima de suas manifestações. Com isso, o livro envolve discussão teórica ancorada em autores como Frantz Fanon e bell hooks, que também serão muito importantes nesta dissertação, e a inquirição de um conjunto de testemunhos atrelados à vida da própria Kilomba e, além disso, de *Alicia* e *Kathleen*, nomes fictícios para mulheres negras que foram entrevistadas pela escritora. Logo, podemos apreender a atitude de tornar essas memórias públicas como um elemento de confronto à imagem de silêncio desejada pelo poder colonial: Grada denuncia a negação e/ou a glorificação da história portuguesa e mostra que, mesmo quando se desloca do espaço do que foi o Império português, carrega consigo traumas coloniais que, com base na pesquisa e na escrita, são elaborados publicamente.

Diante dessas apresentações a respeito das idealizadoras dos livros pesquisados e dos comentários relativos a pontos gerais das suas obras que elejo como fontes documentais, percebo que se destacam as particularidades dos seus trabalhos e dos universos a partir dos quais elas escrevem. A brasileira Conceição aproveita uma personagem de *Becos...* para abordar a sua história de vida como mulher negra no Brasil. A portuguesa, nascida em Moçambique, Isabela descreve no *Caderno...*, a partir da sua identidade de mulher branca, uma história que se passa na colônia e na metrópole. No *Memórias...*, a portuguesa Grada, com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, pesquisa academicamente uma realidade alemã e, nesse processo, envolve a sua vida na Europa como uma migrante negra, nascida em Portugal. Ou seja, Evaristo, Figueiredo e Kilomba escrevem mediante abordagens e condições absolutamente diferentes – de forma que ressalto, nesta dissertação, que tenho ciência disso.

Nesse ponto, eu recorro à filósofa Donna Haraway (2009): cada ponto de vista é um ponto e a soma dos pontos de vista não é o todo. Assim, identifico a diferença entre as linguagens das três fontes documentais como uma dimensão que ratifica a localização e a parcialidade dos saberes tornados públicos pelas idealizadoras das obras nos seus exercícios de escrita. Em todo caso, dois itens podem unir os trabalhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba e, portanto, são essenciais para que esta pesquisa possa acontecer com o tema indicado. Primeiramente, as vidas de todas elas são impactadas pela violência de um passado persistente que abrange o espaço do que foi o Império português. Em segundo lugar, elas elaboram esse trauma colonial publicamente – seja com a escrevivência, com um diário ou na pesquisa

acadêmica –, o que entendo que constitui uma literatura testemunhal (Seligmann-Silva, 1998). Logo, a proposta almeja apreender os "saberes localizados" (Haraway, 2009) das autoras como indícios que apontam o testemunho – produzido de diversos modos – como constitutivo de uma linguagem para se lidar com o que Benjamin (1985) via como estilhaços na história.

Diante disso, emerge a possibilidade do problema de pesquisa: *de quais modos a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português?* Para tanto, trabalho com o objetivo geral de: *analisar a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba como linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português*.

Além disso, destaco os seguintes objetivos específicos: examinar os conceitos de testemunho, trauma, escrevivência, escrita de si, memória, história, literatura e teor testemunhal em relação com a linguagem e o campo das Ciências Humanas; identificar a narração de aspectos da violência relativa à ditadura civil-militar brasileira em *Becos da memória*, de Conceição Evaristo; perceber as formas de testemunho do colonialismo português em Moçambique no *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo; reconhecer os mecanismos de resistência à atualização da ferida colonial em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba; e compreender a produção cultural das memórias de Evaristo, Figueiredo e Kilomba com base nas teorias pós-coloniais e decoloniais.

Dessa forma, o problema e os objetivos da pesquisa articulam História e Literatura a partir de uma perspectiva conectada e crítica à violência colonial portuguesa – ampliando a concepção de literatura testemunhal para uma forma de elaboração pública e coletiva do trauma histórico. Sob esse olhar, os objetivos específicos delineiam o percurso metodológico, que parte de reflexão conceitual e contempla análise de obras literárias situadas em âmbitos distintos. Ao reunir Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, o estudo possibilita um diálogo ibero-amefricano em que essas memórias coloniais se entrecruzam. Assim, a pesquisa pretende contribuir para o campo das humanidades ao discutir como a literatura testemunhal pode atuar como linguagem de resistência e elaboração das feridas engendradas pelo colonialismo.

Nesse sentido, tal tópico de inquirição está vinculado a temas recentes nas Ciências Humanas e nos estudos da produção de discursos e linguagens, que buscam problematizar as catástrofes (Seligmann-Silva, 2018) e as violências da história em chave pós-colonial: no caso deste trabalho, com atenção à existência de uma série de dinâmicas de resistência (Foucault, 1988) produzidas no território de Améfrica (Gonzalez, 2020). Indo além e pensando nos pontos que unem a Península Ibérica, a América e a África em uma história conectada, a qual é

testemunhada por Conceição, Isabela e Grada, nos referimos à chance de reflexão em torno de traumas ibero-amefricanos.

Esta pesquisa se justifica tendo em vista a minha disposição em compreender *Becos da memória*, *Caderno de memórias coloniais* e *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* enquanto tentativas de elaboração, no tempo posterior à catástrofe – isto é, no plano pós-colonial –, do trauma consolidado a partir da máscara do silenciamento. Desse modo, lembro de Foucault (1988): onde há poder, há resistência. Ou seja, essas três autoras mencionadas estão inseridas em movimento específico – a literatura testemunhal – que se relaciona, conforme proposto por Seligmann-Silva (2022a), a um movimento recente e que exige novos estudos que é a virada decolonial no saber histórico, uma vez que elas se aproveitam de suas histórias para sacudir um passado adormecido e produzir memórias no âmbito público. Nesse sentido, ressalto a relevância da pesquisa tanto ao trabalhar de forma integrada com essas três obras quanto também diante do referencial teórico-metodológico que me direciona no trabalho.

Outro tópico que me parece indispensável pontuar, com base nessa percepção das obras examinadas como elementos que afrontam a colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012), é a ausência de qualquer objetivo de neutralidade. Ao entender, como já anunciei, as idealizadoras dos livros tanto como autoras de fontes documentais quanto também teóricas que informam a abordagem, rechaço a busca rankeana[5] pelo passado como de fato foi, o que seria conseguido, supostamente, por meio do afastamento em relação aos objetos de investigação tratados como Outras/os – o que considero uma violência, considerando os processos históricos de ataque aos sujeitos que buscaram enfrentar o colonialismo, o racismo e o patriarcado.

Sob esse argumento, lembro que, se antes a sina da "Mãe Preta" era garantir que os escravocratas dormissem, a escrevivência de Evaristo quer interromper o coma colonial. Assim, reflito que as obras de Conceição, Isabela e Grada ascendem com o papel de salvar da complacência que amedronta, reescrever as histórias mal escritas sobre o Império português, a ditadura brasileira e o Estado Novo salazarista/marcelista, salvar do medo maior: o de não escrever (Anzaldúa, 2000). Ora, a literatura testemunhal, portanto, não é inocente: ela tem um propósito ético e político na história do tempo presente. O passado é doloroso, no entanto a ausência de elaboração/remissão (o esquecimento) leva a uma segunda vitória da barbárie colonial – o que, com isso, demanda socialmente uma investigação acadêmica como esta.

[5] Falo aqui do historiador oitocentista Leopold von Ranke.

Diante de tal visão, essas escritas abrangem uma reescrita possível: tendo em vista que não conseguimos extrair dos dominadores a confissão, produz-se, com isso, o caminho para a enunciação pública do horror praticado e a redação de "narrativas insurgentes, perturbadoras" (Hartman, 2020, p. 30) por parte daquelas que, agora, têm a chance de rever e denunciar as bases da casa-grande. Em última instância, a escrevivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas sim um profundo incômodo com o estado de coisas (Evaristo, 2020).

Em relação à justificativa pessoal, é com base no estranhamento diante daquilo que Walter Mignolo (2020) chama de "diferença colonial" que estou motivado à pesquisa de Mestrado nos moldes em que a desenvolvo e a partir do tema da literatura testemunhal enquanto linguagem para a elaboração pública, pelos sujeitos, do trauma colonial no espaço do que foi o Império português. Quero, portanto, constranger tanto as histórias que ninam gente grande como aquelas que se recusam a enxergar e a escutar as mulheres que resistem às violências de regimes de silenciamento: contribuir para que a historiografia e os estudos da literatura, ainda em processo de abertura a tópicos como esse, acordem do coma colonial do qual a construção dessas disciplinas, nos parâmetros eurocêntricos, é um dos elementos catalisadores.

Sendo assim, preciso mencionar que o jovem homem branco, historiador, que redige esta dissertação almeja analisar a elaboração do trauma no espaço do que foi o Império português a partir dos trabalhos de Conceição, Isabela e Grada mediante interesse que vem desde o meu TCC da Graduação (Schons, 2024). Há algum tempo, me dedico ao tema da ditadura civil-militar brasileira – apesar de, nesse campo de investigações, pouco ter visto sobre a existência das mulheres negras e as práticas de desfavelamento no período – e, recentemente, imerso nos debates da descolonização me aproximei dos estudos acerca do mundo da exploração portuguesa em África e, especialmente, Moçambique. Contudo, como já disse, para além disso, penso ser importante um trabalho que articule memórias, testemunhos e traumas desde o circuito ibero-amefricano, uma vez que parto do entendimento de que o passado colonial permanece como problema do presente dessas sociedades.

Dessa forma, o tema de pesquisa e os referenciais teórico-metodológicos estão articulados. Se não nos parece que as obras de Conceição, Isabela e Grada já tenham sido trabalhadas em conjunto de modo a averiguarmos as estratégias para se lidar com a atualização do trauma colonial na ditadura civil-militar brasileira, pelo Estado Novo português salazarista/marcelista e no arraigado racismo europeu, depreendemos que o assunto exige abordagem fundamentada nas Ciências Humanas. Tal ideia tem lastro, inclusive, ao rompermos com qualquer ilusão historicista de procura por realidade a princípio já existente: segundo Seligmann-Silva (2003), o "real" do testemunho, percebido na chave freudiana do trauma,

resiste à representação. Trata-se de uma "manifestação do real", uma ferida que não fecha, um enfrentamento que reivindica a verdade (Seligmann-Silva, 2003, p. 383). Ora, dessa forma, temos a chance de analisar as possibilidades de associação entre três literaturas testemunhais no espaço que classifico como ibero-amefricano – de modo a, com e para além de Lélia Gonzalez (2020), apreender a existência da latinidade como conectora de experiências singulares em América, as quais têm alicerce na cultura africana e, mesmo diante da barbárie colonial, dialogam com o mundo ibérico.

Do ponto de vista teórico, as noções de Márcio Seligmann-Silva (1998, 2003, 2008, 2010, 2015, 2018, 2022a, 2022b, 2024) relativas à literatura testemunhal são fundamentais à definição dos procedimentos a serem adotados, bem como atuam informando o posicionamento epistêmico em que nos enquadramos: compreendo que a virada provocada pelo testemunho está, assim, atrelada a um "giro decolonial" (Maldonado-Torres, 2007) no saber histórico. Com isso, recorro metodologicamente a Chakrabarty (2000) para provincializar a Europa, isto é, romper com o pensamento eurocêntrico que se propõe como universal, mas que, na verdade, universaliza (violentamente) se aproveitando das diferenças coloniais e hierarquizando por meio de uma geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2020). À vista disso, nosso esforço está concentrado na outra face da modernidade (e suas permanências): a colonialidade na Ibero-Améfrica – desde o ponto de vista de três mulheres que ousam lembrar.

Ao entendermos o questionamento da "diferença colonial" como um conector que "traz para primeiro plano a dimensão planetária da história humana silenciada por discursos centrados na modernidade, pós-modernidade e civilização ocidental" (Mignolo, 2020, p. 192), situamos a "virada testemunhal do saber histórico" (Seligmann-Silva, 2022a) nesse processo em que outras vozes emergem e no qual o corpo e sua localização passam a ser reconhecidos como parte da construção de diferentes narrativas e epistemologias. Assim, trabalho na tentativa de reparo de silêncio do próprio arquivo (Hartman, 2020). Desse modo, analisar os efeitos da colonialidade no Império português, a partir de um olhar interdisciplinar para além da historiografia e dos estudos da literatura e sob a égide das identidades e das subjetivações, implica a associação com a busca pela cura dessa ferida: dar escuta a Anastácia, como reivindica Grada (2019).

Penso, aqui, o trauma, nos termos de Caruth (1995), como uma resposta a eventos violentos que não são compreendidos no instante em que ocorrem, mas retornam mais tarde em fenômenos de repetição. Há, portanto, um hiato entre evento e discurso, um conjunto de dificuldades no ato de dizer uma experiência marcada pela barbárie (Feltrin, 2021a). Falar sobre isso – testemunhar – envolve um movimento de elaboração sem incorrer na redução do literário

ao histórico (Seligmann-Silva, 2003). Com isso, a aproximação das teorias do trauma com a colonialidade exige uma noção do tempo distinta, que esteja preocupada com cenários de culturas subalternizadas e rejeite a universalidade em prol de saberes localizados (Haraway, 2009). Em última instância, "trata-se de assumir a visão traumática da história e a necessidade de inscrever a violência a contrapelo da lei do arquivamento" (Seligmann-Silva, 2015, p. 71).

No entanto, tratar de colonialidade, ditadura e fascismo desde um ponto de vista sensível às vidas que sofreram a barbárie recai em uma questão: a "violência do arquivo" (Hartman, 2020), a qual contribui para que pouco saibamos dessas existências, uma vez que esse conhecimento se restringe aos encontros com o poder, o que é um esboço insuficiente (Foucault, 2003). Em oposição à pesquisa histórica como exibição de corpos violados pela colonialidade, Hartman recorre à ideia de fabulação crítica, propondo argumentos especulativos e explorando as capacidades do subjuntivo – um modo gramatical que expressa dúvidas, desejos e possibilidades. Dessa forma, o "e se?" emerge como subversão ao tempo linear preocupado "com o que realmente aconteceu" e que acumula, incansavelmente, ruína sobre ruína (Benjamin, 1985): o tempo do colonialismo capitalista, racista e patriarcal contra quem se cria resistência. Logo, compreendo que a lógica que sustenta tal método se aproxima do que as idealizadoras das obras fazem em seus testemunhos.

Diante disso, dialogo com Seligmann-Silva (2018) para percebê-las como expressões de literatura testemunhal cujo principal aspecto está na tentativa de reparo da barbárie do arquivo. Para o autor, com base no trauma, no pós-catástrofe, a literatura seria a vanguarda da linguagem ao permitir que o real seja encenado. Se "ao invés de visar a uma representação do passado, a literatura do testemunho tem em mira a sua *construção* a partir de um presente" (Seligmann-Silva, 2018, p. 79, grifo do autor), ela se diferencia do gênero autobiográfico e da historiografia. O teor testemunhal se apresenta como uma "outra voz", que se junta às humanidades na tentativa de colher os traços do passado. Caso relacionemos a literatura de testemunho a uma imagem de (elaboração de) memórias, ela se assemelhará às imagens do passado que assaltam as pessoas na hora do perigo (Benjamin, 1985). Aludo, portanto, a uma escrita/escrevivência pós-colonial, já que a colonialidade do tempo linear (Quijano, 2005) é substituída por uma concepção topográfica (Seligmann-Silva, 2018). A memória é definida como local de construção de uma cartografia que busca mapear o passado. No testemunho, sempre se parte de um presente em direção a passados: não há qualquer chance de se recuperar um passado nacional único/inexorável.

Além disso, um aspecto teórico nevrálgico da pesquisa – e que está relacionado à sua opção por uma leitura das fontes a partir da teoria pós-colonial – é a constituição de uma

espacialidade. Diante, mais uma vez, do argumento de Seligmann-Silva (2018) em torno de uma concepção topográfica de história, lembro de Gonzalez (2020, p. 118) para que eu proponha o conceito de traumas ibero-amefricanos – uma vez que a chamada América Latina "na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa". Assim, constato os usos da língua para testemunho, considerando que ela é apropriada pelos sujeitos subalternizados, possibilitando a existência de um diálogo que interpele as experiências de dor compartilhadas ou não.

Com base nessa minha argumentação, continuo dialogando com Gonzalez (2020) para tratar das implicações de racismo, colonialismo e imperialismo na formação disso que chamo de Ibero-Améfrica. Nesse espaço teria atuado o "racismo disfarçado/por denegação", uma vez que, nas sociedades de origem latina, prevaleceram as "teorias" da miscigenação, da assimilação e da "democracia racial": a ideologia do branqueamento. Para compreender isso, a autora recupera que a formação histórica de Espanha e Portugal se deu no decorrer de uma luta plurissecular contra os mouros (árabes, islâmicos e negros), de modo que desde então ambos os países adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais e que foram espraiadas à América. Por meio disso, o racismo brasileiro, por exemplo, seria marcado por uma estratificação que dispensa formas abertas de segregação, já que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante.

O conceito de amefricanidade, sendo assim, se serve das culturas diaspóricas negras para criticar qualquer concepção de miscigenação como um processo harmonioso que pudesse ser enquadrado em algo como a "democracia racial". O valor histórico da categoria estaria, com isso, na possibilidade de resgatar uma unidade específica forjada, ao longo do tempo, no interior de diversas sociedades por meio de uma história dolorosa e traumática. Afinal, estamos diante de um espaço de resistência que agrega a América Latina, a África e a Península Ibérica – espaços nos quais as idealizadoras das obras viveram e produziram memórias de regimes que atualizam o trauma colonial, a exemplo da ditadura civil-militar brasileira (com o desfavelamento) e do Estado Novo fascista português em Moçambique (visceralmente racista), bem como da permanente recriação do preconceito na Europa.

Nesse caso, compreendo o conjunto de dinâmicas que unem esses territórios aos quais me refiro nesta pesquisa como assentado em uma violência fundante – ao mesmo tempo em que é tributário do protagonismo de mulheres que elaboram as memórias da dor. Em todo caso, penso a existência da latinidade como conectora de experiências singulares em América, as quais têm lastro, sem dúvidas, na cultura africana e, também, ainda que diante da barbárie colonial, dialogam com o mundo ibérico. À vista disso, defendo que tratar de um tema

assimilado como pertencente ao universo ibero-amefricano implica uma postura política, epistemológica e ética perante os assuntos luso-afro-brasileiros.

Além disso, com esta pesquisa, opero, em chave interdisciplinar entre os campos da História e da Literatura, no exercício de problematização da constituição, pelos sujeitos, de linguagem para a elaboração pública do trauma colonial mediante recurso à identidade e à subjetividade – uma vez que a investigação "em virtude de sua natureza transversal, avança além das fronteiras disciplinares, articulando, transpondo e gerando conceitos, teorias e métodos, ultrapassando os limites do conhecimento disciplinar e dele se distinguindo" (Brasil, 2019, p. 2). Assim, o trabalho também se justifica pela sua metodologia: conforme Avelar (2020), ao depoente do horror coube a tarefa de fornecer a prova da violência. Isso é o que Marc Nichanian (2009) chama de "lei do arquivo", em que a "perversão historiográfica" seria a ofensa realista ao testemunho – sendo que a própria "vontade genocidiária" buscaria a anulação da facticidade do fato pela morte da testemunha. Ao invés de uma "insultante função realista" (Nichanian, 2009), não quero seguir as ordens dos perpetradores da barbárie: não se trata de uma questão de prova, mas sim da libertação do testemunho das refutações do poder tendo em vista sua inscrição como monumento em prol da inarquivibilidade do enunciado (Agamben, 2008).

Ou seja, não pretendo comprovar os testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba. Meu anseio está para além disso: quero compreender, por intermédio das teorias pós-coloniais, um diálogo atento aos efeitos da colonialidade no espaço do que foi o Império português diante das experiências de elaboração pública do trauma. Assim, reforço que – ancorado na ideia de "perversão historiográfica" (Nichanian, 2009) – me afasto da já mencionada ânsia rankeana pelo passado como de fato foi: submeter os testemunhos à prova, ou seja, ao cotejamento absoluto com fontes ditas oficiais implicaria violência. Como bem pontua Nichanian (2009), o acesso deste pesquisador aos testemunhos tem lastro em insucesso da "vontade genocidiária" no cumprimento de seu objetivo final: a eliminação da vítima. Ciente disso, examinarei as três obras selecionadas para estudo no trabalho a par de que elas estão no campo da elaboração pública de memórias e, portanto, não se pretendem fidedignas: as autoras, em níveis diferentes, podem fabular criticamente (Hartman, 2020) para dizer o indizível (Kilomba, 2019) – com vistas a trair o colonialismo racista e patriarcal (Figueiredo, 2010) e acordar os dominadores de seus sonos injustos (Evaristo, 2020). Para tanto, por meio desses referenciais, analisarei as escritas testemunhais a partir das contribuições dos estudos pós-coloniais e decoloniais.

Após este preâmbulo, me encaminho ao aprofundamento de tópicos primordiais que irão delinear o aporte teórico-metodológico necessário à pesquisa. Com isso, abordarei itens

relativos aos debates sobre trauma e testemunho; os movimentos de descolonização desse campo de estudos; e as possibilidades de pensarmos em traumas ibero-amefricanos.

1.1 TESTEMUNHAR O TRAUMA

Testemunhar é um ato que ocorre no presente. A partir dessa noção, reivindicada por Márcio Seligmann-Silva (2010), esta pesquisa compreende que as literaturas de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba nos permitem identificar, nos termos de Walter Benjamin (1985), um "agora" que suspende o tempo e se imobiliza – pelo qual se infiltram estilhaços do messiânico. Isto é, os instantes das escritas dos seus testemunhos revelam uma temporalidade em que, mediante uma experiência única, é possível se alimentar de imagens de um passado doloroso que continua a atormentar os sujeitos no espaço do que foi o Império português para, com isso, trabalhar em nome das vítimas dessa barbárie. Assim, abre-se caminho para – desde um momento após eventos de violência – direcionar-se a tentativas para se lidar com "um passado que não passou. Pretérito presente, presente do passado" (Seligmann-Silva, 2010, p. 8) e, indo além, reunir e tornar públicos seus fragmentos até então silenciados.

Em todo caso, tal passado perturba o presente justamente ao se constituir como trauma – noção central para a psicanálise e que foi definida por Freud do seguinte modo: "é como se esses pacientes não tivessem se desvencilhando da situação [...], como se ela estivesse diante deles como uma tarefa não dominada [...]" (1990, p. 325). Trata-se, nessa lógica, de pensar as passagens de *Becos...*, *Caderno...* e *Memórias...* como itens que nos indicam a sobrevivência do colonialismo português e a continuidade da sua atualização no presente por diferentes regimes e mecanismos, os quais são testemunhados nas obras. Há, dessa forma, que se falar no trauma como assentado em um movimento de recorrência, que se prolonga nas vidas de sujeitos como Conceição, Isabela e Grada. Afinal, como disse Cathy Caruth (1995), nos referimos a uma resposta a eventos violentos que não são compreendidos no instante em que ocorrem, mas retornam mais tarde em fenômenos de repetição, abarcando o tempo presente do testemunho.

Diante disso, nas próximas páginas, buscarei – sempre em diálogo com o universo temático das fontes documentais – definir esses conceitos e, a partir disso, ratificar o testemunho como linguagem para a elaboração pública do trauma. Sob essa perspectiva, entendo que, no intervalo entre o evento traumático propriamente dito e o discurso em torno dele, há entraves para formular a violência sofrida enquanto tal (Feltrin, 2021a) e um conjunto de escolhas para a constituição do texto. Tal ideia permite compreender que testemunhar implica o diálogo entre o âmbito histórico e a dimensão literária (Seligmann-Silva, 2003), o que aponta a emergência

de uma linguagem específica que, no mesmo tempo que expressa singularidades de cada autora, fomenta a articulação de testemunho e trauma; presente e passado – enfim, que ascende como negação ao silenciamento e à repetição, enquanto ânsia dos sujeitos por produzir memórias que instiguem a interrupção desse *continuum* da história e o tratamento ético das suas ruínas.

Logo, assumindo essa visão de história e a contingência de que os testemunhos interrompam o esquecimento dos passados dolorosos, há que se reconhecer que o

> Nosso tema, portanto, é o da relação de similaridade entre a leitura e a estrutura do trauma; a leitura como um entrecruzamento entre intertextualidades, datas, contextos, retardamentos e locais. A leitura como recepção de um texto/cena (traumáticos) que só se realiza no seu desmoronamento estrutural e no seu incessante trabalho de reestruturação. [...] Caberá ao leitor reinscrever estes textos – com seus conflitos e intraduzibilidades – na sua própria "topografia textual" (Seligmann-Silva, 1998, p. 12).

O autor desenvolve essa ideia em outro trabalho (2018) ao citar cinco pontos nevrálgicos da contextualização do trauma: 1) duração e intensidade do terror a que os sobreviventes da catástrofe foram submetidos; 2) a incapacidade do luto leva à melancolia; 3) destruição da distinção entre realidade e fantasia; 4) possíveis períodos de latência; 5) estancamento temporal para as vítimas do episódio. A partir disso, ele propõe que todo o cenário descrito marcou a literatura do século XX[6] e, à vista disso, caberia a nós o exercício para aprender a ler esse testemunho, o qual "[...] apresenta uma outra voz, um 'canto (ou lamento) paralelo', que se junta à disciplina histórica no seu trabalho de colher os traços do passado" (Seligmann-Silva, 2018, p. 79). No testemunho, misturam-se fragmentos do seu passado traumático a uma narrativa instável e normalmente imprecisa, mas que permite criar o referido texto e, então, um novo local fértil para a vida. Desse jeito, temos a chance de apreender os deslocamentos e emaranhamentos provocados por testemunho e trauma na linguagem, sobretudo quando pensamos nos abalos suscitados às dualidades entre história e literatura; real e ficcional.

Sendo assim,

> Não podemos pensar em literatura de testemunho sem ter em mente essa concepção anti-essencialista do texto. Nesse gênero, a obra é vista tradicionalmente como a representação de uma "cena". Mas qual é a modalidade dessa representação? Certamente não podemos mais aceitar o seu modelo positivista. O testemunho escrito ou falado, sobretudo quando se trata do testemunho de uma cena violenta, de um

[6] Há aqui, no trabalho de Márcio Seligmann-Silva e no de outros estudiosos do testemunho e do trauma, uma ênfase nas experiências de elaboração do passado do Holocausto e, especialmente, do genocídio contra judeus. Esse evento concentrou a atenção da maior parte dos estudos tradicionais sobre literatura testemunhal – a começar pela obra clássica *É isto um homem?*, de Primo Levi (2013), publicada em 1947. Na próxima seção, discutirei problematizações recentes que interpelam esse cânone e apontam a contingência de pensar a validade dessa teoria em contextos para além da Europa a partir de lentes influenciadas pelas leituras pós-coloniais e decoloniais.

> acidente ou de uma guerra, nunca deve ser compreendido como uma descrição "realista" do ocorrido (Seligmann-Silva, 1998, p. 10).

No caso desta dissertação, é importante mencionar que, portanto, os testemunhos de Conceição não serão configurados como descrições literais de uma política da ditadura civil-militar brasileira, da mesma forma que a escrita de Isabela também é envolvida por um trabalho literário ficcional a respeito do colonialismo português em Moçambique e a publicação de Grada demandou posicionamento e reflexão ao pesquisar sobre a recriação do racismo na Europa. Ou seja, as autoras, de distintas formas, se desviam da simples descrição e, no limite, até questionam o que seria o "real" das ocorrências consigo. Nesse sentido é que se torna viável pensar em como as suas produções não precisam se pretender fidedignas – uma vez que o trauma sobre o qual elas falam não é linear. Além disso, com fundamentação em Seligmann-Silva e Caruth, percebe-se essa literatura como uma linguagem que, ao invés de recuperar "o que realmente aconteceu" em sentido historicista e rankeano, deseja construir memórias no presente da escrita – demandando uma ética da representação[7] que despreza a indiferença política, tendo em vista a sua inscrição em uma tradição estética que tem a dor como uma das suas bases – e reivindica que vozes sobreviventes sejam escutadas quando denunciam que a barbárie colonial é um problema atual nas sociedades do espaço do que foi o Império português.

Entretanto, como todo conceito, testemunho e trauma possuem uma história – a qual deve ser conhecida para que possamos desenvolver o argumento desta dissertação e, até mesmo, estender, tensionar e transgredir alguns dos pressupostos tradicionais dos seus estudos. Ao lembrar da polissemia, em algumas línguas como o português, entre testemunha (uma pessoa) e testemunho (uma mensagem da qual se é portador), Seligmann-Silva (2010) recorre à etimologia para identificar uma duplicidade nas compreensões desse conceito – *testis* seria o termo mais vinculado à visão e à ideia de prova, de tribunal; *superstes* se voltaria à audição, como a escuta de alguém que sobrevive, que subsiste no fato e passa a torná-lo público em diferentes situações (entre as quais a literatura). Em uma primeira inquirição, o modelo de *testis* estaria mais próximo do positivismo, uma vez que proporia uma concepção instrumental de linguagem que acredita no trânsito literal e linear entre "cena do crime" e tribunal, evento e discurso sobre ele, o tempo da cena histórica e o tempo em que se escreve a história.

Já o paradigma de *superstes* estaria calcado na incomensurabilidade entre as palavras e a experiência da morte – de forma que o presente do ato testemunhal ganha precedência.

[7] Poderíamos dizer que, no conjunto da obra de Seligmann-Silva, essa ética da representação aparece como uma combinação entre o imperativo de narrar o horror vivido e o respeito pelo caráter irrepresentável desse horror. Sendo assim, a representação ética seria aquela que carrega consigo as marcas de que é fragmentária.

Todavia, o autor não defende a escolha de *superstes* em detrimento de *testis*. Para ele, os caminhos da memória poderiam, inclusive, se beneficiar com julgamentos propriamente jurídicos. A questão, portanto, seria a impossibilidade de separar os dois sentidos do testemunho: "*assim como não se deveria separar de modo rígido historiografia da memória*" (Seligmann-Silva, 2010, p. 5, grifos do autor). Diante disso, é possível pensar nos testemunhos de Conceição, Isabela e Grada a partir da singularidade que nega o universal da linguagem no intuito de produzir uma complexidade que associa visão, oralidade narrativa e capacidade de julgar – elementos esses que se associam, mas também engendram conflitos, são instáveis. Logo, "o testemunho revela a linguagem e a lei como constructos dinâmicos, que carregam a marca de uma passagem constante, necessária e impossível entre o 'real' e o simbólico, entre o 'passado' e o 'presente'" (Seligmann-Silva, 2010, p. 5).

Com isso, o testemunho aparece como vértice entre a história e a memória. Por meio dessa acepção, é possível pensar no quão enredados estão o trabalho literário e as marcas do "real" quando nos referimos ao testemunho, isto é, uma tentativa de produzir discurso em torno da violência sofrida, no sentido de *superstes*. Indo além, essa noção vai ao encontro do que diz o filósofo italiano Giorgio Agamben (2008) ao defender que tal categoria questionaria as bases da própria linguagem ao implicar uma impossibilidade, a de expressar integralmente aquilo que se experimentou. Mais do que isso: testemunhar seria uma constante oscilação entre a indizibilidade e o imperativo ético da sua enunciação. Logo, a condição de escrita de Conceição, Isabela e Grada emerge como produto de uma história marcada por muitos silêncios – das pessoas que também sofreram o desfavelamento, que também foram cúmplices do colonialismo, que também resistem à recriação do racismo, respectivamente, até as muitas mais que sentiram essa ferida histórica de outros modos. Dessa forma, se "testemunha integral é aquele que não podemos ver" (Agamben, 2008, p. 161), elaborar esses discursos seria pôr-se, na própria língua, na posição dos que a perderam – os chamados, no nazismo, de *Muselmann*[8].

À vista de tal lógica, "*a autoridade da testemunha reside no fato de poder falar unicamente em nome de um não poder dizer*" (Agamben, 2008, p. 157, grifos do autor). Afinal, "a noção de testemunho traz no seu seio o discurso da memória, a teoria do trauma e reflete

[8] O termo *Muselmann* (alemão para "muçulmano") era usado nos campos de concentração nazistas para se referir aos prisioneiros que, devido à fome extrema, à exaustão, a doenças e ao desespero absoluto, haviam abandonado toda a esperança e se resignado completamente à morte – perturbando a distinção entre humano e inumano. Esse sujeito seria, para Agamben (2008) dialogando com Foucault, a encarnação máxima da "vida nua" (*homo sacer*) no regime biopolítico moderno, uma vez que seria matável e deixável morrer pelo poder soberano. Além disso, o *Muselmann* é, conforme Agamben, a testemunha absoluta desse trauma: ele vivenciou o horror em sua forma mais completa e extrema. No entanto, ele é uma testemunha impossível, porque sua experiência o destruiu justamente como sujeito capaz de narrar. Ele até pode ter sobrevivido, mas não pode testemunhar; ele viu o abismo, mas não pode falar dele. Em última instância, de fato, a testemunha integral é aquela que não pode testemunhar.

primordialmente sobre as aporias da re(escritura) do 'passado'" (Seligmann-Silva, 2003, p. 42). Isto é, as idealizadoras das obras analisadas nesta pesquisa buscam produzir um trabalho público de memórias do colonialismo que se vincula à necessidade de não apenas enunciar a dor do trauma, mas ao mesmo tempo refundar toda uma concepção de passado no espaço do que foi o Império português – entendendo, em termos benjaminianos (1985), a possibilidade de redimir as ruínas de outrora – para, então, intervir no presente mediante uma experiência temporal distinta. Assim, entre os fragmentos (as escritas) que dão base à responsabilidade ética com os vencidos e os mortos, analisar o testemunho pode ser aproximado de apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo (Benjamin, 1985), insurgindo-se contra a ordem que buscou a incomunicabilidade, a eliminação dos vestígios.

Seguindo esse raciocínio, é importante pontuar que, na visão de Seligmann-Silva (1998), Walter Benjamin teria sido o mais brilhante teórico desse gênero (ainda que sem denominar de literatura de testemunho). Ao expandir a noção freudiana de trauma para o todo das nossas apresentações da memória, teríamos sido colocados por ele diante de uma nova "ética da representação" que despreza a indiferença política tendo em vista a sua inscrição em uma tradição estética que tem o corpo, a dor, como seus alicerces. Afinal, não existe monumento da cultura que também não integre a barbárie (Benjamin, 1985). Logo, a historiografia, com a concepção de um tempo denso e poroso, deixa de ser a narração de uma história de sucesso e explode em fragmentos e estilhaços[9]: ruínas, como as vozes sobreviventes de Conceição, Isabela e Grada ao denunciarem a violência colonial que se prolonga da redação de *Becos...*, *Caderno...* e *Memórias...* até o presente da escrita desta dissertação.

Seja como for, Benjamin foi capaz de tornar factível uma concepção de tempo pela qual é representado este falar daquilo que não pode ser dito (Agamben, 2008). Tal perspectiva é desenvolvida pelo historiador da arte Georges Didi-Huberman (2003, 2012, 2015) ao investigar, em imagens, que o passado, considerando que ele não está fechado em si, pode irromper no presente. Eis o que seria o anacronismo: a presença de "outros tempos" em uma obra – um entrelaçamento temporal que não é linear e contínuo[10], que desafia o positivismo e o historicismo. Em meio a desvios e pedaços, essa postura anacrônica não seria um problema, mas sim a condição para a existência de qualquer imagem. Ancorado nisso, penso em uma

[9] Trata-se, com isso, seguindo a lógica benjaminiana (1985) para o anjo da história, de puxar o freio de emergência da história: ao invés de acelerar o progresso, interrompê-lo.

[10] Nós olhamos a partir do presente. Logo, ancorado em Didi-Huberman (2003, 2012), me afasto da ideia de que o anacronismo seria o pecado capital dos historiadores. Penso isso a partir da ideia do autor, inspirado em Aby Warburg, de que as imagens carregam em si sobrevivências (*Nachleben*) e sintomas que continuam a trabalhar no presente – de modo que o passado continua inevitavelmente a nos afetar. Assim, o anacronismo precisa ser assumido e instrumentalizado em nossas abordagens.

correlação com o testemunho, já que ele também é estilhaçado entre memórias e traumas a partir de tempos heterogêneos – assentados em eventos, intervalos e discursos que se movimentam e não cessam, tendo em vista que são assombrados por fenômenos de repetição. Com isso, podemos observar que não há sujeitos isolados no tempo, uma vez que nosso enfoque tem de ser "o de como o passado e o presente são íntimos e articulados, ou seja, como o passado assombra o presente e em como o presente reelabora o passado" (Schons; Feltrin, 2021, p. 209).

Se Benjamin (2009) aludia à constelação como sendo a montagem de momentos dispersos do passado que, ao serem reunidos no presente, formam uma nova imagem com potencial de ruptura e redenção, oferecendo uma consciência histórica contra os discursos oficiais[11], Didi-Huberman (2012) maximiza o conceito e mostra que camadas temporais sobrevivem nas imagens e, adiciono eu ancorado na bibliografia, também nas literaturas testemunhais. Dessa maneira, sustentado na tese de que o anacronismo fabrica a história (Didi-Huberman, 2003), depreendo que as escritas que nesta pesquisa analiso, realmente, não podem ser nem confinadas no passado e muito menos restritas ao presente em que as autoras as redigiram. Não haveria como escrevê-las e nem interpretá-las apartando o momento de sua redação e o da minha análise dos eventos imediatos sobre os quais se fala – desfavelamento na ditadura, Estado Novo fascista e racismo cotidiano – ou do passado secular do colonialismo, que é a ferida que não cicatrizou e continua a ser atualizada. Nesse caso, o que na arte Didi-Huberman chama de "imagens sobreviventes", no testemunho pode ser nominado como o trauma (Caruth, 1995), que também sobrevive, retorna, reaparece e precisa ser elaborado publicamente para um tratamento ético, exigindo desse modo a constituição de uma linguagem.

Sob esse olhar, ainda que o âmago das suas obras não seja o testemunho em sua dimensão escrita e literária, caso consideremos os seus apontamentos concernentes a imagem, memória e anacronismo em uma perspectiva mais alargada, Didi-Huberman pode nos ajudar a esmiuçar as temporalidades ascendentes com o conceito. Ao refletir (2012) a respeito de fotografias clandestinas feitas em Auschwitz, o autor se colocou contra uma interdição que opunha as defesas pelo resguardo do conteúdo àquelas que viam aquele horror como irrepresentável. Didi-Huberman, com isso, reconhece a existência daqueles registros, embora

[11] Benjamin (2009), ao se opor ao método do historicismo calcado na percepção de uma história sequencial com causas e continuidades explicadas como uma cadeia de acontecimentos, vê na constelação (*Konstellation*) uma configuração que, em situação de perigo e decisão revolucionária, tensiona e articula o presente (o "agora" – *Jetztzeit*) com um momento específico do passado, uma imagem dialética carregada de potencial não realizado – o fragmento que clama por redenção. A constelação irrompe repentinamente, é um instante de reconhecimento dialético onde o presente percebe no passado uma luta inacabada que é, na verdade, sua própria luta. Ao se salvar do esquecimento as possibilidades revolucionárias que foram derrotadas e esquecidas, abre-se caminho para arrancar um fragmento do *continuum* da história e reinseri-lo no presente como uma arma política e ética.

fossem parciais, fragmentados, lacunares. Logo, tal como nas definições de testemunho de Seligmann-Silva e Agamben, as "imagens sobreviventes" têm um limite: elas não falam sobre o todo da violência, mas falam alguma coisa diante da barbárie – o que pode ser analisado, em uma pesquisa científica como esta (historiográfica, literária e interdisciplinar) com base no gesto ético de não interditar esses fragmentos, acolhendo a precariedade, a fabulação e a ficcionalização como formas legítimas de se testemunhar.

Ao resgatarmos o argumento de Seligmann-Silva de que a memória do testemunho busca cartografar o passado desde o presente, tal noção tem também amparo nas formulações de Didi-Huberman (2012). Nesse sentido, nos apropriando da lógica do autor, é viável deduzir que a literatura testemunhal não é apenas o que aconteceu, mas o ato de olhar e escutar – absolutamente inseparável dos diversos presentes que abrangem o trabalho com essas fontes. Assim, Conceição, Isabela e Grada, quando produziam os seus livros, estavam acionando passados conectados a outros passados e mediados pelos momentos das suas escritas: publicação, redação, eventos de repetição do trauma, colonialismo – eis os universos temporais nos quais elas se movimentam. Ora, dessa forma, posso tratar de uma constelação (Benjamin, 2009) que existe em razão do anacronismo (Didi-Huberman, 2003), que é a garantia de que o testemunho não se esgota no passado, uma vez que ele continua a falar, denunciar e pedir interpretações a cada presente – como eu desejo fazer nesta dissertação.

Desse modo, concordo com a percepção de "uma relação fragmentária e lacunar com a verdade de que são testemunho, mas são efetivamente 'tudo aquilo de que dispomos' para conhecer e para imaginar a vida concentracionária do interior" (Didi-Huberman, 2012, p. 52). Além disso, ao relampejar no momento de um perigo (Benjamin, 1985) e nos dirigir um apelo, essa imagem do passado converte os seus leitores como participantes do processo de elaboração do trauma: "imagens testemunham. São portanto elas, as imagens, o que nos resta: são elas as *sobreviventes*" (Didi-Huberman, 2012, p. 67, grifo do autor). Em última instância, ao lermos o *Becos...*, o *Caderno...* e o *Memórias...* somos convocados a dar continuidade a esse exercício de delineamento de memórias do colonialismo. Isto é, as concepções de tempo deslocadas não são apenas as das autoras das fontes documentais, mas também de todas as pessoas que continuam lendo o que foi dito, escutando esse testemunho e o reinventando em cada um desses presentes – todos eles atormentados por passados. Afinal, elaborar o trauma não é uma atitude individual de Evaristo, Figueiredo e Kilomba. É, para muito além disso, um convite, iniciado sim por elas, para um processo público, no qual vejo ser envolvida a Ibero-Améfrica, em que somos todos apresentados a vestígios insurgentes ao apagamento absoluto.

Por meio dessa lógica, dialogando com Agamben (2008) e Didi-Huberman (2012), emerge um ofício árduo, o de trabalhar no próprio vazio da palavra à qual o testemunho nos convida ao ser descrito mediante as mortes, os gritos e os silêncios que supõe. De qualquer forma, há que se reconhecer, nos termos de Beatriz Sarlo (2007), um giro subjetivo – em que, nesses textos na primeira pessoa, busca-se instrumentalizar memórias individuais que falariam pelo coletivo silenciado. Tendo em consideração que o testemunho seria uma forma narrativa atravessada por escolhas estéticas, ele seria sempre mediado pela linguagem e pelo contexto de quem o escreve. Logo, o testemunho seria importante para consolidar um reconhecimento público das violências e sensibilizar as sociedades. Contudo, Sarlo tensiona o que seriam os seus excessos e propõe a necessidade de que seja lido com crítica – evitando tanto o seu descarte em razão da subjetividade que lhe é inerente quanto a sua sacralização como verdade última.

Nesta pesquisa, entendo que a historiografia e os estudos literários exigem críticas a quaisquer fontes – no sentido de uma leitura atenta e problematizadora, que reconheça as limitações daquele suporte, em diálogo com o referencial teórico-metodológico. No entanto, me parece que, influenciada pelos recursos a testemunhos da ditadura argentina em condições judiciárias, Sarlo enfatiza a compreensão do conceito em sua função de *testis* – demandando nisso reflexões sobre prova e tribunal ao invés de se pensar em tais discursos como monumentos em prol da inarquivibilidade dos enunciados de que são portadores (Agamben, 2008). A autora, em certo momento, declara que "todo testemunho quer ser acreditado, mas nem sempre traz em si mesmo as provas pelas quais se pode comprovar sua veracidade; elas devem vir de fora" (Sarlo, 2007, p. 37). Me afasto, portanto, dessa noção ao reconhecer que as idealizadoras das obras assumem e se aproveitam de aspectos como ficção, invenção, omissões, recortes e escolhas pessoais como parte das suas obras – isto é, há diferentes formas de se testemunhar e as de Conceição, Isabela e Grada sequer querem ser apresentadas ao judiciário.

Ou seja, fomos avisados pelas autoras das fontes documentais desta pesquisa de que elas não se pretendem um relato verdadeiro – uma vez que o testemunho problematiza essa concepção de "real". O que há, sendo assim, é a constituição de uma linguagem, não para ser provada, mas para provocar reflexão, instigar reações ao passado persistente do colonialismo e, no limite, elaborar um trauma – seja se implicando em uma história por meio da personagem Maria-Nova, seja denunciando o pai em primeira pessoa, seja compartilhando momentos da sua vida e entrevistando pessoas em uma pesquisa acadêmica. Com base nisso, vejo nessas imagens testemunhais um intuito de construir registros calcados na memória e no anacronismo e, nesse sentido, concordo com Didi-Huberman (2012, p. 15) na ideia de que "em retribuição, devemos

contemplá-las, assumi-las, tentar dar conta delas" – logo, antes de prová-las, concentro-me em interpretá-las reconhecendo o direito às imprecisões da memória e à fabulação (Hartman, 2020).

Essa concepção está fundamentada nas ideias do filósofo Marc Nichanian (2009). Ao estudar o genocídio armênio, ele problematiza esses eventos de violência traumáticos dizendo que não seriam um "fato" histórico no sentido tradicional, considerando que a sua própria natureza implica a destruição das condições que permitem a constituição de um fato – o que inclui as chamadas provas. O testemunho, com isso, se inscreve como um produtor de arquivos que desafia os anseios dos perpetradores da barbárie por ocultar as suas marcas. Tal visão requisita, sendo assim, que eu, neste trabalho, como já propus no preâmbulo, me distancie da procura pela literalidade das escritas, de modo que não lhes demando o fornecimento de provas. Ao invés da "insultante função realista" (Nichanian, 2009) pela qual a "lei do arquivo" e a "perversão historiográfica" agem, entendo que a literatura testemunhal se coloca como narração da própria impossibilidade de se representar de modo probatório a situação à qual se vincula o trauma – ainda que ela possa ser uma tentativa para elaborá-lo.

Diante disso, Nichanian sublinha a transformação do testemunho de documento (prova factual) para monumento que expressa a experiência catastrófica. Com isso, reforço a defesa de que testemunhar envolve a constituição de uma linguagem distinta, para quem as questões de verdade e/ou objetividade são pensadas em outras bases. Para isso, contudo, é preciso concordar com a ponderação do historiador brasileiro Alexandre Avelar "em considerar os elementos figurativos dos relatos testemunhais como constitutivos tanto dos próprios eventos sobre os quais se pretende falar quanto do conhecimento sobre eles" (2012, p. 50). Dessa maneira, vejo a existência de um ato performativo[12] nas escritas de Conceição, Isabela e Grada, formado por meio de um pacto entre elas e quem as lê – o qual, seja como for, constrói saberes coletivos sobre o passado e engendra contestações às violências que se atualizam no espaço do que foi o Império português. Nesse cenário, o que se encontra é um discurso que desestabiliza categorias e conceitos tradicionais da historiografia e exige novas reflexões do ponto de vista teórico-metodológico – ainda mais para uma disciplina como essa, nascida justamente em um projeto de afastamento em relação às testemunhas e aproximação dos tais "fatos" a serem provados.

Nesse caso, temos a chance de apreender o testemunho em outra chave, considerando os seus elementos figurativos e o desligamento da lógica em que se deseja prová-lo. Dessa

[12] Isto é, uma atitude no presente que tenta, repetidamente, elaborar o trauma, interpelar a sociedade e construir um futuro no qual aquela experiência não seja reeditada – convocando os leitores à posição de testemunha da testemunha. Logo, performar o testemunho implica reconhecê-lo como construção de memórias para além do seu caráter probatório.

forma, é "preciso libertar o testemunho, por assim dizer, de sua função realista e documental, para retirá-lo da esfera da refutação. A literatura não pretendia falar da realidade. Sua intenção, sua função, sua tarefa – era a redenção do testemunho" (Nichanian, 2009, p. 15, tradução minha[13]). Com base nisso, me assento em três considerações primordiais traçadas por Avelar (2012): 1) o relato da testemunha se desvencilha da ideia de que poderia ser uma transmissão de uma experiência direta, apartada de interpretações e distorções; 2) os sobreviventes de eventos-limite são participantes do esforço coletivo de construção de representações do que ocorreu; 3) compreender o papel dos testemunhos dirige a atenção para as apropriações e os usos linguísticos realizados e para o seu caráter performativo – o que não os inscreve na lei dos arquivos tradicionais ou nos modelos de atestação jurídica, muito pelo contrário: os desafia.

Sob esse arcabouço teórico-conceitual, identifico que o elemento a permitir todo esse entendimento sobre o testemunho é a noção, conceitualizada nas páginas anteriores (Freud, 1990; Caruth, 1995), de trauma – acompanhada dos problemas para a representação de eventos-limite. Dialogando com o historiador estadunidense Dominick LaCapra (2001), embaso justamente a ideia de elaboração do trauma – "*working through*"[14] – como sendo o processo para se lidar criticamente com o passado, reconstruindo um espaço simbólico e retomando fluxos de vida. Todavia, como Seligmann-Silva, Agamben, Didi-Huberman e Nichanian nos permitem apreender, a experiência traumática "encontra na imaginação um meio de se tornar narração, enfim, de ser transmutada em testemunho" (Avelar, 2012, p. 51). Desse modo, a literatura de testemunho torna-se possível ao suscitar a descrição do inimaginável: as questões enredadas em como se dar conta, em palavras escritas, das violências do desfavelamento e da ditadura brasileira; do colonialismo português em Moçambique; da recriação do racismo na Europa.

Indo além, "as críticas e censuras impostas ao testemunho por conta da imaginação talvez forneçam o ponto de partida para uma radical revisão das relações entre o discurso historiográfico, o literário e o psicanalítico, aproximando-os da vida" (Avelar, 2012, p. 51). Entretanto, nesse movimento de exame dos conceitos de testemunho, trauma, escrevivência, escrita de si, memória, história, literatura e teor testemunhal em relação com a linguagem e o campo das Ciências Humanas – que estou fazendo e que continuarei a desenvolver nas próximas

[13] Do original em inglês: "One had to liberate testimony, as it were, from its realist and documentary function, to draw it out of the sphere of refutation. Literature did not intend to speak reality. Its intention, its function, its task – was the redemption of testimony" (Nichanian, 2009, p. 15).

[14] Para Dominick LaCapra (2001), a elaboração do trauma (*working through*) é um processo crítico de confrontar e integrar experiências traumáticas, distinto da mera repetição compulsiva (*acting out*). Envolve a reflexão, o luto e a ressignificação do passado, permitindo que indivíduos e sociedades reconheçam o trauma enquanto tal – o que envolve uma performatividade.

páginas – me parece prudente tomar posição na distinção estabelecida por Márcio Seligmann-Silva, em dado momento da sua obra, entre literatura de testemunho/testemunhal e literatura com teor testemunhal. Desde já, destaco que tais termos não são excludentes e que, com isso, é possível articulá-los nesta pesquisa – embora, para manter uma coerência teórico-metodológica, seja necessário conhecer as diferenças entre essas palavras e a ligação delas com o próprio desenvolvimento da forma como o autor tem pensado os problemas do testemunho e do trauma ao longo do tempo, o que é suscetível a adaptações, mudanças de postura, leituras disruptivas e novidades conceituais.

Seligmann-Silva (1998) inicia o seu percurso por este tema se referindo a uma literatura de testemunho e/ou literatura testemunhal (em que a variação ortográfica não implica mudança de significado). A partir de trabalhos posteriores (2003), o autor começa a falar em "teor testemunhal" – segundo ele (2010), um conceito originado com base nas expressões benjaminianas de "teor de verdade" (*Wahrheitsgehalt*) e de "teor coisal" (*Sachgehalt*). O teor testemunhal abriria caminho para que, então, ele fosse encontrado em qualquer produção cultural – e não somente na literatura –, o que considero interessante. Já a literatura de testemunho constituiria um gênero cujo escopo "tem sido aplicado às obras programaticamente nascidas para testemunhar catástrofes no século XX" (Seligmann-Silva, 2010, p. 20). O teórico ainda destaca que não considera errado falar em literatura de testemunho – o que, sem dúvidas, me estimula a usar o termo em uma pesquisa com escritas literárias –, apesar de que, certamente, não devemos reduzir o teor testemunhal a essa produção específica.

A partir desses pontos de vista, destaco que, nesta dissertação, opto por ler e analisar as obras de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba como constitutivas de uma literatura testemunhal, isto é, o termo anterior e consagrado do autor – ainda que eu possa dialogar com os estudos mais recentes e com concepções atreladas à ideia de teor testemunhal. Aliás, tal posição é viável justamente porque não há uma separação mecânica entre os conceitos ou uma descontinuidade de sentidos atribuídos pelo autor – no limite poderíamos dizer que a literatura de testemunho é, inclusive, uma dimensão de um campo cultural mais amplo com teor testemunhal. Em todo caso, explico a minha escolha a partir de três motivos. Primeiramente, me encorajo a inserir discursos que confrontam o colonialismo (e a colonialidade), o racismo e o patriarcado no gênero da literatura de testemunho – sustentando que, assim como o Holocausto e o genocídio armênio, as idealizadoras dos três livros também se referem a catástrofes do século XX e que estão emaranhadas a séculos anteriores e ao nosso presente.

Em segundo lugar, penso que ver o *Becos...*, o *Caderno...* e o *Memórias...* no rol das obras de literatura testemunhal pode nos auxiliar a evitar que se reifique esse gênero como

sendo algo fechado em determinados eventos – o Holocausto como padrão a ser testemunhado, o cânone – e que possua um tipo ideal a ser seguido: não há padrão para o testemunho, uma vez que o trauma é instável, fragmentário e lacunar. Por fim, quando se menciona o teor testemunhal, julgo prudente que tenhamos o cuidado em não o tomar como solução para os testemunhos que recorrem de forma mais enfática à imaginação. Isto é, me preocupo em que, por exemplo, não classifiquemos ou quantifiquemos o teor testemunhal em um discurso, mas sim que saibamos que existem diversas formas de se testemunhar: são testemunhos diferentes, localizados e parciais, os quais se apropriam de inúmeros recursos linguísticos para produzir memórias e histórias, se incluindo em âmbitos singulares – escrevivência, diário, pesquisa acadêmica – e usando registros, conjugações e personagens que não seguem um modelo fiel.

Nesse sentido, me interessa exatamente problematizar quais são esses modos pelos quais se constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português. Sendo assim, ancorado na ideia de que a imaginação não é o oposto do testemunho, já que ela é um instrumento necessário para alcançar o indizível, dizer o trauma, na seção subsequente continuo fundamentando o testemunho a partir de uma recente leitura pós-colonial e decolonial desse campo de estudos, que desestabiliza narrativas eurocêntricas e me permite afirmar que Conceição, Isabela e Grada estão sim testemunhando o trauma colonial.

1.2 DESCOLONIZAR O TESTEMUNHO

"Meus traumas Freud não explica". Ao recorrer a esse verso do músico brasileiro Mateus Aleluia (2017), Maria Dolores Sosin Rodriguez (2019) aponta um silêncio problemático dos estudos tradicionais a respeito de passados traumáticos: um cânone eurocêntrico e que, portanto, nos termos de Walter Mignolo (2020), reproduz uma geopolítica do conhecimento nos marcos do colonialismo e da colonialidade. Vejamos: as contribuições teórico-metodológicas dos autores citados na seção anterior são fundamentais para pensarmos o testemunho como linguagem que elabora o trauma a partir de características que lhe são específicas e que desafiam as concepções clássicas das disciplinas História e Literatura – indicando que questões concernentes às formas para se lidar com eventos violentos exigem noções distintas sobre memória, anacronismo, prova, documento, fonte e, até mesmo, tempo.

Contudo, segundo já nos ensinou Chakrabarty (2000), tais ideias partem de um contexto cultural limitado e que não é universal: isto é, que deve ser provincializado. A partir disso emerge a necessidade de descolonizar o testemunho – dimensão sobre a qual pretendo refletir na sequência desta seção e, de forma mais abrangente, trabalhar no conjunto da dissertação,

sobretudo, ao ler as literaturas de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba de modo a situá-las no espaço do que foi o Império português – entendendo que ele é marcado por traumas ibero-amefricanos que definem uma história que conecta Península Ibérica, América e África desde o colonialismo até o presente dessas sociedades. Ou seja, aqui a Europa não é o sujeito tácito de toda a história a comandar teleologicamente a humanidade rumo ao progresso, mas sim uma parte desse circuito no qual foi desenvolvido o projeto colonial e cujas violências a esse movimento intrínsecas precisam ser interpeladas, testemunhadas e elaboradas.

À vista disso, é preciso pontuar que Márcio Seligmann-Silva (em suas pesquisas iniciais), Giorgio Agamben, Didi-Huberman, Marc Nichanian e Cathy Caruth, ao redigirem decisivos estudos sobre testemunho e trauma – os quais tornam esta dissertação possível –, centraram-se em experiências que aconteceram no solo europeu (com pessoas europeias) e as classificaram restritivamente como as grandes catástrofes produzidas pela humanidade – onde o ápice teria sido o Holocausto. Por óbvio, há que se reconhecer o horror do nazismo e a barbárie que causou sofrimento a judeus, ciganos, negros, homossexuais, comunistas e tantas/os mais dissidentes. Essa percepção não anula os problemas atrelados à transformação desse evento em um cânone para o trauma, tendo em vista que a deflagração está associada ao eurocentrismo, ao colonialismo e à colonialidade. Indo além, tal constatação crítica até mesmo nos ajuda a compreender a vinculação dos campos de concentração nazistas a uma história mais vasta de violação da dignidade das pessoas ao redor do mundo – que não começa e nem termina com Hitler, mas certamente tem na Alemanha dos anos 30 e 40 um caso emblemático a ser pensado.

Com base nisso, vejo a possibilidade de reconhecer o horror sem aceitar o cânone – estabelecendo uma distinção entre a realidade histórica do Holocausto (inquestionável) e, por outro lado, o seu uso epistemológico como modelo único (problemático). Logo, temos a chance de evitar três fragilidades primordiais das limitações geográfica e racial e das universalizações hierárquicas quando se fala nesse campo de estudos. Sendo assim, 1) rejeito a comparabilidade entre os eventos traumáticos, uma vez que há uma singularidade em cada episódio, a qual não pode ser resumida a uma escala numérica. Esse argumento vai ao encontro das ideias do estadunidense Michael Rothberg (2009) quando propõe um caminho multidirecional de memórias tanto do Holocausto quanto do colonialismo e da escravidão, as quais possam dialogar, coexistir e se sobrepor – gerando novas formas de solidariedade e de ética diante dos seus testemunhos. Para isso, seria decisivo refutar os modelos competitivos e excepcionalistas (Rothberg, 2009): para lembrar de um evento não é preciso negligenciar e relativizar os demais.

Não parando por aí, 2) identifico que a filosofia crítica europeia, desde Adorno chegando até Agamben, a qual muito influencia os estudos do testemunho e do trauma, se

consolidou, em grande medida, a partir do espanto diante do processo em que a Europa pôde gerar a barbárie nazista. Entretanto, esse assombro é eurocêntrico por definição tanto ao reverberar uma crença na ideia iluminista de progresso em que aquele continente seria o berço da civilização quanto ao negligenciar que a barbárie nazista não é uma surpresa ocasional. Ciente do alerta benjaminiano (1985) de que o estado de exceção é a regra geral, recordo que a lógica concentracionária foi a exportação para o espaço europeu de tecnologias de domínio e extermínio que foram primeiro testadas nas colônias (América, África, Ásia e Oceania) ao longo de séculos anteriores. Quem sustenta essa concepção de modo peremptório é o sociólogo inglês Paul Gilroy (2007) ao frisar a vinculação entre a escravidão e o colonialismo em relação à ascensão e ao funcionamento do fascismo: são ambos marcos da ideia de "infra-humanidade" que caracteriza a modernidade ocidental e, inclusive, tais fenômenos são conectados.

Em todo caso, esses pontos de diálogo e articulação, emergentes com uma nova leitura para os aspectos que apontei, direcionam 3) à demanda pela reformulação das sistematizações que foram centrais aos estudos do testemunho e do trauma. Ao contrário de um evento delimitado (Holocausto), em um espaço cingido (campo de concentração) com recorte temporal definido, ao analisar as literaturas testemunhais de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, estou aludindo a concepções espaciais e temporais diferentes e a experiências que, por envolverem outros universos temáticos, têm as suas particularidades e, assim, suscitam exigências metodológicas. Com isso, quero dizer que não se trata de aplicar o que se disse sobre testemunho e trauma europeus diante do Holocausto para, apenas assim, entender os modos de elaboração da ferida colonial. Ao invés disso, dialogando com Rodriguez (2019), estou ciente de que realmente Freud por si só não explica os traumas de Conceição, Isabela e Grada. Por esse ângulo, ambiciono recorrer a outras/os teóricas/os – atentas/os às experiências do colonialismo e às suas permanências – e a leituras a serem por mim propostas com o exame das fontes documentais para, dessa forma, reformular e expandir o nosso arcabouço teórico-conceitual: enfim, descolonizar o testemunho e o trauma.

Em consequência, o *Becos...*, o *Caderno...* e o *Memórias...* não são fontes a serem submetidas a teorias europeias pré-existentes: pelo contrário, são documentos a partir dos quais novas compreensões sobre testemunho e trauma podem emergir e, assim, tensionar os estudos clássicos com os quais dialogo nesta pesquisa – o que implica um reposicionamento da Europa, que deixa de ser protagonista de uma história universal (Chakrabarty, 2000) e passa a ser apreendida como uma instância específica dentro de um campo traumático conectado: a Ibero-Améfrica. Seja como for, ao assumirmos essa perspectiva, temos de anunciar a originalidade de Aimé Césaire (1978) em noções nevrálgicas a dar base ao argumento que nos trouxe até

aqui. Para o teórico e político da Martinica, denunciar o colonialismo implicava constatar e anunciar que "*A Europa é indefensável*" (1978, p. 13, grifos do autor). Em suas próprias palavras,

> A verdade é que a civilização dita "europeia", a civilização "ocidental", tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da "razão" como no tribunal da "consciência", se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos susceptível de ludibriar (Césaire, 1978, p. 13).

Assim, ao caracterizar a dita civilização europeia como decadente, enferma e moribunda, Césaire denuncia o espanto europeu com o nazismo e mostra que houve encobrimento de barbáries anteriores "[...] porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus [...]" (1978, p. 18). Desse jeito, o autor destaca o imbricamento das violências cometidas em relação a uma história originada do desenvolvimento do mundo ocidental – de modo que a lógica concentracionária não foi um desvio civilizacional, mas justamente a confirmação do projeto moderno e colonial ao atingir as pessoas de dentro da própria Europa que não compunham o ideal de sujeito formatado – sobretudo em termos raciais. Ora, "no fim do capitalismo, desejoso de se sobreviver, há Hitler. No fim do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler" (Césaire, 1978, p. 19) – muito embora, como disse o teórico da Martinica, tal trajetória tenha tido início em espaços de conquista e dominação europeia, as colônias, o que não causou incômodo correlato ao visto após a Segunda Guerra Mundial. Afinal, para a Europa

> [...] o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, *o crime contra o homem*, não é *a humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os "coolies" da Índia e os negros de África estavam subordinados (Césaire, 1978, p. 18, grifos do autor).

Nesse sentido, o assombro da filosofia crítica europeia com o Holocausto é também um atestado da tolerância, durante séculos, com a violência colonial: ainda que a Europa não reconheça, Césaire, em 1950, no *Discurso sobre o colonialismo*, já mostrava que a barbárie nazista não era algo novo. Tratou-se da execução da política colonial, àquela altura normalizada. Logo, a descolonização do testemunho, que aqui reivindico, é um imperativo que vem de longe – uma vez que me aventuro pela escuta de autoras cujas escritas são marcadas pela permanência do colonialismo português – que já violentava muito antes do nazismo e que

continua a impactar as vidas de Conceição, Isabela e Grada mesmo após a perplexidade com o que aconteceu em Auschwitz, considerando que a colonialidade é um problema do presente.

De qualquer forma, esse processo de naturalização do colonialismo pôde acontecer porque esteve lastreado em uma tecnologia política usada pelo Estado moderno: o que Michel Foucault chamou de "racismo de Estado" – um dispositivo que permitiu introduzir o corte entre quem deve viver e quem deve morrer. Mediante esse entendimento, "[...] os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas" (Foucault, 1999, p. 309). Contudo, tal como tenho buscado fazer com os conceitos de testemunho e trauma, Achille Mbembe (2018) problematiza a noção foucaultiana de gestão da vida (a "biopolítica"), uma vez que ela seria insuficiente para descrever a experiência colonial, onde o poder soberano é, antes de tudo, o poder de produzir a morte. A partir disso, o autor camaronês nos conduz a pensar na "necropolítica" – deslocando o olhar para a produção sistemática da morte àqueles que não fazem parte do Estado nacional, sendo um instrumento de confirmação do projeto moderno e colonial, o qual, para citarmos Benjamin (1985), produz estados de exceção como regra geral.

Mediante esse raciocínio, identifico, nos traumas em razão do colonialismo e da colonialidade no espaço do que foi o Império português, os quais são testemunhados nas fontes documentais desta pesquisa, ecos do que Césaire, Foucault e Mbembe abordam em suas obras. Conceição se refere, no *Becos...*, a um Estado que não "faz viver" – uma vez que negou direitos às pessoas que moravam na favela do Pindura Saia –, mas "deixa morrer" – sem se importar com o destino dos sujeitos após o desfavelamento – e, no limite, "mata" – caso pensemos na violência policial, principalmente, ao tomarmos a ditadura civil-militar brasileira como escopo da narrativa da obra. Isabela, no *Caderno...*, revela a violência que, de fato, dividia a Lourenço Marques da sua infância entre os que tudo podiam (a branquitude) e aqueles estavam à mercê da morte, das explorações e dos estupros justificados pelo poder colonial. Grada, no *Memórias...*, cataloga os efeitos subjetivos desse ordenamento no tempo presente – destacando, no seu cotidiano, a descartabilidade de determinados corpos, o silenciamento de certas vozes e a negligência com a sua humanidade.

Porém, percebo que, para estudarmos traumas ibero-amefricanos, tais conceitos precisam ser aproximados ainda mais das particularidades do colonialismo português – o que será o meu foco na próxima seção. Entretanto, antes disso, há outras questões relevantes, como o reforço da ideia de que, em decorrência, se o Holocausto não é um acidente na história, o racismo, por sua vez, não é uma ideologia ocasional sem fundamento, um fenômeno psicológico em nível individual, um evento estático imutável, algo irracional sempre declarado abertamente ou um resquício de situações raciais de um passado superado. Todas essas acepções foram

problematizadas pelo afroportoriquenho Eduardo Bonilla-Silva (2023), que pontua as dimensões: estrutural, histórica e relacional do racismo – considerando que há um "sistema social racializado[15]" pelo qual persiste, se modifica, agindo de diferentes maneiras e se imbrica a outros regimes de dominação, como o capitalismo e o patriarcado. Sob esse prisma, não digo que a Ibero-Améfrica tenha racismo em si: para muito além, ela é um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023), organizado hierarquicamente em função disso – cujos efeitos traumáticos são continuamente atualizados.

Ao olhar desde a favela de Evaristo até o ambiente acadêmico de Kilomba, passando pela sociedade colonial de Figueiredo, em diálogo com as contribuições de Bonilla-Silva (2023), depreendo, de sua crítica à reificação do racismo como modelo do passado, que há possibilidade também de tensionarmos um padrão que procura sintomas previamente enumerados para verificar a aplicabilidade do termo trauma e que busca um formato fidedigno a ser seguido pelo testemunho. Se, como disse o autor, a violência do racismo assume diferentes formas ao longo da história, a linguagem para a elaboração desses passados não é única: ao invés de se pensar apenas no Holocausto, há que se reconhecer outros modos de se elaborar o trauma – pesquisando testemunhos forjados a partir de experiências com a colonialidade e, nesse processo, produzindo novo arcabouço teórico-conceitual que diga respeito a esse circuito que conecta passado e presente, metrópole e colônia e, no limite, Auschwitz e Ibero-Améfrica.

Indo além, quando proponho que reflitamos sobre o trauma colonial como ferida que é testemunhada por meio da subjetividade, tenho de recorrer a Frantz Fanon. O psiquiatra que, assim como Césaire, nasceu na Martinica, falava ainda em 1952, no *Pele negra, máscaras brancas* (2008), a respeito da criação colonialista de uma "zona de não-ser" (*zone de non-être*): "[...] uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos" (Fanon, 2008, p. 26). Ora, essa zona pode ser compreendida como o espaço social e psíquico onde é inserido o colonizado dentro do "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023), isto é, uma condição de desumanização. Nessa perspectiva, com um olhar dialético, ao mesmo tempo em que percebo ser esse o terreno do

[15] De acordo com Eduardo Bonilla-Silva (2023), "sistema social racializado" designa uma sociedade estruturada pela categorização dos indivíduos com base nas raças (socialmente construídas). A estrutura racial resultante gera relações sociais desiguais e interesses objetivos distintos entre os grupos raciais. O racismo, nessa perspectiva, deixa de ser entendido apenas como preconceito individual ou ideologia, mas se apresenta na condição de um elemento intrínseco à organização estrutural da sociedade, que se reproduz por meio de práticas, instituições e mecanismos. Em vista disso, o conceito possibilita compreender a persistência das desigualdades raciais não como um resquício do passado discriminatório, mas enquanto efeito contínuo de uma ordem social racializada em funcionamento.

trauma, também vejo emergir, seguindo as palavras de Grada (2019), a necessidade de tornar-se sujeito no sentido de concretizar esse ressurgimento sobre o qual Fanon falava. Em última instância, temos a chance de apreender o testemunho como linguagem que promove a ruptura com as máscaras do colonialismo – seja as brancas referidas por Fanon[16] ou, então, a de Anastácia, analisada por Kilomba (2019)[17].

Nesse caso, Conceição e Grada, mulheres negras – acompanhadas, em uma leitura possível, pela mulher branca Isabela – descem até esses Infernos, desafiando a dolorosa e terrível desumanização direcionada aos sujeitos colonizados. Testemunhar é, desse modo, o "benefício" atrelado à libertação, uma oportunidade dolorosa para a cura – que passa necessariamente pela negação da "máscara branca", tanto assumindo as histórias e as memórias da negritude, como vemos no *Becos...* e no *Memórias...*, quanto rechaçando a construção da branquitude como espaço de supremacia, assunção de universalidade e ausência de reflexão sobre o "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023), como é feito no *Caderno...* De qualquer modo, o que Fanon chamava de libertação exige passar por uma dor que a própria lógica colonial encaminha as pessoas a evitar – o que corrobora o gesto das idealizadoras das obras de testemunhar o trauma para elaborá-lo como um enfrentamento que deseja tratar essa dimensão subjetiva da ferida que não fecha e produzir zonas de ser – e, portanto, de descolonização.

Afinal, como Fanon reafirma em *Os Condenados da Terra*, de 1961, o colonialismo não é apenas a exploração econômica ou política, mas sim um sistema de desumanização, de forma que a libertação de si demanda insurgência na busca por curar cicatrizes que também têm uma dimensão psíquica. Tal compreensão atesta o produto cultural da literatura de testemunho como uma linguagem que destrói a narrativa colonial e engendra uma nova subjetividade, mostrando que a luta política pode se aproveitar dessas escritas como instrumento. Isto é, se a violência revolucionária seria indispensável às independências (Fanon, 1968), em um momento posterior, testemunhar, como fazem Conceição, Isabela e Grada, é um gesto que se inscreve no projeto fanoniano de confronto diante da permanência do colonialismo em caráter psicológico, uma

[16] A partir da ideia de "máscara branca", Fanon (2008) analisa os efeitos psicológicos do colonialismo e do racismo sobre o sujeito negro, descrevendo o processo de internalização dos valores, da cultura e dos ideais da sociedade branca dominante como superiores. Para ser aceito e alcançar reconhecimento em um mundo estruturado pela supremacia branca, o indivíduo negro pode adotar uma "máscara", isto é, negar sua própria identidade, cultura e história. Essa máscara constitui não apenas uma forma de assimilação cultural, mas também uma estratégia de sobrevivência em um ambiente hostil, que produz conflitos psíquicos profundos, como a autonegação e a alienação de si mesmo. O conceito revela, assim, que o racismo opera tanto como dominação externa quanto como violência interiorizada.

[17] Diante das minhas reflexões sobre a máscara da "Escravizada Anastácia" proferidas no preâmbulo desta dissertação, depreendo que ela e a "máscara branca", referida por Fanon (2008), são dimensões complementares da atuação do colonialismo – abarcando distintos instrumentos de controle e silenciamento.

vez que ele representou um evento traumático e que, nesse quadro, implica fenômenos de repetição. Me refiro, à vista disso, a atitudes em que se toma a palavra – incluindo a língua do colonizador – para denunciar a barbárie e anunciar a sua elaboração: a libertação dos sujeitos.

Outro ponto destacável e que conecta essa leitura de Fanon à argumentação em torno da descolonização do testemunho, que estou desenvolvendo, é o prefácio de Jean-Paul Sartre (1968) ao *Os Condenados da Terra*. Trata-se da confirmação, por um europeu, a respeito da indefensabilidade da Europa – entendimento esse que, nas palavras de Sartre, seria possibilitado mediante o contato com os testemunhos das pessoas que foram colonizadas. Diz ele: "nossas vítimas nos conhecem por suas feridas e seus grilhões; é isto que torna seu testemunho irrefutável. Basta que nos mostrem o que fizemos delas para que conheçamos o que fizemos de nós" (Sartre, 1968, p. 8). Com isso, abre-se caminho tanto para o questionamento de Auschwitz como cânone exclusivo da violência europeia quanto para a percepção de que os testemunhos da barbárie colonial – ainda que Sartre não os conceitualize com a bagagem teórico-metodológica que temos hoje – são um retrato do que a Europa é e, inclusive, da associação entre colonialismo e fascismo, já que esse último foi aceito porque o primeiro esteve normalizado: na desumanização do outro, desumanizaram-se a si próprios, como Isabela Figueiredo mostra no seu *Caderno...* a respeito da dominação em Moçambique.

A partir disso, Sartre se refere a um espelho – "[...] o nosso reflexo vem do fundo de um espelho ao nosso encontro" (1968, p. 11). Ele está se referindo à imagem produzida por motivação da ideia de que as ações para se lidar com a violência colonial – no que incluo os testemunhos de Conceição, Isabela e Grada – são a devolução de um reflexo da barbárie, que agora está se voltando diretamente aos colonizadores. Neste instante, instâncias que suscitaram as experiências de dor que dão base ao testemunho têm de encarar a reverberação da sua brutalidade – eis mais um espanto nessa história traumática. No entanto, Sartre não foi o único a usar a metáfora do espelho para estudar o colonialismo: Aníbal Quijano se refere a esse objeto para descrever a imagem produzida pelo eurocentrismo – de modo que, além do diálogo com as leituras pós-coloniais, eu avanço para o que se entende como discussões decoloniais emergentes desde a América Latina. Segundo o autor peruano (2005, p. 129-130), "aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete [...] Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida".

Nessa lógica, entendo o espelho de Quijano como uma alusão que ajuda a conceituar de maneira mais precisa neste trabalho o que se entende por colonialidade de poder, saber e ser. Como já fui referenciando, abarcamos as permanências do colonialismo como fenômeno que

não se encerra em si, de modo que há um prolongamento assentado em novo padrão global iniciado com a conquista da América. Nele, se estabeleceram duas operações centrais: 1) classificação social da população mundial com base na ideia de raça; 2) articulação das formas de exploração a partir da lógica da acumulação de capital. Logo, sustentada na expropriação das populações colonizadas; na repressão de todas as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos e o seu universo simbólico; e na imposição da cultura dos dominadores aos colonizados (Quijano, 2005), a distorção aparece porque os colonizados simplesmente não são – e nunca serão – a Europa. Eis o sistema que produz o que tantas/os autoras/es, entre os quais os citados aqui Césaire, Fanon e Sartre, enxergam como sendo a desumanização e a apresentação dos não-europeus como inferiores e sem história.

Com isso em mente, descolonizar o testemunho é quebrar o espelho sobre o qual Quijano fala – se recusando a assumir a imagem distorcida da colonialidade – e sustentar o espelho sartriano/fanoniano, apreendido como a continuação da luta pela libertação nos campos epistemológico e psíquico, tal como o peruano e as/os autoras/es decoloniais também propõem. No caso desta pesquisa, Conceição não aceita uma imagem que normaliza a reedição das dores, da escravidão ao desfavelamento; Isabela rompe com a imagem na qual a branquitude não problematiza a sua violência; Grada desafia a imagem de sujeito silencioso almejado pela máscara colonial. Trata-se, assim, de formar novas imagens: autorretratos produzidos por meio de uma linguagem constituída com recurso às suas identidades e subjetividades e que, com novas temporalidades e espacialidades, devolvem aos colonizadores – e até mesmo aos estudos clássicos do testemunho e do trauma – outro reflexo do que eles são e do que podem vir a ser.

Por intermédio desse diálogo entre os pensamentos pós-colonial e decolonial, atesto a contingência, como propõe Walter Mignolo (2021), por uma desobediência epistêmica que se desvincule da lógica científica que acredita em um ponto zero, neutro e universal de análise[18]. A nossa tarefa seria, dessa forma, "[...] revelar os silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental, e afirmar os direitos epistêmicos dos racialmente desvalorizados e das opções

[18] Mignolo (2021) cita o conceito de "húbris do ponto zero", cunhado pelo filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2007). O termo descreve a pretensão da modernidade europeia de produzir um conhecimento objetivo, universal e totalmente desvinculado do contexto, da subjetividade e das condições do próprio conhecedor. A "húbris" (termo grego para "desmesura" ou "arrogância") abarca a crença de que o sujeito epistêmico – implicitamente branco, masculino e europeu – pode se situar em um "ponto zero" de observação, um lugar supostamente neutro e exterior ao mundo, a partir do qual poderia descrever a realidade sem ser afetado por ela. Castro-Gómez argumenta que essa é a fundação epistêmica do colonialismo, uma vez que autoriza a classificação, hierarquização e dominação de outros saberes e povos, considerados "parciais" ou "pré-modernos" em contraste com a suposta objetividade e universalidade da razão ocidental. Nesta pesquisa, em diálogo com os estudos pós-coloniais e decoloniais, entendo que as propostas da antropologia da ciência e da tecnologia e das epistemologias feministas nos ajudam a tensionar o "ponto zero". Com isso, recorro à filósofa estadunidense Donna Haraway (2009) para defender que toda objetividade é corporificada, situada e parcial: são "saberes localizados".

decoloniais que permitam que os silêncios construam argumentos para confrontar [...]" (Mignolo, 2021, p. 28). Nesse caso, o professor argentino abarca na sua argumentação as ideias, que aqui vim sustentando principalmente com base em Césaire e Mbembe, de que o colonialismo é formador da história da Europa moderna – o que inclui o Holocausto – e a diferença colonial (Mignolo, 2021) estabeleceu a distinção racial inclusive em relação ao ordenamento suscitado pelo que Foucault chama de biopolítica. A partir disso, é possível descrever tal concepção como o lado obscuro e a metade que faltava aos estudos eurocêntricos tradicionais – no que incluo o campo do testemunho e do trauma, também absolutamente carente da recusa à normatividade epistêmica eurocentrada. Sobre isso, Mignolo diz o seguinte:

> As diferenças entre biopolítica na Europa e biopolítica nas colônias estão na distinção racial entre a população europeia (mesmo quando biopoliticamente gerenciada pelo Estado) e a população das colônias: menos humana, sub-humana, como apontou Smith. Mas é importante lembrar ainda que, no Holocausto, técnicas biopolíticas aplicadas a populações coloniais voltaram à Europa como um bumerangue. Muitos já salientaram os usos de técnicas coloniais aplicadas a populações não-europeias para controlar e exterminar a população judaica. Essa consideração modifica a geografia do raciocínio, e elucida o fato de que *as colônias não foram um evento secundário e marginal na história da Europa, mas que, pelo contrário, a história colonial é o núcleo não-reconhecido na criação da Europa moderna* (2021, p. 44, grifos meus).

Ora, "modificar a geografia do raciocínio" converge à proposta de descolonização do testemunho justamente ao deslocarmos o centro da narrativa da violência moderna de uma história "interna à Europa" para uma história transatlântica, colonial e global: ibero-amefricana, no caso do escopo desta dissertação. Se, de acordo com Enrique Dussel (2005), a modernidade não pode ser pensada sem a colonialidade, os testemunhos de Conceição, Isabela e Grada também não podem ser lidos como periféricos ou secundários em relação ao cânone europeu do trauma. Ao invés disso, eles são constitutivos da história da modernidade – de modo que temos a oportunidade de, seguindo a defesa de Mignolo por uma desobediência epistêmica, reconhecer nessas escritas uma chave para a compreensão do que a Europa fez de si e, para muito além de apenas isso, do que os sujeitos estão produzindo a partir da insistência desse passado de violências a serem elaboradas. Indo adiante, seguir na escolha pelo que o autor chama de "opção decolonial" (Mignolo, 2021) acolhe 1) a recusa do espelho eurocêntrico que silencia as histórias dolorosas das escritoras; 2) a afirmação da legitimidade (inclusive da fabulação e da ficcionalização) dos seus testemunhos; 3) o reconhecimento da localização e parcialidade de todo saber; 4) o deslocamento, rumo a uma provincialização (Chakrabarty, 2000), da história europeia, para apreender a violência colonial em um circuito traumático mais complexo.

De qualquer forma, se autores como Quijano, Mignolo e Dussel me ajudam a pensar na dimensão racial que sustenta a diferença colonial, ao ler testemunhos de três mulheres, saliento as interpelações de María Lugones (2008) e Rita Segato (2012) ao complementarem os estudos decoloniais: há que se falar na colonialidade de gênero. Mesmo que com visões diferentes sobre a constituição do sistema moderno/colonial de gênero[19], ambas as autoras argentinas destacam a contingência de olharmos para a sociedade informados por lentes que articulem as intersecções atreladas às violências. Nesse sentido, descolonizar o testemunho é também atentar-se ao gênero como construção social e histórica que afeta de modo desigual os sujeitos, processo esse que está conectado a outras questões, como a raça. No caso desta pesquisa, é preciso reconhecer que Conceição, Isabela e Grada vivem sob o patriarcado – bem como que a negritude de Evaristo e Kilomba e a branquitude de Figueiredo as direcionam a circunstâncias diferentes, o que tem impacto na linguagem que produzem ao elaborarem traumas ibero-amefricanos.

Todas essas discussões confirmam a defesa do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007) acerca de um projeto ético, político e epistêmico que se contraponha à lógica da modernidade/colonialidade. Ao se referir à dimensão da colonialidade do ser, ele nomina esse movimento de mudança no eixo do nosso pensamento como sendo o "giro decolonial" (ou "giro de-colonial/des-colonial"). Sob esse prisma, nos referimos à chance de problematização justamente de estudos eurocentrados com base no tensionamento das relações de poder que sobrevivem ao colonialismo – afirmando o direito dos sujeitos, como é o caso das fontes desta pesquisa, de produzirem reflexões teóricas e pensar o mundo a partir das suas experiências e escritas sobre elas. Maldonado-Torres, então, em diálogo com o trabalho de Aimé Césaire, propõe que os fundamentos desse giro estão no grito de espanto do colonizado frente à transformação da guerra e da morte em elementos ordinários e reiterados do seu mundo. Dessa maneira, entendo que a literatura testemunhal e as reflexões a seu respeito podem se unir

[19] Ambas as autoras são fundamentais para a discussão da colonialidade do gênero. Em relação às diferenças nas suas ideias, para María Lugones (2008), o gênero – entendido em seu modelo binário e heteronormativo – é uma imposição colonial. Em sua tese do sistema moderno-colonial de gênero, ela argumenta que os povos colonizados possuíam anteriormente organizações de gênero mais fluidas e não hierárquicas, de modo que a colonialidade impôs não apenas o racismo, mas também a estrutura patriarcal de gênero como forma de controle. Já Rita Segato (2012), partindo de uma perspectiva antropológica, vê o patriarcado como anterior à colonização, mas argumenta que a colonialidade o intensificou e o rearticulou de forma particular. Para Segato, a colonização fundiu o patriarcado com a lógica racial, criando um "mandato de masculinidade" violento e um controle mais brutal sobre as mulheres, especialmente as indígenas e negras. Em resumo, enquanto Lugones vê o gênero binário como invenção colonial, Segato o vê como uma estrutura prévia radicalizada pela colonialidade.

a esses gritos de "[...] oposição radical ao legado e à produção contínua da colonialidade de poder, do saber e do ser" (Maldonado-Torres, 2007, p. 161, tradução minha[20]).

Nessa percepção, se o "[...] *Discurso sobre o Colonialismo* de Césaire pode ser visto como uma resposta ao *Discurso sobre o Método* de Descartes, de uma perspectiva de-colonial" (Maldonado-Torres, 2007, p. 160, tradução minha[21]), a minha leitura dos testemunhos de Conceição, Isabela e Grada é, como venho reafirmando, também um tensionamento aos estudos tradicionais desse campo de estudos. Sendo assim, além das/os autoras/es que tenho citado e comentado – que fundamentam as reflexões pós-coloniais e decoloniais –, recorro a estudiosas/os que têm se implicado especialmente na reivindicação pela descolonização do testemunho e do trauma, as/os quais fortalecem a possibilidade de "giro decolonial" (Maldonado-Torres, 2007) em relação ao tema desta dissertação. Diante disso, é nesses gritos transformados em escrita que encontro exemplos de um tempo outro, o que me leva a retomar as ideias de Maria Dolores Sosin Rodriguez (2019). Com ela, concordo que é preciso inaugurar pesquisas sensíveis a concepções que escapam à construção da história engendrada em tempos fixos e definidos a partir de critérios alheios às pessoas que foram subalternizadas.

Rodriguez (2019), portanto, critica a consolidação do lugar de entendimento sobre trauma a partir do predomínio das experiências brancas. Para a autora, inclusive, existe um desejo e um esforço muito maior de apreciação, compreensão e solidariedade "[...] com as narrativas traumáticas dos judeus do que com as narrativas de pessoas que foram escravizadas e/ou descendentes dessas pessoas e/ou narrativas negras que falem sobre o grande trauma, de respaldo colonial, brasileiro: a escravidão. O holocausto negro" (Rodriguez, 2019, p. 24). Nesse aspecto, há que se reportar, além do silenciamento das denúncias produzidas por pessoas negras sobre violências a si impostas, outro fator que considero relevante: a negligência com os testemunhos de sujeitos brancos que denunciam a barbárie – o que corrobora lógica na qual se ampara a ideia de ausência de responsabilidade e de necessidade da reflexão. Ora, considerando essa dimensão, o *Caderno...* de Isabela se reveste de particularidades ao inserir a branquitude em tal processo e, desse modo, se une aos livros de Conceição e Grada no sentido de produzir a elaboração de um trauma forjado mediante uma relação entre colonizadores e colonizados.

Se essa ferida não é unilateral e ambos os grupos – dominadores e dominados – estão associados às cicatrizes persistentes, é primordial notar, como alertam os estudos pós-coloniais

---

[20] Do original em espanhol: "[…] oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser" (Maldonado-Torres, 2007, p. 161).

[21] Do original em espanhol: "[…] *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire puede verse como una respuesta al *Discurso del método* de Descartes, desde una perspectiva de-colonial" (Maldonado-Torres, 2007, p. 160).

e decoloniais, que a branquitude delineou uma hegemonia no campo dos estudos do testemunho a partir de eventos traumáticos onde ela mesma figura como vítima. A partir desse argumento, podemos compreender as apreciações que Rodriguez faz diante do artigo *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*, do Márcio Seligmann-Silva (2008). Nesse texto, o autor tece importantes considerações teóricas – que, em termos gerais, convergem ao que apresentei na seção anterior, sobretudo no que se refere às definições de testemunho e trauma e ao reconhecimento da imaginação para a existência dessas escritas. Seligmann-Silva, porém, se limita a comentar sobre o Holocausto e o genocídio armênio, ainda que tratando brevemente da ditadura civil-militar brasileira e do genocídio em Ruanda. Entre as "catástrofes históricas", ele não menciona as palavras escravidão, imperialismo ou colonialismo em nenhum momento.

Na observação de Rodriguez, ocorre, com isso, a anunciação de um lugar circunscrito e delimitado que se refere ao "[...] período de catástrofes europeias e de dramas civilizatórios de uma parcela do mundo que exclui, *a priori*, pessoas não-brancas" (2019, p. 26). Reconhecendo a plausibilidade das ideias de Márcio, a autora salienta o esquecimento de tragédias em que a autoria não pode ser atribuída a "outros" europeus (os nazistas) ou a um "outro" não-ocidental (o Império Otomano). Uma vez que a escravidão colonial e o imperialismo são catástrofes cujos responsáveis são a própria base do projeto moderno, tais lacunas ascendem como um sintoma do que Walter Mignolo (2021) chama de "silêncio epistêmico", confirmando a aplicação da "diferença colonial" diante de certas experiências de dor. Logo, é perceptível que a "geopolítica do conhecimento" (Mignolo, 2020) operou relacionando a colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012) a uma seletividade nos tópicos a serem perscrutados.

Indo além, tal lapso pode ser compreendido como uma manifestação daquilo que o filósofo jamaicano Charles W. Mills (2018) entendia como a "ignorância branca" – um erro cognitivista estruturado e incentivado pelo próprio pacto racial da modernidade, o qual produz e mantém um não-saber funcional sobre a violência colonial. Diante disso, não estamos aludindo a um vácuo de conhecimento, mas ao estímulo a um não-conhecimento: uma proteção à branquitude do confronto incômodo com seu próprio papel histórico de perpetradora de catástrofes. Isto é, ao recorrer a mecanismos onde a brutalidade dos colonizadores é deslocada para fora do campo de visão, essa "ignorância branca" se estabelece como um tapume em cima do espelho sobre o qual fala Sartre no prefácio de *Os Condenados da Terra* – há um investimento em não ver. Nesse quadro, a hierarquia dos traumas denunciada por Rodriguez (2019) reverbera "[...] a recusa em perceber discriminação sistemática, a amnésia conveniente sobre o passado e seu legado no presente, a hostilidade ao testemunho negro sobre o privilégio

branco continuado e a necessidade de eliminá-la para alcançar a justiça racial" (Mills, 2018, p. 434).

Sob esse enfoque, Mills problematiza que "porque o Terceiro Reich perdeu, o genocídio dos judeus (ainda que bem menos dos romani[22]) é lembrado. Mas quem lembra dos hereros, dos nama, dos beothuks, dos tasmanianos, dos pequots[23]?" (2018, p. 429). Ao perguntar também sobre quem se lembra dos congoleses, ele chega a se aproximar das propostas de Marc Nichanian (2009) e Saidiya Hartman (2020): o regime de apagamento e extermínio do rei Leopoldo II, no Congo belga, combinou a morte sistemática de dez milhões de pessoas ao uso de fornalhas para a destruição meticulosa de arquivos estatais em Bruxelas. Eis, de forma muito evidente, a "vontade genocidiária" anulando a facticidade do fato pela eliminação dos vestígios e a produção deliberada de silêncio nos arquivos coloniais. Não parando aí, no instante em que "[...] o 'esquecimento' toma a forma da lavagem-branca das atrocidades da escravidão [...]" (Mills, 2018, p. 429-430), o autor questiona as abordagens paternalistas que suavizam a violência – no caso dos Estados Unidos se voltando ao "mito de magnólia", correlato ao "mito da democracia racial" e ao luso-tropicalismo no escopo da Ibero-Améfrica[24].

As omissões concernentes aos testemunhos do colonialismo, portanto, não são um caso isolado ou um descuido, mas a manifestação de um problema epistemológico maior e que reverbera no campo dos estudos do trauma, tal como diagnosticado com precisão pelo pesquisador belga Stef Craps (2014). Citando e arguindo Cathy Caruth, Craps aponta que os textos fundadores dessa linha de investigação falham em, ao menos três aspectos: 1) marginalizam ou ignoram experiências traumáticas de culturas não ocidentais ou minoritárias; 2) tendem a presumir a validade universal das definições de trauma que se desenvolvem a partir

[22] Menção ao povo cigano Rom, que foi perseguido pelo nazismo e nomeia o Holocausto contra si como *Porajmos* – cujo significado é "devorar".

[23] Mills está se referindo, para além do Holocausto e do genocídio armênio, a outras barbáries. São elas: contra os povos Herero e Nama (1904-1908) na Namíbia, cometidas pelo Império alemão, que incluiu ordens de extermínio, criação de campos de concentração e experimentos raciais (Madley, 2005); o extermínio completo dos Beothuk na Terra Nova (séculos XVIII-XIX) e dos Tasmanianos na Austrália (século XIX), bem como o massacre massivo dos Pequot na Nova Inglaterra (1637), em solo da América do Norte.

[24] O "mito da magnólia" é uma narrativa histórica falsa e idealizada sobre o período da escravidão nos Estados Unidos, particularmente no Sul do país. Ele surgiu para justificar a segregação racial e romantizar a escravidão como um sistema benéfico, paternalista e sem violência. Com base nas imagens de senhores benevolentes, plantações como paraísos, mansões coloniais cercadas por magnólias (símbolo do Sul escravista) e estereótipos racistas ("escravizado feliz", "*Mammy*" e "*Sambo*"), ele minimiza ou nega explicitamente o uso de açoites, algemas, estupros e assassinatos. Ele pode ser relacionado ao "mito da democracia racial" e ao luso-tropicalismo na Ibero-Améfrica, uma vez que são variações de um mesmo projeto colonial de poder. Contudo, eles têm estratégias diferentes: o exemplo estadunidense assume a inferiorização para dizer que a segregação é natural e se desenvolveu de forma benevolente (mas "nós os amávamos"); já o caso ibero-amefricano não reconhece a existência do racismo porque, segundo Lélia Gonzalez (2020), o denega – recorrendo à ideia de mestiçagem e à visão de que o conflito racial seria uma importação estrangeira (mas "nós nos misturamos com eles"). Ambas as narrativas apagam os testemunhos das pessoas subalternizadas e silenciam as vozes (mesmo da branquitude) que denunciam o racismo e a sua recriação cotidiana. Poderíamos dizer que são mitos irmãos, embora não gêmeos.

da história da modernidade ocidental; 3) chegam a prescrever uma estética modernista distintiva como a única adequada à tarefa de testemunhar o trauma – isto é, estabelecem um padrão para essas escritas. Como resultado, "[...] em vez de promover a solidariedade intercultural, a teoria do trauma corre o risco de contribuir para a perpetuação das próprias crenças, práticas e estruturas que mantêm as injustiças e desigualdades existentes" (Craps, 2014, p. 46, tradução minha[25]).

Esses argumentos convergem ao raciocínio que venho construindo, o qual salienta "a urgência de superar os preconceitos eurocêntricos da teoria do trauma" (Craps, 2014, p. 46, tradução minha[26]). Nesse caso, não obstante a defesa de que se pense para além do Holocausto, me parece muito decisiva para essa superação a proposta de alargamento das inscrições textuais classificadas como testemunho – questionando a interpretação de que esse gênero estaria restrito a estratégias linguísticas experimentais. Assim, me identifico com as ideias do autor ao não encontrar uma forma única de manifestação nos testemunhos de Conceição, Isabela e Grada: sujeitos são singulares e, logo, os seus mecanismos para a elaboração do trauma são diferentes entre si. Sob tal compreensão, tenho absoluto acordo que, as/os pesquisadoras/es que leem e analisam essa linguagem, ao invés de fabricar um cânone também do ponto de vista redacional, precisam reconhecer que "[...] a teoria do trauma deve levar em conta os contextos sociais e históricos específicos nos quais as narrativas de trauma são produzidas e recebidas, e estar aberta e atenta às diversas estratégias de representação e resistência que esses contextos convidam ou necessitam" (Craps, 2014, p. 51, tradução minha[27]).

Falamos, por consequência, de um "giro decolonial" (Maldonado-Torres, 2007) a ser forjado por meio de uma "desobediência epistêmica" (Mignolo, 2021) que venha a rasurar o cânone eurocêntrico. Esse entendimento tem eco na análise do historiador brasileiro Fábio Feltrin (2021a, 2021b) – que orientou a minha iniciação a esta pesquisa ainda no TCC da Graduação (Schons, 2024). Feltrin, ao tomar uma experiência latino-americana (com foco na Argentina) para pautar a "descolonização do trauma", pontua o caráter fundamental de um cuidado epistemológico no momento em que mobilizamos categorias para estudar a barbárie dos processos coloniais – de modo que evitemos exercícios de violência até mesmo pelo trabalho historiográfico, os quais poderiam induzir a própria repetição do trauma. À vista disso,

[25] Do original em inglês: "[...] rather than promoting cross-cultural solidarity, trauma theory risks assisting in the perpetuation of the very beliefs, practices, and structures that maintain existing injustices and inequalities" (Craps, 2014, p. 46).
[26] Do original em inglês: "the urgency of overcoming trauma theory's Eurocentric biases" (Craps, 2014, p. 46).
[27] Do original em inglês: "[...] trauma theory should take account of the specific social and historical contexts in which trauma narratives are produced and received, and be open and attentive to the diverse strategies of representation and resistance which these contexts invite or necessitate" (Craps, 2014, p. 51).

tenho concordância quando ele diz que "[...] a ruptura de uma condição epistemológica colonial não implica apenas a interrupção da violência, mas também evita uma certa produção de identificação com o colonizador" (Feltrin, 2021b, p. 94, tradução minha[28]).

Parafraseando o autor, ciente de que pensar nas gotas de sangue que compõem as histórias dos povos colonizados e nos processos de silenciamento dessa dor é uma possibilidade de desarmar e interromper os enlaces que compõem as múltiplas violências coloniais no presente (Feltrin, 2021b), destaco a sua ênfase à noção de ferida colonial – uma vez que, ainda que seja a cicatriz reminiscente da colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012), é a experiência consigo que exerce o combate aos saberes e às perspectivas eurocêntricas, pretensamente universais. Nesse sentido, podemos fugir à limitação do modelo de trauma, criticado por Craps (2014), como um evento único com padrão exclusivo, para nos concentrarmos em traumas contínuos e insidiosos – como é o caso do colonialismo no espaço do que foi o Império português. Tal pensamento encontra refúgio na conceituação que, ao dialogar com Fanon, Walter Mignolo produz para a ferida colonial – *herida colonial*, uma vez que

> Os condenados se definem pela *ferida colonial*, e a ferida colonial, seja física ou psicológica, é uma consequência do *racismo*, o discurso hegemônico que põe em questão a humanidade de todos aqueles que não pertencem ao mesmo *locus* de enunciação (e à mesma geopolítica do conhecimento) daqueles que criam os parâmetros de classificação e se outorgam a si mesmos o direito de classificar. A impossibilidade de ver as histórias e as experiências que não estão incluídas na história do cristianismo do Ocidente tal como a consideram os leigos europeus, que enraízam suas origens no grego e no latim e a difundem nas seis línguas vernáculas imperiais (italiano, espanhol, português, francês, alemão e inglês), tem sido o selo distintivo da história intelectual e de suas consequências éticas, políticas e econômicas (2007, p. 34, grifos do autor, tradução minha[29]).

Diante de tal cenário marcado pelo realce às interpelações pós-coloniais e decoloniais ao cânone do trauma, o conjunto dessas compreensões as quais vim me referindo tem provocado transformações que, realmente, indicam possibilidades de descolonização do testemunho. Um exemplo emblemático disso é o próprio movimento recente de Márcio Seligmann-Silva ao tratar

[28] Do original em inglês: "[...] a rupture of a colonial-epistemological condition not only implies the interruption of violence, but also avoids a certain production of identification with the colonizer" (Feltrin, 2021b, p. 94).
[29] Do original em espanhol: "Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del *racismo*, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar. La imposibilidad de ver las historias y las experiencias que no están incluidas en la historia del cristianismo de Occidente tal como la consideran los laicos europeos, que hunde sus raíces en el griego y el latín y se difunde en las seis lenguas vernáculas imperiales (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés), ha sido el sello distintivo de la historia intelectual y de sus consecuencias éticas, políticas y económicas" (Mignolo, 2007, p. 34, grifos do autor).

de uma virada testemunhal e decolonial do saber histórico (2022a, 2022b, 2024). Assim, vemos uma transformação epistemológica em curso na qual esse autor, que centrou no Holocausto os seus estudos iniciais sobre as catástrofes do século XX, agora reconhece a existência de um discurso monolíngue e monocultural (eurocêntrico) que produz máquinas genocidas e "memoricidas" por meio da colonialidade. Tendo em vista que "a violência colonial, até hoje recalcada pelo mundo ocidental, dito 'civilizado', precisa ser enfrentada" (Seligmann-Silva, 2022a, p. 19), o autor entende que modernidade e destruição são palavras sinônimas e conectadas à dimensão cultural reminiscente de eventos traumáticos.

Sob esse olhar, Seligmann-Silva define a referida virada testemunhal e decolonial como sendo a reunião de novas sensibilidades desenvolvidas no contexto pós-colonial, em que o corpo e sua localização passam a ser reconhecidos como parte da construção de outras narrativas e epistemologias. Ou seja, aproximamos o gesto testemunhal da aceitação da parcialidade dos sujeitos, desconstruindo o elemento falsamente universal, bem como reafirmamos o seu caráter público e de intervenção no debate social, já que ele só existe "[...] se tivermos alguém para escutar e ser um novo porta-voz do testemunho [...]" (Seligmann-Silva, 2022b, p. 24). Afinal, "[...] a tarefa do pensamento pós e decolonial é traduzir essas histórias coloniais e neocoloniais em narrativas que permitam pôr um fim à empresa colonial, ao engenho, e possibilitem sabotar definitivamente o sistema de plantação" (Seligmann-Silva, 2022b, p. 52). Há, nas obras investigadas nesta pesquisa, um desejo em que o testemunho se converta em elaboração do trauma. Isto é, a performance que, nos termos de LaCapra (2001), envolve reconstrução e retomada, tem a chance de acontecer não apenas sobre o Holocausto, mas também no espaço do que foi o Império português, considerando que ele é perturbado pela "[...] continuidade violenta da colonialidade [...]" (Seligmann-Silva, 2022b, p. 25).

Me integro, então, à proposta do autor segundo a qual o historiador, ao abdicar a qualquer noção de totalidade, se transforma em um curador de restos (Seligmann-Silva, 2024). É dessas escritas fragmentadas e que não seguem um modelo único que ascende uma possibilidade de remissão dos passados traumáticos, em um sentido amplo e que engloba as indagações críticas à colonialidade. Indo além, me parece que Márcio muito se beneficiou dos apontamentos de Rodriguez (2019) – a ponto de sustentar que "o ideal do capitalismo fascista é a *plantation*" (Seligmann-Silva, 2024, p. 170). Logo, podemos chegar a um quadro mais completo e atento às contribuições de autores como Césaire, Fanon, Mills e tantas/os mais: a violência que se abateu sobre a Europa (capitalismo fascista) é uma decorrência do regime de escravização e de exploração colonial dos corpos e da terra aplicado à América, à África, à Ásia e à Oceania (*plantation*). Um indicativo adequado para instalar essa descolonização seria,

portanto, "[...] a ascensão do testemunho resultante da era de catástrofes que foi o século XX, com suas duas grandes guerras, com as inúmeras guerras de libertação descoloniais e com novas guerras de domínio imperialistas, com suas ditaduras e governos totalitários" (Seligmann-Silva, 2024, p. 172) – o que, de modo nenhum, esgota o universo temático da elaboração do trauma, até mesmo porque a barbárie tem se prolongado ao século XXI, abrangendo, por exemplo, o genocídio do povo palestino em Gaza[30], contemporâneo à escrita desta dissertação.

É preciso salientar a importância do diálogo que Seligmann-Silva passa a estabelecer com autoras/es as/os quais vim citando até aqui – embora dê mais atenção às/aos do campo pós-colonial do que ao pensamento latino-americano decolonial. Um caso emblemático para mim, no seu livro *Passagem para o outro como tarefa: tradução, testemunho e pós-colonialidade* (2022b), é a influência tanto das ideias quanto da metodologia testemunhal de Grada Kilomba, sobretudo a partir do seu *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019). Ainda que esse argumento venha a ser desenvolvido em completo no quarto capítulo deste trabalho – que será especificamente sobre a autora portuguesa –, destaco aqui a leitura de Márcio na qual a plantação/*plantation* aparece como metáfora para o trauma colonial. Conforme Grada, a temporalidade traumática é marcada pela fratura das identidades e também do tempo, uma vez que o presente é penetrado pelo passado colonial.

Para o teórico brasileiro, essa noção abre caminho à averiguação dos atos racistas que marcam as vidas na atualidade e, sendo assim, aproxima da ideia de um passado persistente não somente no sentido individual (do sujeito que é psicologicamente perturbado pela repetição dessa ferida), mas principalmente social e politicamente. Em última instância, o colonialismo e a colonialidade foram o presente dos instantes da escrita da literatura testemunhal de Conceição, Isabela e Grada e são também o nosso: sujeitos submetidos aos traumas ibero-amefricanos e historiadoras/es que lemos esses testemunhos e buscamos atuar eticamente como curadores de tais restos. Com base nisso, podemos apreender que "a história pensada do ponto de vista testemunhal rompe com as fontes tradicionais do trabalho do historiador, produz um abalo e um anarquivamento nos arquivos, que são revistos em suas hierarquias de construção e possibilidades de acesso" (Seligmann-Silva, 2024, p. 169).

[30] Achille Mbembe (2018) afirma que a ocupação da Faixa de Gaza apresenta três características principais ligadas ao funcionamento da formação específica do terror que ele chama de "necropoder": 1) fragmentação territorial; 2) acesso proibido a certas zonas; 3) expansão dos assentamentos israelenses. O objetivo seria o de impossibilitar qualquer movimento e implementar a segregação à moda do Estado do apartheid. "Nessas circunstâncias, a ocupação colonial não equivale apenas ao controle, à vigilância e à separação, mas também à reclusão" (Mbembe, 2018, p. 45). Assim, "como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico" (Mbembe, 2018, p. 48).

Márcio Seligmann-Silva desenvolveu essa ideia de “anarquivamento” em um artigo ainda de 2014. Apesar de não se debruçar sobre o testemunho nesse texto, as suas considerações me parecem relevantes para nomearmos o gesto estético-político de desestabilização crítica dos arquivos hegemônicos forjado por tais escritas. Segundo o autor, não se trata de destruição: o “anarquivamento” é um procedimento de recolocação e ressignificação de documentos, imagens e traços do passado que foram silenciados ou marginalizados pelos sistemas oficiais de arquivamento. Sob esse argumento, estabelecendo uma relação entre a postura “anarquivante” e a figura do “anjo da história” de Walter Benjamin (1985) com a qual abri esta dissertação, posso dizer que as idealizadoras das obras atuam como produtoras e colecionadoras de ruínas, reorganizando fragmentos para revelar histórias ibero-amefricanas de violência, exclusão e resistência. Afinal, como veremos neste trabalho, elas “[...] vão embaralhar os arquivos, vão pôr em questão as fronteiras, vão tentar abalar poderes, revelar segredos, reverter dicotomias, para as explodir” (Seligmann-Silva, 2014, p. 38).

Se “a palavra de ordem é anarquivar para *recolecionar* as ruínas dos arquivos e reconstruí-las de forma crítica” (Seligmann-Silva, 2014, p. 38, grifo do autor), temos a chance de sustentar que testemunhar é uma das formas possíveis para se anarquivar. Os trabalhos de literatura testemunhal de Conceição, Isabela e Grada não pretendem, portanto, apagar os arquivos já existentes, mas sim engendrar outros, embaralhar hierarquias e expor lacunas – em um movimento que se aventura pela elaboração do trauma colonial no espaço do que foi o Império português. Como escreve Seligmann-Silva (2014, p. 40), a “vontade de anarquivar e recolecionar objetos pode ser interpretada como um fruto de sua fidelidade visceral aos cacos do mundo que se lhe apresentavam como única realidade, única possibilidade de construção de uma ‘casa’ onde morar”. Concebemos, nesse sentido, um instrumento para se lidar com os diagnósticos que Benjamin (1985, 2009) já fazia a respeito da exigência de escovarmos a história a contrapelo. Tendo em vista que a história da Ibero-Améfrica é também catastrófica, há que se recolocar e recontar os seus escombros – promovendo a montagem crítica de fragmentos e ruínas (testemunhos) nos quais se identifique a atualização dos traumas coloniais e em que eles sejam redimidos.

Essa interpretação vai ao encontro da escritora estadunidense Saidiya Hartman (2020), que, ao vasculhar o arquivo colonial, se recusa a reproduzir a violência epistêmica da qual esses registros são inseparáveis. Sendo assim, tal como a literatura testemunhal, o conceito de Hartman para fabulação crítica pode ser tomado enquanto instrumento para romper com a lógica genocida tão bem identificada por Marc Nichanian (2009). De forma muito correlata ao “abalo” e ao “anarquivamento” referidos por Seligmann-Silva (2024), essa metodologia assume

a parcialidade como mecanismo para especular e recriar a partir do que intencionalmente foi silenciado e, em muitos casos, literalmente queimado – a exemplo do que Leopoldo II mandou fazer. Mediante essa fundamentação de Saidiya, é viável falar de uma função anarquivante e fabuladora da linguagem – a qual percebo nos testemunhos de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, uma vez que elas não apenas produzem novas fontes, mas sobretudo reescrevem parâmetros para o arquivamento de passados dolorosos, recorrendo à memória e à literatura.

Ao entendermos a fabulação crítica como um método ético e discursivo para contar histórias que o arquivo colonial tornou impossíveis de contar (Hartman, 2020), contudo, é imprescindível sabermos que, na lógica original da autora, não se trata de uma invenção livre, mas de uma tentativa de preencher as lacunas do arquivo de forma especulativa, consciente de seus próprios limites, para resgatar a humanidade e a subjetividade de vidas que a história oficial registrou apenas como corpos violentados, números ou mercadorias – circunstância da "Escravizada Anastácia" – ou sequer gravou. Entre rastros, especulações e uma tomada de posição diante do passado e do presente, me refiro a escritas que querem tornar públicos os pontos de vista que não foram registrados até então e, nesse processo, se deparam com os entraves da indizibilidade do horror (Agamben, 2008) em sua dimensão de permanência da ferida colonial (Mignolo, 2007). Desse modo, a imaginação e a ficcionalização – enfim, a fabulação crítica – se mostram como aliadas em prol da redação e publicação de livros cujo intuito reside na elaboração do trauma por meio de uma indispensável descolonização do testemunho.

É esse compromisso com a remissão da barbárie que leva Hartman a afirmar que:

> Como uma escritora comprometida em contar histórias, eu tenho me esforçado em representar as vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Para mim, narrar contra-Histórias da escravidão tem sido sempre inseparável da escrita de uma História do presente, ou seja, o projeto incompleto de liberdade e a vida precária do(a) ex-escravo(a), uma condição definida pela vulnerabilidade à morte prematura e a atos gratuitos de violência. Conforme eu a entendo, uma História do presente luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um *estado livre*, não como o tempo antes do cativeiro ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita (2020, p. 17, grifos da autora).

Assim, as estratégias de Saidiya Hartman me ajudam a intensificar a crítica ao cânone do trauma e do testemunho, ao mesmo tempo em que oferecem ferramentas para lidar com a fragmentariedade e o silenciamento produzidos pela colonialidade. A autora nos oferece, portanto, uma chave metodológica para ler os testemunhos das idealizadoras das obras: as

escritas de Conceição, Isabela e Grada partem justamente dessa instância de estilhaços, silêncios e restos coloniais que a fabulação crítica permite reinscrever ao apontar, por intermédio de uma História do presente, o projeto incompleto de elaboração dos traumas ibero-amefricanos. Ora, não nos referimos à enumeração de fatos, mas sim à construção de uma linguagem que tematiza o próprio silêncio colonial – se insurgindo contra ele e o sabotando. Ao seguir a lógica benjaminiana (1985) que reconhece possibilidades vencidas no passado e se aventurar pelo modo subjuntivo, Hartman me ensina que é viável desestabilizar a linearidade da historiografia e dos estudos literários. À vista disso, fabular, imaginar, ficcionalizar, escreviver (Evaristo, 2018, 2020), trair (Figueiredo, 2010) e pesquisar (Kilomba, 2019) são gestos os quais atestam que a descolonização do testemunho não quer suplementar o cânone eurocêntrico do trauma: é preciso reconhecer a produção de novos conceitos e categorias – eis a emergência de uma nova epistemologia associada à produção de memórias do colonialismo.

Perante esses elementos, entendo que a fabulação crítica se une à proposta testemunhal, expandindo as possibilidades de constituição de uma linguagem para elaborar o trauma. Em todo caso, conforme esbocei no preâmbulo, essa metodologia reivindicada por Hartman (2020) pode encontrar companhia na Ibero-Améfrica: a escrevivência, proposta justamente por Conceição Evaristo (2018, 2020). Inclusive, é viável ponderarmos que esse conceito para definir o diálogo entre escrita e vivência, ascendente a partir do fenômeno afrodiaspórico das mulheres negras, é um recurso que fabula para produzir testemunhos – desde um pensamento afro-brasileiro, mediante o trabalho com experiências de vida localizadas e no intuito de "[...] borrar, desfazer uma imagem do passado [...] (Evaristo, 2020, p. 30). É o que se vê no seguinte trecho:

> A imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro da casa-grande. Essa mulher tinha como trabalho escravo a função forçada de cuidar da prole da família colonizadora. Era a mãe de leite, a que preparava os alimentos, a que conversava com os bebês e ensinava as primeiras palavras, tudo fazia parte de sua condição de escravizada. E havia o momento em que esse corpo escravizado, cerceado em suas vontades, em sua liberdade de calar, silenciar ou gritar, devia estar em estado de obediência para cumprir mais uma tarefa, a de "contar histórias para adormecer os da casa-grande". E a Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência. Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo (Evaristo, 2020, p. 29-30).

Nesse caso, se aproveitando de situações necessariamente coletivas de opressão, de um compromisso com as/os sujeitos subalternizadas/os, friccionando o cânone literário,

denunciando a violência e anunciando a resistência, bem como reivindicando a própria linguagem como um território a ser disputado, Conceição engendra um projeto para contar novas histórias e que, nessa trajetória, busca inscrever nos nossos imaginários as memórias que sofrem tentativas de apagamento – tanto pelo arquivo colonial quanto pelo presente da colonialidade racista, patriarcal e capitalista. Sob essa perspectiva, no presente de tais testemunhos, as escritas são impulsionadas para rasurar a denegação do racismo que constrói o circuito ibero-amefricano: fazer com que se veja a continuidade de engrenagens racistas seculares em um Brasil que expulsa pessoas negras até mesmo de espaços onde as condições já são precárias, escancarar as relações coloniais cuja barbárie intrínseca Portugal e a maior parte da branquitude se recusam a assumir, visibilizar a constante atualização da máscara do silenciamento no espaço europeu.

Ainda que, em uma primeira vista, a escrevivência possa ser caracterizada como um tipo de escrita de si ou uma autoficção, há que se destacar a exigência da própria Conceição Evaristo em frisar o caráter social das histórias produzidas. Dessa maneira, infiro que os universos temáticos da sua obra, de Isabela e da Grada extrapolam o "eu", procurando, como é o título da coletânea que embasa essas reflexões, a "escrita de nós". Diz a autora que: "[...] a Escrevivência não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso. A Escrevivência é uma escrita que não se contempla nas águas de Narciso" (Evaristo, 2020, p. 38). Para a autora, diante do rosto individual, a subjetividade que o colonialismo quis mutilar direciona, agora, a ver imagens que estão para além. Recordando de Benjamin (1985) e das gerações de derrotados que podem nos inspirar no presente, a escrita se torna um espaço de acolhimento para memórias e histórias que vivem/viveram o desfavelamento na ditadura, o Estado Novo português em Moçambique e o racismo pela Europa – pensados como problemas contemporâneos dignos de testemunho.

Chegamos, portanto, ao terceiro e ao quarto espelhos desta seção. Sartre (1968) mencionou a produção de imagens, pelas/os colonizadas/os, que revelam aos colonizadores o quão violenta a Europa é. Quijano (2005) reportou a distorção em imagens nas quais as/os colonizadas/os não se reconhecem enquanto tal ao idealizarem para si o projeto moderno/colonial. Entre a ruptura com o espelho de Quijano e a fabricação do espelho de Sartre, Conceição nos apresenta à contingência de assimilarmos que "[...] o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto. E nem ouvimos o eco de nossa fala, pois Narciso é surdo às nossas vozes" (Evaristo, 2020, p. 38). Ele, afinal, é parte de uma outra história que precisa ser provincializada (Chakrabarty, 2000) mediante a instrumentalização de outros paradigmas – tanto que Evaristo apregoa, ao invés de Narciso, o espelho de Oxum e de Iemanjá, que, de acordo com ela, abarca

uma coletividade que acolhe passados difíceis que lhe dizem respeito. Desse modo, as "imagens sobreviventes" (Didi-Huberman, 2012) que decorrem dessa remissão de feridas atestam que Conceição, Isabela e Grada engendram a constituição de uma nova linguagem. Enfim, defendo que as escritoras, na elaboração dos seus traumas, descolonizam o testemunho.

Tal ideia tem lastro na apreensão das possibilidades que emergem com a fabulação, a escrevivência e, sobretudo, a partir da leitura das fontes documentais desta pesquisa, considerando que elas articulam uma indubitável reconfiguração, a qual foi absolutamente informada pelas reflexões pós-coloniais e decoloniais, das noções iniciais do campo de estudos do trauma e do testemunho. Abordo, assim, métodos para o constrangimento aos silêncios que perpetuam o colonialismo em dimensões epistêmicas e, indo além, identifico a diversificação do estatuto testemunhal. Afinal, como veremos de forma mais direta nos próximos capítulos, *Becos...*, *Caderno...* e *Memórias...* estão conectados a esse arcabouço teórico-metodológico ao qual me referi, principalmente porque essa literatura testemunhal tem ajudado a construir toda essa argumentação sobre como se lidar com cicatrizes que nos demandam explicações, mesmo que cada um de tais livros se manifeste de uma forma singular – uma vez que, como nos ensina Grada Kilomba (2019), é urgente romper com a lógica da monocultura e da unicidade homogênea da plantação. Isto é, Freud pode não conseguir explicar, mas Conceição, Isabela e Grada, em seus trabalhos de elaboração, nos ajudam a compreender o trauma colonial.

Diante desses entendimentos, percebo a importância de explicitar a localização dos traumas e dos testemunhos das três autoras lidas: elas nos escrevem a partir das suas experiências de vida no espaço do que foi o Império português, sobretudo em um circuito que envolve Brasil, Moçambique, Portugal e trânsitos pela Europa. Com isso em mente, na próxima seção trarei aspectos relativos ao passado compartilhado do colonialismo, às críticas ao luso-tropicalismo e à permanência da barbárie por meio da colonialidade. Nesse movimento, irei discorrer sobre o conceito de Ibero-Améfrica e as especificidades, alicerçadas em uma história global e conectada, de pensarmos em traumas ibero-amefricanos na literatura testemunhal.

1.3 IBERO-AMEFRICANIZAR O TRAUMA E O TESTEMUNHO

Se o hífen que une o "Estado" à "nação" foi desenhado com o silêncio, o esquecimento e o sangue dos que foram considerados danosos (Feltrin, 2020), posso dizer que a ligação entre a Península Ibérica e a América e a África também está constituída com base em uma história traumática. Afinal, o colonialismo e a colonialidade têm estabelecido, ao longo do tempo, assimetrias e desigualdades promotoras de violências no espaço do que foi o Império português.

Falar em Ibero-Améfrica, como venho propondo aqui e em trabalhos anteriores (Schons, 2024), implica, portanto, reconhecer um triplo movimento que conecta as literaturas testemunhais de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba: 1) existe um passado compartilhado de barbárie; 2) que se atualiza em diferentes presentes; e 3) cuja remissão se apresenta como uma tarefa incompleta. Dessa forma, ibero-amefricanizar o trauma e o testemunho demanda navegar por um vasto circuito doloroso, que se estende do Atlântico ao Índico, e que, ao persistir atormentando os sujeitos, suscita escritas como as analisadas aqui – as quais nos apresentam a chance de pesquisarmos a constituição de uma linguagem para a sua elaboração.

À vista disso, penso ser indispensável tratarmos das principais dimensões do colonialismo português. Muito se disse a respeito desse tema – sob diferentes recortes, abordagens e lentes teórico-metodológicas[31]. Em todo caso, me interessa aqui pensar no elemento que sustentou a exploração colonial e que continua a engendrar a atualização dos traumas ibero-amefricanos: o racismo. Sendo assim, corroboro o argumento de Lélia Gonzalez (2020) ao sinalizar que as estratégias de classificação e discriminação racial não são uma invenção do momento inicial da colonização, mas sim uma característica fundacional da Península Ibérica – tendo em vista as batalhas que Portugal e Espanha encamparam para expulsar mouros e judeus do espaço que almejavam afirmar como o seu território exclusivo. Nesse caso, ainda que Aníbal Quijano (2005) esteja certo quando destaca o ordenamento social da população mundial com base na ideia de raça como operação decisiva para o processo de invasão da América, tais estratificações já eram, há séculos, constitutivas das instituições e das sociedades ibéricas.

Gonzalez reforça que a "Reconquista"[32], enquanto uma luta plurissecular, se deu em oposição a sujeitos diferenciados não somente pela religião que professavam, o islã: os mouros também foram combatidos por causa de sua raça. Logo, é possível reconhecer que a guerra entre mouros e cristãos "[...] não teve sua única força motriz na dimensão religiosa.

[31] Posto isso, nesta seção, me concentrarei nos elementos que sustentam o conceito de Ibero-Améfrica. Demais itens relativos ao colonialismo português, sobretudo na dimensão histórica, serão recuperados nos capítulos subsequentes – em que mencionarei tais aspectos conforme requisitar a análise das literaturas testemunhais das idealizadoras das três obras.

[32] A "Reconquista Ibérica" foi um longo processo militar e religioso, ocorrido entre os séculos VIII e XV, no qual os reinos cristãos da Península Ibérica se apossaram dos territórios ocupados pelos muçulmanos (conhecidos como Al-Andalus). Iniciada com os cristãos das Astúrias, a "Reconquista" aconteceu ao longo de quase oito séculos, culminando nas conquistas da cidade de Faro, pelos portugueses em 1249, e do Emirado de Granada, pelos espanhóis em 1492 (sob o comando dos reis católicos de Castela e Aragão). Tal movimento esteve vinculado à expulsão dos judeus da Península Ibérica – em 1492 na Espanha e em 1496 em Portugal –, bem como à Inquisição e a dispositivos jurídicos de classificação racial para fins discriminatórios. É importante ressaltar que, apesar de "Reconquista" ter sido o termo que se consolidou, a fundação ibérica que produziu os Estados nacionais de Portugal e da Espanha – com a ideia de "povo" com identidade própria e comum – é uma construção daquele momento e cujos investimentos se estendem até a contemporaneidade.

Constantemente silenciada, a dimensão racial desempenhou um importante papel ideológico nas lutas da Reconquista. De fato, os mouros invasores eram predominantemente negros" (Gonzalez, 2020, p. 129). Ora, nesse raciocínio, tanto portugueses quanto espanhóis teriam, desde então, adquirido experiência em relação à maneira de articular as relações raciais – o que foi espraiado à América, à África e à Ásia nos séculos seguintes. Em diálogo com o que propõe Fanon (1968, 2008) e a própria Grada Kilomba (2019) retoma, me refiro à produção da ideia de um "outro" que não integra o ideal de sujeito do Estado-nação moderno, considerando a ascensão de um projeto de desumanização. Indo além, é exatamente essa exclusão das pessoas negras que confirma a própria identidade ibérica – isto é, definida por ser necessariamente branca e cristã em contraste com as especificidades dos povos que foram apagados, silenciados e mortos, os quais efetivamente também construíram a Península Ibérica.

Diante disso, o "nós" (ibérico, branco, cristão) existiu porque houve o delineamento de um "eles" (mouro, negro, muçulmano) a ser rejeitado. Tal relação de preconceito racial teve um evento paradigmático: a sua institucionalização por meio dos "estatutos de pureza de sangue". Dessa forma, com a expulsão de quem não poderia jamais compor aquela sociedade, foram estabelecidas técnicas legais e administrativas para consolidar a branquitude como grupo dominante – a exemplo, conforme Fernanda Olival (2004), do precursor Estatuto de Toledo[33], de 1449, que impedia os recém-convertidos à fé católica e considerados com "sangue infecto" (judeus, mouros e negros) de ocuparem os cargos públicos. A partir dessa e de outras medidas, para ser um sujeito pleno, as pessoas precisariam provar que não têm o sangue do "outro". Mesmo que com particularidades entre si, Portugal e Espanha, recorrendo à Inquisição e ao Tribunal do Santo Ofício, produziram a ideia de "limpeza sanguínea" como política oficial de combate proposta pelo poder monárquico, seja nas metrópoles, seja posteriormente nas colônias – o que tem reverberações até hoje no espaço do que foi o Império português, como é ratificado pelos testemunhos de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba ao abordarem o caráter racial que medeia as violências cometidas nos universos temáticos de suas obras[34].

---

[33] O Estatuto de Toledo (1449) é considerado um dos primeiros e mais emblemáticos documentos jurídicos a institucionalizar a discriminação com base na "limpeza de sangue" ("*limpieza de sangre*"). Promulgado em um contexto de tensão social e antissemitismo em Toledo, Espanha, o estatuto explicitamente proibia que "cristãos novos" (judeus e muçulmanos convertidos, bem como seus descendentes) – acusados de possuir "sangue infecto" – ocupassem cargos públicos ou honoríficos no governo municipal. Esse marco legal não apenas consagrou a ideia de que a "fé verdadeira" era uma questão hereditária e racial, mas também estabeleceu um precedente crucial que seria apropriado pela Inquisição e replicado, com adaptações, nos Impérios espanhol e português, fornecendo a base doutrinária para as hierarquias raciais coloniais.

[34] Por consequência e de acordo com Lélia Gonzalez (2020), do rechaço a muçulmanos e judeus até as legislações concernentes a critérios sanguíneos, os mecanismos criados para consolidar um ideal de "pureza" cristã e branca na Península Ibérica teriam sido o laboratório ideológico e administrativo cujas técnicas de dominação e exclusão foram posteriormente projetadas sobre as colônias na América, na África e na Ásia.

A historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro (2005), além do racismo direcionado às intersecções entre mouros, árabes, muçulmanos e negros, estuda o caso dos cristãos novos, com mais ênfase aos judeus convertidos ao cristianismo – que teriam inaugurado os grupos estigmatizados como impuros de sangue, aos quais se uniram, além dos referidos por Gonzalez (2020), também ciganos e indígenas. Não parando por aí, nas palavras da autora (2005), houve uma "transferência do preconceito racial" para o Brasil Colônia, ao que podemos adicionar Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste e as demais colônias portuguesas (e também espanholas, ainda que não sejam o meu foco). Entretanto, é novamente Lélia Gonzalez (2020) quem pode nos ajudar a compreender as reminiscências (Benjamin, 1985). No contexto português, em 1773, a "limpeza de sangue" foi oficialmente abolida como critério de categorização dos sujeitos[35], muito embora a ela tenham se seguido e sobreposto outros mecanismos de expressão do racismo – em seus aspectos supostamente científicos, com a eugenia e a "ideologia do branqueamento", ou expressos de forma implícita com abissais assimetrias sem que elas estejam legalizadas. Seja como for, as sociedades da Ibero-Améfrica são "herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual), bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas [...]" (Gonzalez, 2020, p. 130).

Sob essa perspectiva, a abolição do caráter jurídico do preconceito racial atrelado à noção de "pureza de sangue" destaca dois movimentos complementares. Em primeiro lugar, as reverberações desse tipo de classificação continuaram a hierarquizar as sociedades de colonização ibérica. Um segundo aspecto é a conexão desse passado segregacionista a novos regimes para o exercício do poder da branquitude. Isto é, há que se reconhecer um processo que combina um legado de estratificação social segundo critérios raciais a propostas calcadas em outros marcos, a exemplo do assimilacionismo das teorias luso-tropicalistas de Gilberto Freyre, as quais abordei brevemente no preâmbulo desta dissertação. De todo modo, julgo importante reforçar o raciocínio de Lélia (2020) para que possamos compreender que, então, a supressão da "limpeza sanguínea" não foi caracterizada simplesmente pela sua substituição em favor de um ordenamento de inclusão das pessoas negras: são paradigmas conexos e igualmente violentos que, operando em diferentes momentos, perpetuam a dominação racial branca na Ibero-Améfrica. Logo os significantes "segregar" e "incluir", no espaço do que foi o Império

[35] Mediante o alvará com força de lei, promulgado pelo Marquês de Pombal, que aboliu oficialmente as "distinções de sangue e nação" no Reino de Portugal e seus domínios. Esse decreto extinguiu a obrigatoriedade dos chamados "certificados de pureza de sangue" para acesso a cargos públicos, ordens militares e ingresso em diversas instituições. Apesar do fim da distinção entre "cristãos velhos" e "cristãos novos", a escravidão e a brutal discriminação das pessoas negras e indígenas foi mantida.

português, abrangem significados cujos efeitos direcionados à permanência e à recriação do racismo são similares e contemporâneos às escritas testemunhais de Conceição, Isabela e Grada.

Esse argumento da continuidade funcional entre as violências da segregação e da inclusão assimilacionista aponta uma engrenagem da supremacia branca que se estabelece mediante formas insidiosas e duradouras do poder racial. Com base nisso, Gonzalez nos ensina que "[...] a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades" (2020, p. 130), uma vez que "[...] *as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante*" (2020, p. 130, grifos da autora). Dessa maneira, a teórica brasileira defende que as formas abertas de segregação – como os "estatutos de pureza de sangue" ou a lógica de *apartheid* das sociedades anglo-saxônicas – se tornaram desnecessárias. Tendo em consideração que essas estratégias de exploração foram atualizadas com outros instrumentos, o ato de segregar é praticado sem que ele esteja assentado em dispositivos jurídicos formais. Indo além, é possível depreender que a própria percepção de "pureza de sangue" passa a ser assumida pelo Estado e pelos sujeitos a partir da "ideologia do branqueamento". Nesse sentido, ancorado na eugenia do século XIX, o desejo de produzir um povo branco por meio da miscigenação tanto repercute a questão sanguínea – ao almejar "limpar o sangue" – quanto une Portugal, o Brasil já independente e as colônias portuguesas na África.

Dessa forma, a valorização da mistura racial se revelou como uma dimensão eugênica que unifica a Ibero-Améfrica, produzindo um rearranjo da lógica do "sangue infecto". Se outrora a segregação era para preservar a pureza, na colonização portuguesa recorreu-se à miscigenação para tentar alcançá-la. Assim, entre, por um lado, a manutenção do sangue "puro" pela exclusão dos mouros e, por outro, a "purificação" do sangue dos componentes do Estado-nação moderno propiciada, em muitos casos, pelos estupros de mulheres negras escravizadas, o resultado é o mesmo: em ambos, a branquitude permanecendo como ideal regulador e concentrando em si o topo nas sociedades hierárquicas, seja do Brasil dos desfavelamentos, da Moçambique colonizada ou de Portugal cujo racismo é cotidiano. Sob essa interpretação, emerge a confirmação, a qual será muito bem atestada pelas fontes documentais desta pesquisa, de que a "democracia racial" é um mito compartilhado nesse circuito traumático aqui trabalhado, inclusive porque os testemunhos de Conceição, Isabela e Grada são uma denúncia dessa ausência de concórdia e uma linguagem possível para se lidar com histórias de barbárie que, em nenhuma hipótese, reportam uma civilização harmônica e de integração das pessoas negras.

Afinal, como propõe Lélia Gonzalez (2020, p. 131) em suas ponderações a respeito do "mito da democracia racial" no cenário brasileiro e, em minha leitura, de forma estendida no conjunto do espaço ibero-amefricano abordado no *Becos...*, no *Caderno...* e no *Memórias...*,

> Na sequência da suposta igualdade de todos perante a lei, ele afirma a existência de grande harmonia racial... desde que estejam sob o escudo do grupo branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento. Em nossa opinião, quem melhor sintetizou esse tipo de dominação racial foi um humorista brasileiro, quando afirmou: "No Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar".

Diante desse panorama, identifico a atualidade desse esquema colonialista tanto no funcionamento estratificado das sociedades do espaço do que foi o Império português quanto nas concepções, principalmente as da branquitude, a respeito do que foram os séculos de colonialismo e escravidão. Sobretudo as memórias oficiais portuguesa e brasileira conservam o luso-tropicalismo, para além somente de uma ideologia adotada pelo Estado Novo salazarista/marcelista e pelo Estado Novo varguista, enquanto elemento coletivo de negação à contemporaneidade do racismo. Com isso, tenho de recorrer novamente à obra de Lélia Gonzalez (2020): nas bandas de cá, isto é, no espaço de colonização ibérica, a lógica racista atuou (e ainda atua) por denegação[36]. Logo, a preferência por esconder o preconceito e as suas implicações em favor de teorias da miscigenação, assimilação e harmonia racial – entre as quais a proposta freyreana – aparece como sustentáculo de práticas de barbárie (estupros) que violentaram mulheres negras e justificaram a exploração da negritude seja com a escravidão, seja com a precarização do trabalho e das condições de vida disponibilizadas. Nesse prisma, parto a uma abordagem mais precisa do luso-tropicalismo, de seus impactos na deflagração dos traumas ibero-amefricanos e, até mesmo, dos entraves para elaborá-los publicamente.

Em 1933, Salazar, já no poder, por meio de uma nova Constituição a lhe ampliar o autoritarismo, dá início à ditadura do Estado Novo, um regime assentado nos preceitos conservadores e reacionários "Deus, Pátria e Família" e na exploração colonialista em África. No entanto, naquele momento, as teses de Gilberto Freyre foram rejeitadas pelo salazarismo,

---

[36] No texto *A categoria político-cultural de amefricanidade*, a autora recupera a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*) para compreender uma dimensão do racismo em que os indivíduos formulam esse fenômeno, mas continuam a defender-se dele, negando-o: recalcando-o. Com isso, Lélia propõe que o racismo por denegação tem como espaço privilegiado de atuação as sociedades ibéricas e a América Latina, uma vez "[...] que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais" (Gonzalez, 2020, p. 118) por meio de noções como "integração", "democracia racial" e "mestiçagem". Dessa forma, considerando que o luso-tropicalismo confere caráter harmonioso à colonização portuguesa na América e em África e elogioso à miscigenação nos trópicos, a qual foi viabilizada mediante a discriminação e a exploração sexual da mulher negra, a amefricanidade reivindicada por Gonzalez apreende o pensamento de Gilberto Freyre (1940) e de outros cânones do pensamento social brasileiro como expressões dessa já aludida denegação do racismo.

de acordo com Castelo (2011), tendo em vista a importância conferida, justamente, à mestiçagem e, em especial, a uma herança de árabes, mouros e africanos (negros) na formação do mundo ibérico. Será principalmente a partir do fim da Segunda Guerra Mundial e na Guerra Fria, em um projeto de alinhamento ao bloco capitalista na oposição ao avanço da União Soviética, que os ideólogos da ditadura portuguesa se aproveitarão, mediante adaptações, do caráter positivo dado ao luso-tropicalismo em prol da defesa da manutenção de um domínio, supostamente paternalista, sobre as colônias – apresentadas, então, à comunidade internacional como integrantes da política de um único território nacional, alegadamente "[...] toda conduzida no sentido de constituir uma sociedade independente e *estranha* [...]" (Salazar, 1959, p. 374, grifo meu), ainda que eles jamais tenham abdicado de frisar a desigualdade (assimetria cultural e racial) existente na relação entre a metrópole e o ultramar; os brancos e os negros; os homens e as mulheres; a civilização e a barbárie – enfim, seguindo o conceito proposto por mim nesta dissertação para pensar essa história global e conectada, eis o contraste da "Ibero" com a "Améfrica".

A partir desse cenário de racismo em denegação condensado na frase de Salazar, posso sustentar que *O mundo que o português criou*, livro de Freyre publicado no ano de 1940[37], se transformou, aos olhos dos defensores do colonialismo e daqueles que operam calcados na colonialidade, em um enunciado adequado para amparar e nomear uma zona de limite a ser preservada a qualquer custo: a última fronteira do que seria uma civilização branca, cristã, ocidental, masculina, superior. Afinal, se foi possível dizer que para "portugueses e lusodescendentes, a mestiçagem representa, ao mesmo tempo que um elemento de integração [...], um elemento de diferenciação e, por conseguinte, de criação, de iniciativa, de originalidade" (Freyre, 1940, p. 42) baseada em uma unidade de sentimentos e cultura, temos de reconhecer a incontestabilidade de que houve empenho dessa ditadura no sentido de ocultar, a nível discursivo, a violência praticada pelo colonialismo em Portugal e nas colônias africanas. Ou seja, uma "nação multirracial e pluricontinental" foi imaginada pelo Estado Novo de Salazar – todavia na base dessa trama propagandística havia violências, estupros e exploração, como diz Isabela Figueiredo. Além disso, segundo defende Grada Kilomba, em tal circuito, sobretudo na metrópole, o racismo continua a ser reinventado e a atuar para silenciar as contestações a si.

[37] Na obra, Gilberto Freyre (1940) alicerça a tese que seria o embrião do luso-tropicalismo: a ideia de que o colonialismo português foi único e benigno, caracterizado por plasticidade e vocação para a miscigenação – facilitando uma harmoniosa integração entre colonizadores e colonizados nos trópicos.

De forma análoga[38], o Brasil também buscou se vincular ao entendimento de Freyre – valorizando parcialmente elementos da cultura negra, a exemplo do carnaval, do samba, do futebol, da culinária e de comportamentos reificados para, então, negar a contemporaneidade do racismo. De acordo com Lélia (2020, p. 232), no cenário brasileiro, "sabemos as origens desse mito da democracia racial. Ele tem a ver com a desmobilização do negro [...] Vemos o sr. Getúlio Vargas apropriando-se dessa muito bem elaborada ideologia [...]". Nessa lógica, a única grande colônia portuguesa que àquela altura já era independente introjeta os pressupostos luso-tropicalistas e encena momentos circunscritos nos quais a negritude "[...] deixa de ser marginal pra se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil" (Gonzalez, 2020, p. 81). Contudo, permanece o paradigma colonial em que, no cotidiano, esse espaço se estabelece como um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) e assentado na exploração sexual e trabalhista de mulheres e homens negros. Isto é, uma determinada invenção do que seria a cultura negra até pode ter sido celebrada pelo Estado Novo de Vargas – entretanto sujeitos como os da favela do Pindura Saia, de Conceição Evaristo, não vieram a ter as suas existências contempladas em tal regozijo e sofreram políticas higienistas e autoritárias por meio das quais sequer condições já difíceis foram asseguradas.

Diante dessas colocações, podemos inferir que a noção de "democracia racial" não se refere a um equívoco. Pelo contrário, estamos falando aqui de um sistema que se articula, de forma dupla, pela 1) celebração da miscigenação no plano simbólico no intuito de 2) preservar as opressões seculares. Em outras palavras, eis a denegação: o colonialismo e a colonialidade portugueses negam tanto o próprio passado diverso e negro na colonização da Península Ibérica quanto a barbárie atrelada ao Império português desde a conquista de Ceuta, em 1415, passando pelo seu desfecho formal com a entrega da soberania de Macau à China em 1999, mas se estendendo a um presente em que as relações hierárquicas nesse espaço se dão a partir da dimensão da raça. Abarcamos, nesses estratos, sujeitos como Conceição, Isabela e Grada – de modo que ibero-amefricanizar o trauma e o testemunho demanda reconhecer as particularidades de tais histórias, as quais produzem enfrentamentos aos estudos canônicos dessa área, assim como contribuem para que entendamos que a própria descolonização desse campo de estudos exige a localização dos saberes a partir de cenários específicos, como é o caso da exploração ibérica. Logo, testemunhar se contrapõe a denegar.

[38] A respeito dessa imbricação nos recursos à ideia de "democracia racial" nos dois lados do Atlântico, Marcello Felisberto Morais de Assunção (2014) afirma a noção do Estado Novo brasileiro como um espelho do salazarismo – considerando os autoritarismos e os corporativismos que eram comuns às duas ditaduras.

Com isso em mente, posso reivindicar que a história da denegação do racismo no Império português e nos espaços que foram parte dele não é homogênea, considerando os alertas de Benjamin (1985, 2009) para que, ao escovarmos essa história a contrapelo, nos atentemos aos registros dos que foram vencidos e subalternizados. Em face das distintas ferramentas de efetivação do colonialismo e da colonialidade, emergiram também as estratégias de resistência. Sendo assim, justamente por isso, é que menciono nesta dissertação literaturas testemunhais que elaboram traumas nomeados como ibero-amefricanos, em uma reunião de Península Ibérica, América e África mediante as experiências de dor, os laços culturais e as urgências do tempo presente. Sob esse olhar, a denegação ascende até mesmo como indício das fissuras do projeto ibérico de ocultamento da presença negra – seja por meio da expulsão dos mouros, dos "estatutos de pureza de sangue", da eugenia ou da assimilação cultural e racial. Indo além, é incontestável que a "democracia racial" se converteu em foco de denúncias, tanto da negritude (Evaristo, 2018; Kilomba, 2019) como da branquitude (Figueiredo, 2010). Afinal, como nos propõe Lélia (2020), foi no interior dessas sociedades – no bojo desse circuito traumático mais amplo – que floresceu e se estruturou a amefricanidade, como possibilidade de emaranhamento no plano cultural.

Nesse contexto, a amefricanidade nos permite ultrapassar "[...] as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta" (Gonzalez, 2020, p. 122). Contudo, além da América citada pela autora, amplio o que seja esse "mundo" para pensar no conjunto dos espaços de colonização e, todavia, delimito o tema da dissertação aos que foram o Império português – o que me direciona a incluir o "Ibero-" no conceito ao almejar analisar traumas e testemunhos conectados e impactados singularmente pela colonialidade, em um processo que se manifesta do racismo subjacente à expulsão dos mouros às repercussões do luso-tropicalismo na recusa a que elaboremos as violências coloniais publicamente no Brasil, em Moçambique e em Portugal, que são os países mais atrelados às histórias de *Becos...*, *Caderno...*, e *Memórias...* e que estão inseridos, há séculos, nas dinâmicas da Ibero-Améfrica. Isto é,

> Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 2020, p. 123).

Diante disso, se a denegação engendra o "mito da democracia racial", refletir sobre a Améfrica (Gonzalez, 2020) e a Ibero-Améfrica, como eu venho sugerindo (Schons, 2024), é uma ferramenta para desmontar o silenciamento produzido pelo racismo. Enquanto o luso-tropicalismo de Freyre (1940) prega a miscigenação que serve ao projeto de branqueamento, a elaboração dos traumas ibero-amefricanos, por outro lado, afirma o enredamento cultural como um processo de resistência (impulsionado pelas iniciativas negra e indígena) diante da violência colonial. Com isso, é viável subverter a ideia de que a América e a África estariam à margem do panorama europeu. Ao provincializar a Europa (Chakrabarty, 2000), a noção de Ibero-Améfrica nos permite compreender– em diálogo com Conceição, Isabela e Grada – uma nova realidade histórica e cultural forjada na diáspora e no confronto às permanências coloniais. Desse jeito, depreendo que os testemunhos delas não são apenas denúncias, mas também precisam ser lidos como produtores de relações que sustentam um espaço onde é possível tornar públicas as formas para se lidar com a atualização do passado de violências no presente ibero-amefricano. Elas são, como veremos nos próximos capítulos, escritoras que, mediante o trabalho com o trauma, elaboram linguagens próprias para narrar cicatrizes e dores, bem como, ao mesmo tempo, imaginar para além da barbárie – sempre de maneiras singulares.

Ainda a respeito do conceito de Ibero-Améfrica e da proposta em que analisemos traumas ibero-amefricanos, registro que existem outros termos possíveis para que nomeemos dinâmicas que envolvem o espaço do que foi o Império português, os quais têm auxiliado a minha abordagem do ponto de vista teórico-metodológico, de modo que eu os respeito e com eles dialogo – muito embora eu defenda a categorização aqui emergente como a mais adequada, precisa e original para refletirmos no escopo desta pesquisa. De qualquer forma, julgo relevante pontuar que não se trata de inferir uma definição natural ou estabelecer uma categorização definitiva. Nesse caso, me refiro a instrumentos para o trabalho historiográfico e literário, em Ciências Humanas, que corroboram o exercício de análise de uma realidade traumática diante da qual o testemunho é produzido: longe de esgotar o tema, eles nos auxiliam a pensar, suscitar novas ideias e a delinear estudos que consigam investigar violências, oriundas de um passado compartilhado, que se atualizam no presente da Península Ibérica, da América e da África – em acordo com as argumentações das/os autoras/os citadas/os, no que se destaca Lélia Gonzalez (2020), assim como as novas considerações propostas por mim mediante a leitura das fontes.

Dito isso, outra ferramenta heurística que me é fundamental é o Atlântico negro, tal como explicado pelo inglês Paul Gilroy (2001). Por meio desse termo, o autor assinala conexões diaspóricas e a circulação transnacional na perspectiva da cultura, mostrando que é viável escrever uma história não centrada na Europa e para além da fixação territorial com os Estados

nacionais. O Atlântico se revela, então, um circuito fluido formado tanto a partir da violência da escravidão quanto das resistências ali provocadas em oposição a essa barbárie, o que dá base a respostas e a críticas ao colonialismo e à colonialidade: exatamente o que Gilroy (2001) chama de "contracultura da modernidade"[39]. Por meio dela, a expressão artística se expandiria como modelo para a libertação comunal, onde "*poiésis* e poética começam a coexistir em formas inéditas – literatura autobiográfica, maneiras criativas especiais e exclusivas de manipular a linguagem falada e, acima de tudo, a música. As três transbordaram os vasilhames que o estado-nação moderno forneceu a elas" (Gilroy, 2001, p. 100) – o que dialoga com os usos da linguagem escrita por parte da literatura testemunhal.

Todavia, é necessário expor o foco de Gilroy na diáspora de língua inglesa e em dinâmicas anglo-saxônicas no trânsito Estados Unidos-Caribe-Reino Unido, de modo que há dificuldades para que a ideia de Atlântico negro, na lógica exclusiva do autor, nos ajude, por si só, a compreender a especificidade do colonialismo ibérico e de operações que abrangem desde os "estatutos de pureza de sangue" até o luso-tropicalismo e o mito da "democracia racial". Além disso, Gilroy se concentra na circulação cultural considerando a subjetividade da negritude (e não tanto nas dores, isto é, nos traumas). Assim, se o Atlântico negro permite pensar em uma história transnacional e que rechaça a modernidade colonial, a Ibero-Améfrica se refere às singularidades da formação racial ibérica e às formas de dominação e sobrevivência da colonialidade no espaço do que foi o Império português – abrindo, inclusive, chance de inquirição em torno da branquitude ao inserir a "Ibero" como integrante do problema, mas não a totalidade dessa questão (à vista da contingência de problematização ao eurocentrismo).

Além do Atlântico negro de Gilroy, existem outros vocábulos que, em geral, são adotados a partir de campos específicos de estudo ou em termos gerais – sem que sejam tributários de uma/um autora/autor ou que tenham definições atreladas a uma discussão teórica cingida. Entre esses termos, um dos com maior repercussão é o Atlântico sul – que transporta o eixo analítico para as dinâmicas Sul-Sul, destacando a formação de circuitos históricos e culturais particulares, como aquele que ligou o Brasil à costa africana. No entanto, mesmo me ajudando a olhar para além da Europa, ele se apresenta como amplo ao também não captar o

[39] Conceito central da obra *O Atlântico negro* (Gilroy, 2001), a "contracultura da modernidade" designa as expressões intelectuais, estéticas e políticas produzidas pela diáspora africana em reação e como alternativa à modernidade ocidental. Para Gilroy, a experiência desumanizante da escravidão e do racismo, dentro do próprio projeto moderno, gerou uma consciência crítica singular. Essa consciência se expressou não como uma rejeição total da modernidade, mas como uma contra-narrativa interna a ela, elaborada principalmente por meio de formas culturais como a música (o blues, o jazz, o reggae, o hip-hop), a oralidade e a performance. A "contracultura da modernidade" não é, portanto, um fenômeno marginal, mas um conjunto de respostas e críticas radicais que, a partir da experiência do Atlântico negro, põem em crise os ideais de progresso, razão e nação tal como concebidos pela Europa.

desenvolvimento histórico do colonialismo e da colonialidade ibéricos. Não parando por aí, é preciso ressaltar que o espaço do que foi o Império português não está restrito ao Atlântico, tendo em vista que, por exemplo, Moçambique é um território banhado exclusivamente pelo Oceano Índico – não obstante ao fato de que me interessam, desde o ponto de vista de uma história global, também a branquitude e o norte que estão implicados nesse circuito em conexão com a negritude e o sul. Afinal, ainda que em posições diferentes, Conceição, Isabela e Grada fazem parte de um circuito traumático em que o passado é um problema do presente – do sul ao norte, da negritude à branquitude, passando por Brasil, Moçambique, demais ex-colônias, espaços em que elas se deslocam e Portugal.

Feitas essas considerações acerca das proposições atlânticas, outro termo que merece meditação é o que sublinha a existência de um "espaço luso-afro-brasileiro". Essa expressão, que assim como Atlântico sul não é ligada a uma/um autora/autor em exclusivo, tem sido amplamente empregada em estudos literários e culturais para designar as conexões entre os três vértices do Império português: Portugal, África e Brasil, destacando os fluxos históricos e simbólicos que derivam da experiência colonial. Tal denominação, utilizada sobretudo em perspectivas que valorizam a circulação linguística e estética entre esses espaços, auxilia a reconhecer um campo de trocas e de intercâmbios culturais que se desdobra do colonialismo – e, sendo assim, fortalece o tema desta dissertação ao reconhecer a junção nesse triângulo e ao possibilitar que agrupemos histórias e literaturas atentos aos laços que unem esses territórios.

Entretanto, dialogando com o conceito de Ibero-Améfrica, vejo quatro pontos em que a noção de "luso-afro-brasileiro" se afasta da abordagem desta pesquisa. Em primeiro lugar, há valorização de uma história centrada em dois Estados nacionais (Portugal e Brasil), o que não contribui para que percebamos os fluxos que se desenvolvem no circuito. Um segundo aspecto é que, paradoxalmente, as ex-colônias africanas são apresentadas de forma conjunta. Diante disso, penso que a Ibero-Améfrica subverte o foco em países para ressaltar as elaborações dos sujeitos, bem como estabelece uma posição sobre o mapa a partir de territórios: isto é, uma parte da Europa unida por um hífen – traçado com violência – à Améfrica, formada por espaços de colonização na América e na África onde houve domínio oriundo da Península Ibérica. Esse raciocínio me leva à terceira questão: o "Ibero" realça as engrenagens do processo iniciado com a expulsão dos mouros e os "estatutos de pureza de sangue" em que a história do Império português não está isolada, uma vez que, conforme Gonzalez (2020), se associa à do Império espanhol – que também pode ser estudada a partir do mesmo conceito em trabalhos posteriores.

A quarta dimensão, por fim, é que, ao contrário de Atlântico negro, Atlântico sul e Ibero-Améfrica, "luso-afro-brasileiro" mais descreve uma justaposição de identidades do que

necessariamente implica uma posição política, epistemológica e ética perante essa história dolorosa. Seguindo Gilroy (2001), os defensores das relações Sul-Sul e indo além, com traumas ibero-amefricanos destaco as assimetrias e hierarquias pelas quais essa relação foi construída; me refiro ao racismo por denegação, ao luso-tropicalismo e ao mito da "democracia racial"; e localizo as resistências iniciadas por indígenas e negros no passado e que se ligam à chance de que, no século XXI, Conceição, Isabela e Grada publicassem os seus testemunhos. De modo correlato, aplico o mesmo critério para não naturalizar menções à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP)[40] ou a Brasil, Portugal e PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa)[41] como um conglomerado[42], que são grupos entre Estados nacionais, nem ao que se chama de "mundo da lusofonia", termo o qual apaga a existência de outras línguas nesse circuito e negligencia as escritas testemunhais dos sujeitos desse espaço produzidas em diversos idiomas – como é o caso de Grada Kilomba que escreve o *Memórias...* originalmente em inglês e depois veicula a tradução para português, que é a tomada enquanto fonte documental nesta pesquisa.

Uma saída interessante, de qualquer forma, é a combinação desses termos mais consagrados: seria viável falar em relações luso-afro-brasileiras ao sul do Atlântico negro, por exemplo. Contudo, nesta investigação, recorro à concisão do conceito de Ibero-Améfrica, assim como reivindico a sua originalidade para abordar uma história traumática cujas estratificações e ligações entre a Península Ibérica, a América e a África, ao serem testemunhadas, constituem uma linguagem crítica à colonialidade e que, portanto, precisa ser nomeada e estudada a partir da sua localização. Seja como for, não desejo abandonar outros vocábulos possíveis. Ao invés disso, ao falar em traumas ibero-amefricanos, almejo dar conta de um circuito em que as memórias do colonialismo produzem novas formas de pertencimento e resistência no espaço do que foi o Império português. Nesse sentido, ibero-amefricanizar o trauma e o testemunho não é fabricar um rótulo: trata-se de uma chave de leitura com base na qual a descolonização desse campo de estudos pode se atentar às particularidades da dominação ibérica e aos projetos de elaboração pública, por meio da literatura, das feridas que insistem em não cicatrizar.

---

[40] A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) é uma organização internacional que une nove países com o português como língua oficial. Criada em 1996, seu objetivo é aprofundar a amizade mútua e a cooperação entre os membros, que são: Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste.

[41] Os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) são Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné Equatorial. Destaca-se que a Guiné Equatorial faz parte do espaço do que foi o Império espanhol e adotou o português como língua oficial apenas em 2010, considerando objetivos geopolíticos e com base na existência da *fá d'ambô*, que é uma língua crioula de base portuguesa falada na ilha de Ano-Bom.

[42] O agrupamento Brasil, Portugal e PALOP exclui os espaços asiáticos de colonização portuguesa, como Timor-Leste, Macau (China) e Goa (Índia) – que, para além do território, podem ser vistos como ibero-amefricanos.

Além disso, penso que, se é assimilável a existência reconhecida de uma Ibero-América[43], reunindo Portugal, Espanha e as suas ex-colônias no continente americano, reflito que a viabilidade de falar em Ibero-Améfrica, incluindo as ex-colônias dos Impérios português e espanhol na África, é intensificada. Diante disso, quem me ampara novamente é Lélia Gonzalez (2020): além da latinidade – que, caso fosse inserida no conceito, abrangeria os colonialismos francês e italiano[44] –, a especificidade do domínio ibérico é referida por meio da ideia de que todos os brasileiros (e não somente os negros) são ladino-amefricanos. Para explicitar essa definição, a autora se aproveita da ideia de Améfrica Ladina, nomeando a cultura e a identidade da América Latina e do Caribe, que são formadas pelas heranças africanas e indígenas. Quando estava construindo o seu argumento, Lélia se dirigia aos escravizados que, para sobreviver, aprenderam a linguagem e a lógica do colonizador, mas as utilizaram para resistir e forjar uma identidade própria. Não é uma simples assimilação: é uma apropriação estratégica e crítica.

Contudo, ladino tem outro significado: é o nome de um idioma que foi falado pelos judeus sefarditas na Península Ibérica. Também chamada de "judeu espanhol", essa língua foi extinta em Portugal e na Espanha com a expulsão desses povos suscitada com a conversão forçada ao cristianismo e, inclusive, os "estatutos de pureza de sangue". Apesar dessa eliminação, a história ibérica não deixa de ser também pautada pelos elementos justamente combatidos por esses Estados nacionais. Em termos gerais, portanto, estou me encaminhando, nos próximos capítulos, a uma história marcada pelas tentativas de eliminação e controle da diferença – da língua ladina – ao mesmo tempo em que as pessoas – os sujeitos ladinos – puderam e podem transgredir a monocultura da modernidade colonial para afirmar as suas existências em contraponto às violências de que foram vítimas e, nesse movimento, construir uma linguagem que elabore o passado persistente. Assim, em meio a testemunhos, escrevivências, memórias, histórias e literaturas, quero me concentrar nos entrelaçamentos de identidade e subjetividade para interpelar a colonialidade no espaço do que foi o Império português em um circuito histórico, cultural e, sobretudo, traumático: a Ibero-Améfrica.

---

[43] A Ibero-América, que promove anualmente a Conferência Ibero-Americana, é formada por vinte e dois países da Península Ibérica e da América (com exceção dos colonizados por franceses, holandeses e ingleses), isto é, Andorra, Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Chile, Equador, El Salvador, Espanha, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Portugal, República Dominicana, Uruguai e Venezuela. Exclui, portanto, o continente africano – o que me leva a ratificar a possibilidade de pensar na Ibero-Améfrica como conceito alternativo e insurgente.

[44] A ampliação do conceito para Latino-Améfrica me parece interessante para trabalhos futuros diante da possibilidade de analisar traumas e testemunhos latino-amefricanos que conectariam os espaços do que foram os Impérios espanhol, francês, italiano e português. Todavia, nesta dissertação, com Ibero-Améfrica, delimito o estudo ao colonialismo e à colonialidade ibéricos e, mais especificamente, ao espaço do que foi o Império português.

A dupla semântica da palavra ladino, com isso, forma um par dialético que engendra os traumas ibero-amefricanos – assentados na tentativa de suprimir a diversidade (da língua ladina até as raças consideradas indesejadas) e na emergência da resistência (dos sujeitos ladinos). No século XXI, em que a barbárie ainda é um problema, as idealizadoras das obras são um paradigma desse processo. Conceição, no *Becos...*, ao relacionar a violência da ditadura civil-militar brasileira às feridas da escravidão, revela que as pessoas encontram mecanismos para enfrentar um presente atormentado pelo passado. Isabela, no *Caderno...*, ao expor a supremacia da branquitude em Moçambique, denota a importância desse grupo também denunciar e trair uma barbárie secular. Grada, no *Memórias...*, ao pesquisar academicamente o racismo na Europa implicando a si e escutando outras experiências, mostra a chance de rompermos com uma máscara de censura às vozes dissonantes. Entre esses ecos, está o gesto radical, comum às três autoras das fontes documentais desta pesquisa, de afirmar que o racismo nunca deixou de existir e que não silenciarão sobre tal fato: elas instituem, portanto, uma ruptura à denegação. Sendo assim, eis o exercício de denúncia da violência e anúncio da resistência proporcionado mediante um olhar, de fato, muito próximo à figura do "anjo da história" de Benjamin (1985, 2009) com a qual eu iniciei esta Introdução. Em todo caso, aqui, diante do que argumentei, essa atitude de virar as costas ao futuro para analisar o passado demanda que estudemos a elaboração do trauma pela literatura testemunhal a partir da sua descolonização e, no escopo da análise desta pesquisa, com base na sua ibero-amefricanização. Afinal, são memórias do colonialismo.

*

A partir desse arcabouço teórico-conceitual e com base nos objetivos elencados, esta dissertação apresentará, a seguir, quatro capítulos. Neles, tenho como pretensão aludir ao *Becos da memória*, de Conceição Evaristo, e à sua inserção no contexto da ditadura civil-militar brasileira (capítulo dois); tratar do *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, e da política de dominação do Estado Novo português em Moçambique (capítulo três); examinar o *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* e a reinvenção do passado colonial discriminatório no espaço europeu (capítulo quatro); e, em diálogo crítico à permanência da colonialidade na Ibero-Améfrica, compreender as literaturas testemunhais dessas três mulheres para analisarmos de quais modos se constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português (capítulo cinco).

Entre fragmentos, ruínas e cicatrizes, uma história será (re)escrita a contrapelo.

2 *BECOS DA MEMÓRIA*: OS TESTEMUNHOS DE CONCEIÇÃO EVARISTO

Ao reivindicar a escrevivência como um texto que imbrica escrita e vivência, Conceição Evaristo destaca que, para a narrativa de *Becos da memória*, elaborada entre 1987 e 1988, foi desenvolvida uma forma linguística na qual, diante do espaço em profundidade entre o acontecimento em si e a reflexão sobre tal fato, emerge a chance de invenção. Com isso, "[...] nada que está narrado em *Becos da memória* é verdade, nada que está narrado em *Becos da memória* é mentira" (Evaristo, 2018, p. 12). Para além dessa dicotomia, a autora mineira destaca a possibilidade de que a sua memória produzisse ficções calcadas em lembranças e esquecimentos. Logo, a partir do seu trabalho literário, há sustentação para, como já sublinhava Walter Benjamin (1985, 2009), compreendermos o presente – incluído o da redação da obra – como o instante de uma experiência única com o passado, que reinterpreta e reelabora esse outrora – processo que não é literal: é fragmentado, lacunar e, segundo Conceição, imaginativo.

Nesse caso, se "escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*" (Evaristo, 2018, p. 12), tenho a oportunidade, nesta pesquisa, de identificar a ausência de constrangimento da autora em relação à sua semelhança com a personagem Maria-Nova como um aspecto que ratifica a redação de uma literatura testemunhal. Em todo caso, é essa menina, a narradora em primeira pessoa do livro, que nos ajuda a realizar um movimento decisivo. Denunciando uma história de violência, especificamente o desfavelamento do Pindura Saia, na Belo Horizonte de 1972, e relacionando essas dores com feridas mais amplas, a exemplo da escravidão, Maria-Nova torna públicos testemunhos que são inseparáveis de uma crítica ao colonialismo, à colonialidade (Quijano, 2005; Segato, 2012) e à busca por homogeneidades e fidedignidades nos exercícios de elaboração do trauma. Afinal, aquela jovem pela qual Conceição se expressa nos mostra caminhos que, ao tensionarem o cânone eurocêntrico, entendem que o evento de expulsar pessoas (majoritariamente negras) das suas casas pode ser visto como uma ferida a ser redimida.

Diante disso, percebo que a conexão entre as cicatrizes da escravidão, do racismo da ditadura civil-militar brasileira, vigente naquele 1972, dos entraves à escrita do *Becos...* no fim da década de 80, da publicação tardia apenas em 2006 e da permanência das violências coloniais no presente desta investigação abrangem o circuito da Ibero-Améfrica. Falar, portanto, em traumas que articulam a barbárie e as resistências a ela em Península Ibérica, América e África implica reconhecer que o desfavelamento não está isolado: ele compõe um panorama assentado nas estratificações raciais, sobre as quais se referia Lélia Gonzalez (2020), o que nos permite assimilar, como dizem de Fanon (1968, 2008) a Eduardo Bonilla-Silva (2023), passando por Mbembe (2018), um "sistema social racializado" no espaço do que foi o Império português,

que constitui políticas voltadas à produção da violência, ambicionando o controle dos sujeitos, de onde podem viver, do que podem dizer e daquilo que podem sonhar. Sendo assim, relativamente ao Brasil, nos testemunhos de *Becos...*, como veremos, a escravidão é um passado que não acabou e a repressão da ditadura envolve um dos mecanismos de operação do trauma colonial – em que ele se atualiza por meio de políticas contemporâneas higienistas e alheias à dignidade de pessoas como as do Pindura Saia, considerando o processo que Conceição sofreu.

No entanto, mesmo que os fenômenos de repetição do trauma (Freud, 1990; Caruth, 1995) atuem tanto pela permanência das hierarquizações que caracterizam a colonialidade quanto pelo silenciamento das contestações a si – da "vontade genocidiária" (Nichanian, 2009) às visões distorcidas concernentes ao que somos (Quijano, 2005) –, o testemunho, suscitado pela escrevivência, marca uma brecha. Ao inscrever a violência do desfavelamento a contrapelo da lei do arquivamento (Seligmann-Silva, 2015), Evaristo mostra que a ditadura civil-militar brasileira tentou, de fato, decidir em detrimento das vidas dos moradores daquela favela e, no limite, venceu ao expulsá-los do que já era precário. Todavia, aquela menina não deixou de sonhar com outra realidade: ela, desse modo, testemunha engendrando o seu descontentamento com a concepção de progresso que, para aquela favela, significou, nos termos de Benjamin (1985), uma tempestade da qual *Becos...* aparece como uma ruína – a qual reflete a avenida construída naquele mesmo lugar como um monumento da barbárie e que é formadora de uma constelação, mediada pelo anacronismo (Didi-Huberman, 2003, 2012, 2015), não somente de dores seculares, mas ao mesmo tempo de enfrentamentos ao poder colonial na Ibero-Améfrica.

Ao encontro dessas concepções, Gloria Anzaldúa (2015) reflete sobre a escrita como espaço fronteiriço e poético voltado à resistência linguística. Na mesma linha, Saidiya Hartman (2020), em diálogo com a ideia de fabulação crítica, nos permite entender que o testemunho pode operar pelo deslocamento da restituição factual, buscando uma invenção ética, pela reconstrução de experiências que o discurso histórico não abrigou. Isto é, ambas as autoras convergem às ideias de Conceição Evaristo para a deflagração da escrevivência como um gesto que traduz em palavras as fissuras entre o dentro e o fora, o pessoal e o coletivo, o vivido e o imaginado, a denúncia e o anúncio. *Becos...*, nesse sentido, ascende a partir de um campo intersticial: nas próximas páginas, analisarei um texto que atravessa a fronteira entre memória e história para reinscrever, em seus próprios termos, existências e eventos que foram produzidos pelo colonialismo e pela colonialidade ibéricos. A voz de Maria-Nova, com isso, abre caminho para a conversão do trauma em espaço de redenção das violências que constroem o Brasil – de forma que essa literatura testemunhal elabora um circuito de dores em que o funcionamento de

regimes como a ditadura civil-militar brasileira não se dá ao acaso, uma vez que reencena o passado de barbárie que não acabou, sobretudo para mulheres negras, como as do Pindura Saia.

Explorando essas dimensões, eu preciso pontuar que li *Becos...*, pela primeira vez, em 2021 por meio de sugestão do plano de ensino da disciplina Introdução aos estudos históricos, na minha Graduação em História. Àquela altura, fiquei encantado com a escrevivência de Conceição Evaristo e a sua capacidade de abordar as dificuldades da vida em uma favela brasileira, a associação daquelas personagens a um passado mais amplo – a ferida colonial e a escravidão – e o conjunto de violências diante das quais esteve confrontada. Indo além: considero decisivo o cuidado em escolher reverberar as histórias de alegria, dor, lazer e luta – ou seja, a rejeição a qualquer versão simplificada da realidade. Entretanto, já em uma leitura impactada por objetivos para a investigação acadêmica no meu Trabalho de Conclusão de Curso (Schons, 2024), percebi a dificuldade que tive, no primeiro contato com o texto, em situar aquela violência dentro das políticas autoritárias da ditadura civil-militar brasileira, uma vez que as inferências relativas ao regime precisam ser construídas pela pessoa que está lendo a obra em relação à ciência de que a experiência que dá base à escrita de Evaristo foi executada, na década de 1970, a partir de projetos autoritários centrados no discurso de modernização do país e vinculados à denegação do racismo (Gonzalez, 2020), produtores de discriminações.

Ora, estamos a ler um livro de autoria feminina negra que destaca a atualidade da escravidão na sociedade brasileira para, a partir disso, tratar de fenômenos de gentrificação – como é o caso do desfavelamento, processo cuja resistência conduz a história, encerrada com a sua consumação –, restrição de direitos, perseguição política e oposição aos direitos das pessoas que vivem "[...] no beco escuro, entre o barraco e o barranco [...]" (Evaristo, 2018, p. 54). Dessa maneira, nesta dissertação, tendo em perspectiva que Conceição termina a história de *Becos...* na data de 27 de julho de 1986, depreendo que os tratores da firma construtora que destruíam as moradias integram, assim, uma engrenagem racista secular, fortalecida naquele momento com o golpe de 1964. Sob esse olhar, hoje temos a obra de Evaristo disponível a investigações, apreciações e críticas – de modo que posso julgá-la como uma interessante fonte para, por meio das memórias e fabulações da escritora, nos aproximarmos de reflexões sobre a violência contra mulheres negras, pobres e faveladas na ditadura civil-militar, bem como a respeito das tentativas de lidar com esse passado – que é ibero-amefricano –, atormentado pelos efeitos da colonialidade, sobretudo no que diz respeito aos modos para a constituição de uma linguagem.

Sendo assim, me encaminho à exposição de aspectos primordiais de *Becos...* e que nos auxiliarão na efetivação dos objetivos da pesquisa, por meio dos seguintes itens: o trauma do desfavelamento; as marcas correlatas à ditadura no livro; as reverberações do passado mais

amplo da escravidão. Além disso, socializo reflexões forjadas por meio da leitura de histórias que são subversivas à experiência colonial e que, portanto, descolonizam os estudos do trauma e do testemunho ao suscitarem novos modos de se elaborar violências a partir da literatura.

2.1 O TRAUMA DO DESFAVELAMENTO

Somos apresentados, por Conceição Evaristo, ao desfavelamento diante das emoções de Tio Totó e do seu inconformismo em mudar de lugar já na velhice. A sua vida foi sofrida: não aguentaria perder a última morada. Nascido ainda nos derradeiros tempos da escravidão e tendo sido vítima de inúmeros episódios lastimáveis, ele se nega a aceitar a expulsão da favela do Pindura Saia, levada adiante no início da década de 1970 – ainda que não consiga agir contra o processo. Diz-se no livro:

> Tio Totó andava inconsolável: já velho, mudar de novo, num momento em que seu corpo pedia terra. Ele não sairia da favela. Ali seria sua última morada. Ele olhava o mundo com o olhar de despedida. [...] Quando Tio Totó se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como também ali não nasceram seus pais. Estavam todos na labuta da roça, da capina. Sabia que seus pais eram escravos e que ele já nascera na "Lei do Ventre Livre". Que diferença fazia? Seus pais não escolheram aquela vida, nem ele (Evaristo, 2018, p. 17).

Assim, a autora apresenta a nós, leitores, a noção de uma história mais ampla de barbárie – que remete à escravidão –, em que determinados sujeitos não têm o direito a decidirem sobre as suas vidas. Na mesma linha, outra personagem que sofre muito com o desfavelamento é Bondade: o enredo dele é envolto em mistérios a respeito de origem e saídas periódicas do Pindura Saia, no qual transitava pelas casas da vizinhança de Maria-Nova colhendo histórias (cuja escuta alegrava a menina curiosa). Nos termos de Evaristo, os mais velhos (Totó e Bondade) e as crianças (Maria-Nova incluída) foram os que mais sofreram à época. Isto é, a crueldade em se retirar pessoas de suas casas sem que se lhes garanta qualquer perspectiva causava dor tanto aos que se consternavam diante da pobreza, após anos de martírio, como também àqueles espantados com o prognóstico de uma existência de incertezas e condições muito distintas daquelas do bairro rico, próximo e desejoso de se distanciar das pessoas pobres e negras que, no entanto, trabalhavam para si.

Evaristo (2018, p. 38) chega a mencionar um acordo subliminar entre o bairro rico e a favela. Por parte do lado pobre, havia o boato de que os privilegiados financiavam uma festa junina anual (na casa de Cabo Armindo) para evitar animosidades:

> Diziam alguns que ele apenas organizava a festa e cedia o local, mas quem bancava tudo eram os ricos que moravam no bairro nobre bem ao lado da favela. Bancavam para que os favelados não os importunassem. Havia outros bairros perto de favelas em que as casas eram constantemente arrombadas. Parece que havia mesmo um acordo tácito entre os favelados e seus vizinhos ricos. *Vocês banquem a nossa festa junina, deem-nos as sobras de suas riquezas, oportunidades de trabalho para nossas mulheres e filhas e, antes de tudo, deem-nos água, quando faltar aqui na favela. Respeitem nosso local, nunca venham com plano de desfavelamento, que nós também não arrombaremos a casa de vocês*. Assim, a vida seguia aparentemente tranquila. E dois grupos tão diversos teciam, desta forma, uma política da boa vizinhança (grifo da autora).

Nesse caso, a consumação do desfavelamento é um paradigma para pensarmos os limites de modelos conciliatórios em contextos assentados em desigualdade, gentrificação e racismo – onde outro exemplo, em minha interpretação, é o próprio golpe de 1964. As orações de Maria-Nova e os anseios de Tio Totó e Bondade não bastavam: eles não tinham o poder de decisão e os seus lamentos sequer eram escutados. Afinal, "todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. O que faríamos em lugares tão distantes para onde estávamos sendo obrigados a ir? Aqueles tratores trariam tanta tristeza, trariam desgraça até" (Evaristo, 2018, p. 55). E é justamente uma tragédia o que é narrado na sequência do texto: a morte de jovens da favela que resolveram brincar com tratores deixados no local. Contudo, em que pese o luto (por parte dos moradores), alguns meses depois, o trabalho de destruição dos barracos recomeça. Recolhidos os corpos e limpado o sangue (ou nem isso), não aparece nenhuma consideração com aqueles sujeitos traumatizados.

Essa diferença no tratamento, ou seja, a desumanização é muito bem resumida por Conceição em uma frase a respeito da relação entre a patroa do bairro rico e a empregada doméstica da favela: "Ditinha gostava muito de D. Laura e D. Laura gostava muito do trabalho de Ditinha" (Evaristo, 2018, p. 76). A assimetria é brutal e absurdamente normalizada. Se "não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos" (Evaristo, 2018, p. 77), é ainda mais impactante o relato de Ditinha diante de sua incapacidade de se alimentar na casa D. Laura sabendo que, naquele instante, o pai, a irmã e os filhos passavam fome em um barraco tão próximo – e ao mesmo tempo cuja situação dos habitantes era absolutamente distante das festas da dona da casa/contratante. Aliás, um momento de grande tensão no livro é a apropriação de uma joia de D. Laura por Ditinha, situação em que essa chega a ser presa. Recordando da ideia de que havia um acordo subliminar para a boa convivência entre ricos e pobres e, portanto, o desfavelamento seria um desrespeito a ele, percebo o lançamento do colar em uma fossa da favela como uma atitude de revolta. Se um lado descumpriu o trato, o outro – ainda que desprovido de poder – não permaneceu inerte.

Todavia, apesar de defender a favela como espaço de produção de reações, saberes e sociabilidades, Conceição é incisiva em mostrar as agruras da vida naquele lugar. Da pedofilia (com uma mãe vendendo a sua filha) à violência doméstica contra a mulher – passando por um homem que ateia fogo no próprio corpo – *Becos...* jamais suaviza uma existência de carências. Exemplo desse gesto é a narração dos últimos suspiros da personagem Filó Gazogênia. Com tuberculose, assim como a filha e a neta, a senhora sofre a total falta de condições de cuidado: a rede de solidariedade que envolveu, sobretudo, Bondade e Vó Rita não era suficiente diante da pobreza, da precariedade. O trabalho e a honestidade de Filó, reverberados pela autora por meio do pensamento de Ditinha, não lhe garantiram a dignidade em sua morte, que foi dolorida e com ódio. Afinal, o único consolo da morte foi não ter vivido para ver o desfavelamento.

Conta Evaristo (2018, p. 81, grifo meu):

> O sangue escorria pela boca de Filó Gazogênia e o peito arfava... Deus meu, eu não quero ir assim, tão sozinha! Como estariam a filha e a neta? Filó Gazogênia, num esforço imenso, ameaçou abrir os olhos. Pensou, entretanto, que seria melhor continuar com eles fechados. Abrir os olhos para quê? Ela já conhecia de cor o seu barraco. Duas camas: a dela e a da filha, que dormia junto com a neta. No cantinho, o fogão de lenha e a prateleira de madeira onde estavam as latas de mantimentos vazias, as louças velhas, as canequinhas de latas, e as duas panelas, uma de ferro e outra de barro. Durante toda a doença, uma das latas vazias, a de "gordura de coco carioca", ficava ali parada, olhando para ela. A cada um que chegava, ela desejava pedir que tirasse a lata dali. Calava, depois pensariam que ela, além de tuberculosa, estivesse doida. *De olhos fechados, viu a lata de "gordura de coco carioca" e teve ódio, muito ódio. Gordura e a vida tão magra! Desviou o pensamento, não é bom morrer com ódio*. A sede queimava-lhe a garganta, apesar do gosto adocicado de sangue na boca.

Seja como for, a morte de Filó Gazogênia não é fruto de casualidade e nem de uma situação abstrata. Como testemunhado por Conceição, essa senhora ter morrido com a sua dignidade violada e sem direitos básicos garantidos tem a ver com um projeto de descaso do poder estatal com essas pessoas: pobres, mulheres, negras e faveladas – em outras palavras, podemos referir o falecimento também como alusão ao ocaso da democracia. Contudo, ainda que "os sonhos dão para o almoço, para o jantar, nunca" (Evaristo, 2018, p. 40) – e que a autora, portanto, tenha consciência dos entraves materiais à efetivação do anseio de que o desfavelamento não tivesse acontecido –, penso nas histórias de *Becos...* que afrontam a colonialidade (Quijano, 2005; Segato, 2012) ao demonstrarem que, seguindo o pensamento de Benjamin (1985), não existe um destino único/inexorável e, logo, sempre existiram resistências (outros projetos) por parte dos vencidos.

Ora, se o passado colonial assombra o presente diante da permanência da colonialidade, as batalhas dos vencidos de outrora podem informar as lutas do agora. Afinal, mesmo que a

ditadura tenha conseguido retirar de suas casas os moradores do Pindura Saia, ela jamais interrompeu a capacidade de pessoas como Maria-Nova almejarem um futuro diferente daquele calcado na gentrificação e no higienismo promotores de uma desigualdade socioespacial de caráter racista. Não obstante, a esperança por mim mencionada não é descrita, no livro, como algo fugaz. Conceição Evaristo, em minha interpretação, constrói as personagens buscando evitar qualquer reificação e, nesse exercício, além de revelar agruras e, até mesmo, desvios de conduta, não deixa de mostrar que há gente digna na favela.

Tal fato é extremamente importante caso consideremos todo um arcabouço midiático e político que intenta converter a favela em um espaço corruptor a ser extirpado, já "que os grandes, os fortes, os que estavam do lado de lá, queriam que todos os do lado de cá fossem realmente fracos, bêbados e famintos. E o pior, eles queriam dirigir o nosso ódio contra nós mesmos, queriam que fôssemos inimigos" (Evaristo, 2018, p. 105). Assim, em um contexto no qual o "[...] ódio que florescia [...]" (Evaristo, 2018, p. 95) era, em paradoxo às investidas dos poderosos, exatamente contra o mundo em que nem a "senzala-favela" era um direito, também emergem o amor e a solidariedade entre os moradores e, de modo geral, a partir das redes de afeto entre os vencidos.

Diante desses argumentos, reivindico que o amparo e a proteção mútua dos moradores do Pindura Saia, tal qual testemunhado por Conceição, demarcam resistência à colonialidade e, dessa forma, precisam ser melhor destacados por esta investigação. Com base nessa lógica, dedico as páginas subsequentes a esmiuçar as histórias de duas personagens essenciais da obra: Negro Alírio e Vó Rita, que dormia embolada com a Outra.

2.1.1 A ferida precisa sangrar: as histórias de Negro Alírio

Ele chegou ao Pindura Saia em uma manhã chuvosa e carregado de lutas. Será pela voz de Bondade, o repositório de histórias da favela, que Maria-Nova conhecerá o passado de Negro Alírio: o homem que nasceu longe dali e, ao testemunhar violências contra o seu povo, entendeu a contingência da auto-organização dos vencidos/oprimidos e o papel da revolta contra os vencedores/opressores. Conceição Evaristo narra que esse homem viera do campo, onde ele, seus familiares, a família Zica e tantos mais viviam sob as ameaças de coronel Jovelino. Ainda quando criança, soube que capangas cumpriam as ordens do proprietário rural e, com isso, pessoas (que constituíam entrave aos seus projetos) eram assassinadas e arremessadas em um rio – com vistas à simulação de suicídio. Ou seja, além do desfavelamento, a colonialidade,

mediada por interesses escravistas reminiscentes, também era um problema no interior do Brasil.

Nesse caso, Alírio:

> Já de jovem, adquirira a certeza de que muita coisa estava para ser feita, e não podia esperar, cruzar os braços, esperar resposta dos outros e do além. *Era preciso ir lá, no fundo do poço, era preciso pôr o dedo na ferida e fazer sangrar. Era preciso que a ferida sangrasse o sangue mau, apodrecido, primeiro*. Depois, aos poucos, gota por gota, o sangue estancaria e o corpo novamente poderia pôr-se de pé e procurar seus caminhos (Evaristo, 2018, p. 43, grifo meu).

Ou seja, a partir desse trecho, entendo estarmos diante da tese de impossibilidade do esquecimento das violências do passado, uma vez que a sua redenção/cicatrização dependeria de um acerto de contas com aquela barbárie. Na lógica de Walter Benjamin apresentada no último apêndice das suas teses sobre o conceito de história (1985), informada pela tradição judaica de rememoração do passado e rejeição da noção de previsibilidade de um futuro assegurado e positivo, tal atitude implica assimilarmos a contemporaneidade desse tempo que passou – isto é, percebermos a "senzala-favela" – para, com isso, buscarmos inspiração e entendermos que não há um amanhã pacificado e necessariamente melhor que o presente. A contingência do sangramento é, dessa forma, caminho para que se rompa com uma ideologia do progresso que, por exemplo, pavimenta projetos como o desfavelamento do Pindura Saia. Estar inconformado com a dor e, além dessa postura, movimentar-se no sentido de falar sobre isso; denunciar; e, no limite, elaborar o trauma são ferramentas para, diante de um trabalho ético e político de cura, finalmente estancar o sangue que jamais parou de jorrar – o que, de modo algum, representa um fim: mas, sim, a afirmação da esperança enquanto possibilidade. De qualquer forma, temos de pôr o dedo na ferida.

É isso o que fez Negro Alírio (e o que pratica Conceição Evaristo): ainda quando criança, alardeou as violências coronelistas que testemunhou. Jovelino tentou comprar o seu silêncio, propiciando que ele aprendesse a ler a palavra e tivesse a chance de frequentar a casa-grande (o que ele sempre rejeita). Não se corrompeu. Após anos, por meio da publicização dos desmandos do coronel, decidiu, junto de seus companheiros, fundar uma cooperativa de modo a, com base na coletividade, engendrar outras condições de vida àqueles espoliados. Como ele disse: "– Cuidado, Coronel! A fome, a miséria, a injustiça e as derrotas que sofremos, apenas fortalecem a gente para fazer a virada um dia..." (Evaristo, 2018, p. 51). E a mudança veio, o que permitiu a Alírio avançar com a sua ideia de ir para longe dali – varar o mundo e buscar a

solidariedade dos operários da cidade. Após diversas experiências, que serão detalhadas na seção 2.2, passa a morar no Pindura Saia e a trabalhar como pedreiro.

Entretanto, para muito além do seu ofício, ele se forjou como referência entre os habitantes da favela. Morando com Dora – e, logo, revelando que obviamente há amor mesmo na pobreza –, foi uma das imponentes vozes de rechaço ao desfavelamento e de reforço da certeza de que aquelas pessoas têm direitos (entre os quais o usucapião[45], assentado na legislação) e não poderiam ser expulsas de suas vidas. Dessa forma, "Negro Alírio insistia em nos injetar esperança. Não uma esperança apática, crente que o milagre pudesse acontecer, mas uma esperança que se concretizava na luta" (Evaristo, 2018, p. 113). Para Alírio, os subalternizados tinham o direito e a necessidade de falar: e é assim que eles se direcionam à firma demolidora, onde não foram escutados – isto é, nem sempre a resistência surtirá os efeitos imediatos desejados, mas isso não quer dizer que ela não exista. Não por acaso Maria-Nova "pensou em Negro Alírio e reconheceu que ele agia querendo construir uma nova e outra História" (Evaristo, 2018, p. 111) e desejou contar a ele que escreveria sobre o desfavelamento. Afinal,

> Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (Evaristo, 2018, p. 130).

2.1.2 O coração precisa esperançar: as histórias de Vó Rita

Becos... inicia com o anúncio de que Vó Rita dormia embolada com ela, a Outra. Após algumas páginas de incompreensão, finalmente consegui me dar conta, pelas descrições de Evaristo, de que a sua avó – uma negra mulher com um vozeirão – decidira ser a responsável principal pelo cuidado de uma senhora – a Outra – que tinha o Mal de Hansen[46]. Com isso, desde o princípio da obra, somos apresentados a alguém cuja preocupação com a saúde e a vida são características essenciais. Era o único ser humano com o qual a Outra, abandonada por (quase) todos, poderia contar, ver e conversar. Vó Rita é uma personagem fundamental do Pindura Saia, uma vez que dela emerge amor e solidariedade singulares que se chocam com o projeto do desfavelamento. Se a expulsão daquelas famílias era motivada por um ordenamento

[45] Forma originária de aquisição do direito de propriedade, diante de sua função social, sobre um bem móvel ou imóvel em função de haver utilizado por determinado tempo como se fosse o real proprietário.
[46] A hanseníase, antigamente conhecida como lepra, é causada por infecção com a bactéria *Mycobacterium leprae*. Ela afeta principalmente a pele, os olhos, o nariz e os nervos periféricos. Os sintomas incluem manchas claras ou vermelhas na pele com diminuição da sensibilidade, dormência e fraqueza nas mãos e nos pés. É transmitida pela via oral e afeta, sobretudo, pessoas pobres.

higienista, a idosa não tinha nojo nem de alguém com hanseníase. Para ela, ninguém era intocável: todos eram carentes e dignos de atenção, de direitos, de dignidade.

Vó Rita amava muito, nas palavras de Maria-Nova. Amava, inclusive, a vida na favela que estavam a lhe retirar. Grande parte daqueles moradores havia nascido pelas suas mãos:

> Vó Rita era a parteira da favela. Muito marmanjão e marmanjona haviam sido nenéns nas mãos de Vó Rita. Todos gostavam dela. Quantas vezes um fuzuê estava armado e, se ouviam a voz de Vó Rita por perto, cada contendor tomava o seu rumo. Não era preciso ela dizer nada. Era só ouvir a voz de Vó Rita que o valentão ou a valentona se desarmava todo. O amor de Vó Rita desarmava qualquer um (Evaristo, 2018, p. 66).

No entanto, agora toda essa história e os vínculos construídos eram demolidos pelas políticas coloniais da ditadura civil-militar. Apesar de, infelizmente, a autora não nos brindar com mais detalhes sobre a vida da avó (seu passado antes do Pindura Saia, por exemplo), consigo captar que ela era uma das matriarcas da favela, uma sábia doutora do povo resistente a séculos de colonialidade e racismo, cujo marco da sua contraposição reside no amparo à Outra. Aliás, um dos aspectos especiais dessa sua postura é que ela teve um caráter pedagógico para Maria-Nova. De início, a menina tinha medo e receio da Outra. Até que, finalmente, na véspera do desfavelamento (quando Rita e a Outra iriam para uma colônia para pessoas com Mal de Hansen), ficamos sabendo do instante em que ela teve a coragem de entrar no barraco daquela senhora e abraçar a avó. “Estava feliz. Havia vencido o medo, o asco que sentia da amiga de Vó Rita. Levantou-se, abraçou e beijou Vó Rita como se estivesse abraçando e beijando a amiga dela também” (Evaristo, 2018, p. 133).

A última noite na favela é definida por um sonho com Vó Rita, que mostrava o seu coração enorme, de cardiomegalia – já que a vida tem agruras e derrotas –, mas também de solidariedade e ancestralidade. É assim que Conceição Evaristo encerra *Becos...*

> Abriu a blusa e através do negro luzidio e transparente de sua pele, via-se lá dentro um coração enorme.
> E a cada batida do coração de Vó Rita nasciam os homens.
> Todos os homens: negros, brancos, azuis, amarelos, cor-de-rosa, descoloridos...
> Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira.
> 27 de julho de 1986 (2018, p. 135).

2.2 A DITADURA EM *BECOS...*

Nesta dissertação, tenho entendido que o desfavelamento tem base em uma determinada política: a da ditadura civil-militar brasileira. Nesse sentido, percebo que, ancorado em um exercício inicial (Schons, 2024), este trabalho se arvora a contribuir com os estudos dos “anos

de chumbo" ao propor a aproximação das violências do regime autoritário à dor dos moradores do Pindura Saia. Sendo assim, sustentarei que, em *Becos...*, para além de "marcador semântico" da ditadura (Souza, 2022), o desfavelamento representa a execução do seu discurso higienista de progresso – pensado aqui, nos termos de Benjamin (1985), como tempestade –, a partir de decisões de figuras alinhadas aos militares e que, desde Minas Gerais, participaram decisivamente do golpe em 1964[47].

Um desses sujeitos, conforme Melo (2012), é o então prefeito de Belo Horizonte: Oswaldo Pieruccetti[48]. Ainda de acordo com essa pesquisadora, que estudou as relações sociais estabelecidas entre os moradores de uma favela remanescente do Pindura Saia e aqueles dos bairros do entorno imediato, os despejos de maior vulto foram realizados na gestão desse senhor, a partir de outubro de 1971, por um órgão recém-criado vinculado à Prefeitura da capital mineira, a Coordenação de Habitação de Interesse Social – CHISBEL[49]. As ações dessa autarquia "[...] refletiram uma política nacional totalitária, característica do período militar, onde a Prefeitura de Belo Horizonte, nas palavras de Luciana Ostos (2004, p. 43), 'operava como engrenagem auxiliar para os interesses nacionais'" (Melo, 2012, p. 38), consistindo em violenta coerção e anulação dos direitos civis daquela população que os leitores de Evaristo podem conhecer por meio de sua literatura.

Além da concordância com as políticas nacionais de erradicação das favelas, é importante ressaltar que Pieruccetti era a extensão do poder antidemocrático em Belo Horizonte, uma vez que fora nomeado para os seus dois mandatos por governadores associados à ditadura (1965-1967 e 1971-1975). Certamente, um prêmio pelo apoio de primeira hora à violação da ordem legal e deposição de João Goulart. É o que registra a fotografia[50] abaixo, da madrugada de 31 de março de 1964, em que Oswaldo (à direita), secretário estadual do Interior

---

[47] Considerando o objetivo deste trabalho, dedico os meus esforços de investigação para refletir diante da elaboração do trauma colonial e ibero-amefricano, considerando as violências da ditadura civil-militar brasileira, nos testemunhos de Conceição Evaristo. No entanto, para maior contato com a lógica colonialista da ditadura, sugiro a leitura das declarações de autoridades do regime a respeito de suas visões sobre os moradores das favelas.

[48] No momento do golpe de 1964, do qual foi um dos articuladores, era secretário do Interior e da Justiça de Minas Gerais, no governo de Magalhães Pinto. Foi imposto como prefeito de Belo Horizonte para os períodos de 1965-1967 e 1971-1975, respectivamente, por ordem dos governadores Magalhães Pinto e Rondon Pacheco. Sua gestão foi marcada por um discurso de "modernização" e "embelezamento" da cidade, que se traduziu em políticas urbanas higienistas e de remoção de favelas, como a do Pindura Saia. Após, foi indicado pelo ditador João Batista Figueiredo para a presidência da então estatal Acesita (Aços Especiais de Itabira), siderúrgica mineira.

[49] A CHISBEL operacionalizou o discurso higienista e modernizador da ditadura, transferindo comunidades pobres, majoritariamente negras, para áreas periféricas e desprovidas de infraestrutura. Sua atuação não representou uma política de garantia do direito à moradia, mas sim um mecanismo de "limpeza social" do espaço urbano central, realocando a pobreza para longe dos bairros valorizados e visando ao controle político e territorial da população favelada.

[50] Disponível em: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/30/operacao-popeye-em-mg-antecipou-golpe-contra-goulart-em-64.htm. Acesso em: 10 out. 2025.

e da Justiça do governador golpista de Minas Gerais (Magalhães Pinto), aparece ao lado do general Olímpio Mourão Filho[51] (no centro), comandante da 4ª Região Militar, em Juiz de Fora.

Figura 1 – Oswaldo Pieruccetti ao lado do articulador do golpe Olímpio Mourão Filho, em 31 de março de 1964



Fonte: Notícias UOL, proveniente do Arquivo pessoal de José Marcus Cherem (2014).

Dessa forma, ainda que Conceição Evaristo não mencione as palavras "ditadura" ou "golpe" de modo explícito, reivindico a relação intrínseca do regime autoritário com a política de desfavelamento no país e, particularmente, a expulsão dos moradores do Pindura Saia. Em tempos de discurso referente a uma suposta modernização, percebo, com base nos testemunhos de *Becos...*, a prevalência da lógica higienista e racista calcada em projeto de gentrificação e desigualdade socioespacial. Logo, a barbárie ditatorial não está restrita à perseguição àqueles que se opuseram à profanação dos direitos sociais pela via da luta armada e/ou das expressões artísticas de protesto: ela também vitimou pessoas como Conceição, que não tiveram sequer a garantia de um lugar para morar (muito menos que esse espaço tivesse o mínimo de dignidade). Falo, portanto, na violência da ditadura contra milhões de sujeitos, que foram subalternizados e tornados anônimos, como Maria-Nova, Maria-Velha, Vó Rita, a Outra, Mãe Joana, Tio Totó, Tio Tatão, Bondade, Ditinha e Filó Gazogênia. Abarco, com isso, as existências dos que vivem entre o barraco e o barranco desde a "senzala-favela" e, sendo assim, para os quais nunca houve

[51] Autor do Plano Cohen, documento falso usado por Getúlio Vargas para justificar o golpe do Estado Novo em 1937, Mourão foi, desde Minas Gerais, um dos promotores pela precipitação do golpe contra João Goulart em 1964.

democracia plena no Brasil e nesta Ibero-Améfrica. Vejamos abaixo fotografias dessas personagens – provenientes da capa da segunda edição de *Becos...*, publicada em 2013, pela Editora Mulheres.

Figura 2 – Personagens de *Becos da memória*, em capa do livro



Fonte: Conceição Evaristo, Editora Mulheres (2013).

Além desse referido imbricamento entre as políticas da ditadura civil-militar e o desfavelamento do Pindura Saia, eu pude identificar, em minha leitura analítica de *Becos...*, a narração de episódios que nos ajudam a perceber a ação da polícia de repressão do regime e, dessa forma, que operam pela exposição do cenário temporal de onde as memórias da autora emergem. São três destacáveis trechos em que Conceição Evaristo busca apresentar a oposição estatal às propostas de contestação da ordem vigente em prol de direitos para o povo do qual

ela e todos os moradores da favela fazem parte. De modo algum, tais passagens escancaram explicitamente o contexto neste trabalho esmiuçado, isto é, o governo dos militares. Apesar disso, compreendo estar diante de vestígios que corroboram o argumento de que esses traumas ibero-amefricanos são parte de um passado mais amplo e contam com outras estratégias de atualização da ferida colonial. Ou seja, em que pese esse tipo de violência ser notória, ela não era a única face da barbárie aos "[...] que não ganhavam nunca" (Evaristo, 2018, p. 88).

Duas dessas passagens estão relacionadas à personagem Negro Alírio, que, como eu disse anteriormente, chegara na favela do Pindura Saia após uma história de muitas lutas. Em certo momento, Conceição registra que ele esteve a trabalhar em um porto (e, sendo assim, longe de Belo Horizonte) – ambiente retratado como de efervescência política e de discussões em favor dos direitos dos trabalhadores, uma vez que "os homens, os companheiros de cais, sabiam tudo de sindicato, de leis, direitos e deveres. Eram rudes e sábios. Eram fortes e não recuavam. Tinham consciência de suas forças" (Evaristo, 2018, p. 73). Inclusive, é mencionada a articulação do "Partido"[52] nesse espaço, no qual, apesar de não ter entrado, Negro Alírio participou de reuniões. No entanto, o seu envolvimento com a organização e a causa operária, em *Becos...*, é interrompida pela reação patronal a uma greve. Um dos líderes mais ativos estaria sendo acusado injustamente de roubo enquanto represália pelo seu viés sindicalista. Diante da revolta dos trabalhadores com a mentira, houve confronto. É aqui que o braço armado do Estado ditatorial aparece: a polícia taxando cidadãos como "subversivos" e produzindo "desaparecimentos". É o que descreve a autora:

> Rápido também surgia a polícia. Cassetete, bomba de gás lacrimogêneo, cães, um corre-corre louco. Soube depois que a polícia estava atrás de mim. Estava sendo procurado como *subversivo*. Sei de companheiros meus que sumiram. Fugiram? Evaporaram? Não sei! Vim! Quando isto aconteceu? Não tem nem duas semanas. Não sei se algum dia eu verei novamente esses companheiros. Sei, porém, é que, se eu não encontrar com aqueles rostos mais nunca, outros companheiros, outros irmãos, hei de encontrar aqui ou em outro lugar (Evaristo, 2018, p. 75, grifo meu).

Tal episódio marca a vida de Alírio tendo em vista a necessidade de ocultar a sua identidade no trabalho posterior. Na construção onde passou a ser pedreiro, ele jamais entregou a carteira de trabalho – para usufruir de direitos assegurados – com vistas a que não soubessem do emprego no porto e da participação na greve. Ainda que nunca tenha cometido crime nenhum, sabia que isso não era garantia de nada na ditadura civil-militar – onde, mediante quaisquer denúncias, a classificação de alguém como "subversivo" permitia a violação da

[52] Entendo aqui estar diante de uma referência ao Partido Comunista, posto na ilegalidade.

dignidade daquela pessoa. Eis o referente trecho de *Becos...* (Evaristo, 2018, p. 108, grifos meus):

> Negro Alírio, da construção onde arranjara serviço como pedreiro, olhava o mundo. Era hora do almoço. O patrão pedira os documentos e ele fora obrigado a dizer que perdera tudo. Tinha certo receio de lhe dar a carteira de trabalho. O patrão descobriria que ele era ex-empregado do porto, aliás, nem baixa sua carteira tinha. Como explicar tudo? Abandono de emprego, por quê? O movimento, a greve, o levante dos operários do porto haviam sido noticiados por todo o Brasil. Se o novo patrão descobrisse, além de perder o trabalho, *seria tomado como subversivo. Não que tivesse tanto medo da prisão! Nunca fora preso. Sabia de companheiros que foram presos. Alguns haviam desaparecido*. Não podia ser preso, queria estar solto, livre aqui na dura lida.

O terceiro ponto em que a ação política da polícia ditatorial é representada na obra se refere à exposição do racismo como mediador das relações jurídicas neste território que chamo de ibero-amefricano, já que assombrado pelo passado colonial. Ao sugerir que os filhos de Ana do Jacinto estivessem fumando maconha pelos becos da favela, acompanhados de moradores do bairro rico, Conceição enuncia a diferença de tratamento: os pobres foram levados à força pela polícia e "desaparecidos"; para os jovens da casa-grande – isto é, os "filhinhos de papai" –, nada aconteceu (além de serem considerados "contestadores"). Diz Evaristo (2018, p. 115-116, grifos meus):

> Até então, havia na favela o álcool, o cigarro, o baralho. Tudo era o prazer. No jogo de cartas, o grito "truque" saía fundo das gargantas dos homens. Sempre um bêbado ou outro, com suas pernas hilariantes, tornava-se um confessor público de seu hábito. Um vício, porém, foi mantido escondido durante muito tempo na favela. Suspeitava-se principalmente dos filhos de Ana do Jacinto. Eles andavam sempre acompanhados de "filhinhos de papai". Rapazes de lambretas subiam e desciam o morro. E tudo aflorou então. Passaram a fumar normalmente pelos bequinhos. A qualquer hora do dia ou da noite, um cheiro adocicado esparramava-se no ar. *Numa noite, a polícia arrombou a porta do barraco de Ana do Jacinto*. Levaram os filhos dela. Os rapazes de lambreta ficaram muitos dias sem subir o morro. Um dia voltaram. Ana do Jacinto já tinha mudado. Ninguém mais, nem Negro Alírio, conseguiu saber que rumos os filhos de Ana tomaram. *Quando descíamos o morro, lá na praça, rapazes alegres, bem vestidos, brincavam, conversavam ao sol. Eram tidos como jovens contestadores, estudantes, intelectuais. Os filhos de Ana do Jacinto, jovens vagabundos, perturbadores, marginais*.

A partir dessas passagens, consigo identificar a exposição das engrenagens racistas e proibicionistas acopladas à ditadura civil-militar. Tendo em perspectiva que as abordagens policiais, seja aos trabalhadores em greve seja à juventude, não são testemunhadas por Conceição Evaristo, em suas memórias, como homogêneas e equivalentes, analiso que o racismo é que medeia tais relações e, portanto, marca uma desigualdade entre as personagens. Aludo, dessa forma, ao racismo institucional tal qual definido por Grada Kilomba (2019)

enquanto um padrão de procedimentos desiguais nas operações cotidianas que coloca em vantagem os sujeitos brancos em relação a outros grupos racializados.

Além disso, assumo a importância de minha releitura da obra à luz dos objetivos desta pesquisa para que, com isso, eu finalmente pudesse destacar tais eventos e, assim, assimilar o pano de fundo do regime autoritário na obra em estudo, bem como as abordagens por meio das quais a autora escolhe examinar o tema, isto é, dando foco às dores de pessoas como Negro Alírio, Ana do Jacinto e seus filhos: pobres, negras e faveladas que foram estigmatizadas como subversivas em uma ditadura emergente de passado que não passa e constitui trauma no presente.

2.3 O PASSADO MAIS AMPLO DA ESCRAVIDÃO

Maria-Nova lera e aprendera o que era a casa-grande. Diante dessa descoberta, escreve Conceição Evaristo:

> Sentiu vontade de falar à professora. Queria citar, como exemplo de casa-grande, o bairro nobre vizinho e como senzala, a favela onde morava. Ia abrir a boca, olhou a turma e a professora. Procurou mais alguém que pudesse sustentar a ideia, viu a única colega negra que tinha na classe. Olhou a menina, porém ela escutava a lição tão alheia como se o tema escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu certo mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela! (2018, p. 56).

A partir desse trecho, somos colocados em contato com o cotidiano autoritário brasileiro assentado na atualidade da escravidão e do racismo. Ao perceber que as pessoas com as quais compartilhava vizinhança na favela tão somente trabalhavam no sentido de servir ao "[...] bairro rico. Bem rico e bem próximo" (Evaristo, 2018, p. 20), a menina escancara as relações sociais e raciais do Brasil e, para além disso, no cenário de uma sala de aula, desvela as dificuldades que temos em lidar com esse passado que se faz presente: que não passa. Ora, nenhuma das duas meninas negras, no quadro hipotético, levantou a voz para explicitar as suas compreensões acerca do tema estudado e fazer uma analogia com o contexto que lhes é propínquo – de modo que Conceição nos faz pensar na noção da subalterna que é silenciada e que, em todo caso, tem a chance de romper com esse processo violento de emudecimento. Naquela oportunidade, quando criança/jovem, Maria-Nova pode não ter alardeado a contemporaneidade das senzalas nas cidades brasileiras; mas, Maria da Conceição Evaristo de Brito, ao menos desde a publicação de *Becos...*, recupera as memórias da escravidão para que seus leitores tenham contato com a sua escrevivência.

Sem embargo, esse não é o único trecho em que a autora problematiza o ensino de história e as (des)conexões com o presente e as suas questões sensíveis. Após as chuvas cessarem e, dessa forma, com a retomada do trabalho dos tratores – "o bicho pesadão voltou bravo, com fome e sede de barracos, barrancos, buracos. Passava certeiro, derrubando tudo" (Evaristo, 2018, p. 110) –, Maria-Nova estava desanimada para ir à escola. Eis que é desse dia letivo que temos o seguinte excerto:

> Na semana anterior, a matéria estudada em História fora a "Libertação dos Escravos". Maria-Nova escutou as palavras da professora e leu o texto do livro. A professora já estava acostumada com as perguntas e com as constatações da menina. Esperou. Ela permaneceu quieta e arredia. A mestra perguntou-lhe qual era o motivo de tamanho alheamento naquele dia. *Maria-Nova levantou-se dizendo que, sobre escravos e libertação, ela teria para contar muitas vidas. Que tomaria a aula toda e não sabia se era bem isso que a professora queria. Tinha para contar sobre uma senzala de que, hoje, seus moradores não estavam libertos, pois não tinham nenhuma condição de vida*. A professora pediu que ela explicasse melhor, que contasse em mais detalhes. Maria-Nova fitou a professora, fitou seus colegas: havia tantos, aliás, alguns eram até amigos. Fitou a única colega negra da sala e lá estava a Maria Esmeralda entregue à apatia. Tentou falar. Eram muitas as histórias, nascidas de uma outra História que trazia vários fatos encadeados, consequentes, apesar de muitas vezes distantes no tempo e no espaço. Pensou em Tio Totó. Isto era o que a professora chamava de homem livre? Pensou em Maria-Velha, na história do avô dela, pensou no próprio avô, o louco do Luisão da Serra. Pensou em Nega Tuína, em Filó Gazogênia, em Ditinha. Pensou em Vó Rita, na Outra e em Bondade. Pensou nas crianças da favela: poucas, pouquíssimas, podia-se contar nos dedos as que chegavam à quarta série primária. E entre todos, só ela estava ali numa segunda série ginasial, mesmo assim fora da faixa etária, era mais velha dois anos que seus colegas. E ainda estava em via de parar de estudar, a partir do momento em que tivesse que mudar da favela. Pensou em Negro Alírio e reconheceu que ele agia querendo construir uma nova e outra História (Evaristo, 2018, p. 111, grifo meu).

Novamente, somos apresentados a uma "imagem sobrevivente" (Didi-Huberman, 2003, 2012, 2015) da escravidão – que, é importante salientar, não é ocasional e muito menos artificial. A aproximação que Maria-Nova faz entre a senzala e a favela emerge das histórias que ela ouve e relata – portanto, testemunha – dos tempos da escravatura no Brasil e que aparecem nas falas dos mais velhos. Nesse caso, uma personagem importante para a narrativa é o Tio Totó, esse filho de escravizados e que nasceu já nos tempos da Lei do Ventre Livre. Ele perdera muitas coisas ao longo da vida (esposas e filhos) e, desse modo, o desfavelamento – ao qual ele não resistirá – aparece como golpe final. Até a senzala lhe foi tirada. Contudo, Tio Totó não abria mão de contar histórias e, logo, de rechaçar o esquecimento das suas dores. Sem dúvidas, essa é uma das estratégias de elaboração do trauma colonial na Ibero-Améfrica: a memória como dispositivo de manifestação da continuidade do sofrimento, isto é, da permanência de uma ferida aberta e que não cicatriza.

Inclusive, na narrativa de Evaristo, esquecer não é uma possibilidade. Pelo contrário, a escrevivência se situa como uma tentativa de denúncia e formulação das dificuldades com foco na busca por apontar as suas causas: o passado que não passa, uma vez que é recriado no tempo presente, isto é, a persistência da "senzala-favela". Em certa altura, Totó teve de deixar a fazenda onde fora criado. "Iriam partir, queriam esquecer as histórias de escravidão, suas e de seus pais" (Evaristo, 2018, p. 18). Para tal, toda a família precisou atravessar um rio, onde apenas ele conseguiu chegar na outra margem "são, salvo e sozinho" (Evaristo, 2018, p. 25). Ou seja, ele ficou marcado pelo que viveu e, sendo assim, jamais conseguiu apagar as memórias – pelo contrário, as compartilhou pela via da oralidade, considerando que nunca foi completamente alfabetizado. Desse jeito, entendo a nossa incapacidade de negligenciar o que foi dolorido: não teremos como apagar as senzalas da história do Brasil e, indo além, muito menos o seu imbricamento com a origem das favelas e a ânsia higienista pelas suas eliminações (e de todo o conjunto cultural que lhes é intrínseco). Mesmo que tentemos a via do silenciamento, estaremos, na outra margem do rio, comprometidos/envolvidos/emaranhados.

Outra passagem reconhecível a respeito da escravidão é o choro do avô da personagem Maria-Velha. A neta era muito parecida com uma de suas filhas, cuja história alude à "Mãe Preta" (Gonzalez, 2020) e à crueldade do mundo colonial/escravista.

> Mãe de leite de uma criança, um dia a escrava se rebela contra o sinhô. Agarrou o homem pelo peito da camisa, sacudiu, sacudiu. A escrava foi posta no tronco, iam surrá-la até o fim. A criança, filha de leite, chora, grita, berra, desmaia, volta a si, quase enlouquece.
> – Não matem "mamãe preta", não matem "mamãe preta"!
> Os sinhôs resolveram então vender a escrava e nunca mais se soube dela.
> Maria-Velha, quando era criança, quando era só Maria, toda vez que pulava, que cabritava diante do avô, era como se uma pedra pontiaguda atingisse o peito do velho homem (Evaristo, 2018, p. 26-27).

Eis o mundo cruel em que a alegria de uma criança, diante do trauma, pode causar sofrimento. Entretanto, em *Becos...*, os escravizados não aparecem como sujeitos anestesiados diante da violação de suas dignidades. Nesse ponto, podemos citar as histórias de outra personagem: o Tio Tatão, que recupera a participação do povo negro em lutas, sendo a primordial delas a da abolição (e, assim, contra as falsas promessas de liberdade). Diz o livro a respeito de Tatão:

> Um dia ele contou um pouco da guerra de que havia participado. E não se sentia herói por isso. Na época era preciso recrutar mais e mais soldados e só por isso ele foi aceito para o serviço militar. Quando se alistou, não era alfabetizado ainda. Havia outras questões, uma delas era o fato de ele ser de baixa estatura. Mas todos eram bem-vindos naquele momento: negros, índios, cafuzos, sararás... *Não se excluía ninguém.*

> *Naquelas circunstâncias a pátria era de todos*. Tio Tatão ainda narrava a história de uma outra guerra. Aquela em que muitos escravos participaram da peleja. Foram com a promessa de que, quando voltassem, ganhariam a liberdade. Guerrear foram, havia a promessa de alforria. Muitos negros morreram na época e os que voltaram puderam perceber que a conquista da liberdade pedia não somente a guerra de que eles haviam participado, mas uma luta muito particular, a deles contra a escravidão (Evaristo, 2018, p. 44, grifo meu).

A partir dessa argumentação, tenho elementos para sustentar que são dois os caminhos encontrados por Evaristo para testemunhar a escravidão como um passado persistente: 1) destaque à memória de seus ancestrais transmitida a si pela via da oralidade e, agora, da escrita; 2) associação entre senzala e favela de modo a escancarar a atualidade do racismo na sociedade brasileira. Em ambos os pontos, identifico a oportunidade para que, seguindo Benjamin (1985), nos apropriemos dessa história como uma "reminiscência". Ou seja, que tenhamos uma imagem do passado no momento de perigo – mesmo quando não detectado – de se entregar à casa-grande, que Maria-Nova, agora, já sabia o que era. Assim, talvez eu possa dizer que a escrevivência de *Becos...* é um exercício que nos arranca do conformismo e desperta no passado as centelhas da esperança (Benjamin, 1985), uma vez que, hoje, a palavra pertence também às mulheres negras que, à altura da ditadura civil-militar, eram minoria naquela fatídica sala de aula. Afinal,

> Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. Era uma História muito grande! Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. Era diferente de ler aquele texto. Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente (Evaristo, 2018, p. 111).

2.4 REFLEXÕES ENTRE O BARRACO E O BARRANCO

Uma das peculiaridades de trabalhar com uma fonte documental de literatura de testemunho (Seligmann-Silva, 1998) redigida por pessoa viva, no século XXI, é a possibilidade de encontrarmos os seus vestígios nas redes sociais. Em uma tentativa de precisar o ano do desfavelamento da família de Evaristo, acabei por me deparar com um comentário da autora, de 11 de dezembro de 2019 às 23h17, em publicação[53] da página no Facebook "Fotos Antigas de Belo Horizonte" com registro da favela do Pindura Saia, cenário do *Becos...*, e a indicação de que esse espaço deu lugar a uma expansão da Avenida Afonso Pena, na capital mineira. Segundo Conceição, que procura reconstruir afetos com aquele passado, ela saiu de lá no início

[53] Publicação original de 07 de julho de 2014 na página de Facebook "Fotos Antigas de Belo Horizonte". Disponível em: https://www.facebook.com/FotosAntigasDeBeloHorizonte/photos/favela-pindura-saia-1965imagem-da-antiga-favela-pindura-saia-que-existia-no-loca/418425874962186/. Acesso em: 12 out. 2025.

de 1972 e foi direcionada à cidade de Contagem. Ela também traz algumas informações sobre a sua família e a vida naquele lugar. Diz ela (Evaristo, 2019, *on-line*, *sic*):

> Gente boa, eu nasci e criei na favela do Pindura Saia. Um dos meus livros Becos da Memoria, o relato se com´poe de ficções da memória de minha infância e juventude, quando sai de lá, no inicio de 1972, no processo de remoção. Minha casa ficava ali , onde hoje tem o Mercado Cruzeiro, subia pela Rua Albita, onde se passava em frente ao Botequim da Cema e a casa de uma família, cujo sobrenome era Crispim" cujo apelido era "Capa-gato". Para correspondência, que era entregue no Botequim de Cema, dava-se o seguinte endereço: Rua Albita 315 (Fundos). Meus irmãos vivem me afirmando que o Chico Pinheiro era de lá, acreditei até recentemente, quando alguém me afirmou que a família dele era de São Paulo. Minha família era assim conhecida, D. Joana (minha mãe que está viva, com 97 anos) Meu padrasto, já falecido, Anibal. Minha tia, . D. Maria de Seu Totó. Tio Toto, congadeiro do Gongo de Seu Noronha. Minha irmãs, Maria Ines, Maria Angelica, Dequinha, Loures, Nui, e eu, Conceição, que tinha o apelido de Preta. E meus irmãos mais novos do que nós, Aldair (Caílo) Ademir (Demi) Altair (Zinho), Altamir (Tami) e Almir. Eu soube uma vez que havia um grupo de antigos moradores do Pindura Saia e das adjacências que se reunia um dado momento do ano, mas nunca consegui informação mais segura sobre o grupo.Existe? Se não existe, poderiamos formar um. Moro no Rio, mas vou sempre em Minas, já que tenho pessoas amigas em BH e minha família, desde o desfavelamento mora em Contagem. Quem quiser falar comigo [...].

Eis a fotografia da publicação em que a autora fez comentário.

Figura 3 – Favela do Pindura Saia, 1965



Fonte: Veiculação da página no Facebook Fotos Antigas de Belo Horizonte, proveniente do Acervo do Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte - Apcbh/Ascom (2014).

A partir dessas palavras da autora, proferidas em 2019, me aproximo do entendimento das razões que levam à produção de *Becos...* como um emaranhado de histórias. O livro, sem dúvidas, narra o desfavelamento ao qual pessoas foram submetidas, em Belo Horizonte, na década de 70. No entanto, isso não é tudo: muito pelo contrário. A narrativa, assim, busca fabular, para citarmos Hartman (2020), as vidas daqueles sujeitos – mostrando as suas angústias, mas também os seus momentos de gozo, sua sabedoria e as suas batalhas. Ou seja, mesmo que as políticas higienistas da ditadura civil-militar atravessem personagens como Maria-Nova, Vó Rita, a Outra, Maria-Velha, Mãe Joana, Bondade, Tio Totó, Cidinha-Cidoca, Negro Alírio e Dorinha, a violência que eles sofreram, na literatura de Conceição Evaristo, não abrange o conjunto das suas existências. Se Foucault (1988) acertou em dizer que onde há poder se manifesta a resistência, teremos de atestar que sempre houve outros modos de vida alheios às propostas autoritárias, os quais sobreviveram para além do espaço físico do Pindura Saia.

Diante dessa lógica, me recordo das colocações de Walter Benjamin (1985). Para ele, todos os que venceram – incluindo aqueles que ordenaram o trabalho dos tratores destruidores de barracos – participam do cortejo triunfal em que os dominadores espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Dali emerge uma cultura que deve a sua existência "[...] à corveia anônima dos seus contemporâneos [...]" (Benjamin, 1985, p. 225), isto é, ao silenciamento de Marias-Novas – e, no limite, recuperando Kilomba (2019), também de Anastácias, o que nos remete a um processo mais amplo de barbárie. Nesse caso, segundo a citação clássica, nos caberia a tarefa de escovar a história a contrapelo. É dessa maneira, que, de alguma forma, Evaristo opera: ela volta a um passado familiar para, com isso, buscar, consoante ao teórico alemão, a tal força messiânica concedida às gerações no tempo presente e para quem o passado dirige um apelo. Que o inimigo cesse de vencer.

Indo além, o instrumento da escrevivência, ao se referir a um passado vivido e recriado desde um agora, pode nos aproximar da décima segunda tese sobre o conceito de história, de Benjamin. Se a privação das melhores forças da social-democracia consistiu na crença no papel de salvação das gerações futuras, Conceição, por outro lado, dedica a obra aos ancestrais inscritos em sua memória. Desse jeito, a redação da autora é tanto dirigida aos "[...] antepassados escravizados [...]" (Benjamin, 1985, p. 229) como almeja forjar alternativa aos despojos culturais que identificam as favelas – e, no caso, a do Pindura Saia – enquanto pertencentes a um tempo outro/anacrônico (Mudrovcic, 2018) a ser rejeitado/negligenciado e das quais sequer seria possível extrair os relatos de sofrimento pelos termos dos favelados (e, nessa linha, muito menos toda a diversidade discursiva que encontramos em *Becos...*). Logo, o afeto por aquelas histórias e, por exemplo, a tentativa de aproximação, via Facebook, com os

vizinhos de outrora demonstram um compromisso por rastrear centelhas da esperança capazes de elaborar o trauma colonial e ditatorial.

É por meio desse engajamento que Conceição realiza o seu "[...] desejo dolorido de escrever [...]" (Evaristo, 2018, p. 16). Em suas palavras:

> Escrevo como uma homenagem póstuma à Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugavam os varais com roupas ao sol. Às pernas cansadas, suadas, negras, aloiradas de poeira do campo aberto onde aconteciam os festivais de bola da favela. Homenagem póstuma ao Bondade, ao Tião Puxa-Faca, à velha Isolina, à D. Anália, ao Tio Totó, ao Pedro Cândido, ao Sô Noronha, à D. Maria, mãe do Aníbal, ao Catarino, à Velha Lia, à Terezinha da Oscarlinda, à Mariinha, à Donana do Padin. Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela (Evaristo, 2018, p. 16-17).

Não à toa foi a dificuldade para a publicação da obra. Nos "agradecimentos" da edição que referencio neste trabalho, Evaristo afirma que foram vinte anos de espera depois de frustradas tentativas de contato com editoras. O texto cuja primeira versão foi finalizada em 1986 chegou às mãos do público apenas em 2006, pela Mazza Editora. Se o trabalho de composição foi rápido, como relata Conceição, por outro lado temos de problematizar a permanência de um cortejo que continuou se recusando a publicizar contestações à versão cultural dos vencedores e, não obstante, explicitar os entraves à autoria negra feminina no Brasil. Dessa forma, a idealizadora da obra é a exceção que confirma a regra, uma vez que: "[...] o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral [...]" (Benjamin, 1985, p. 226). Ainda que já sejam muitas as vozes empenhadas na ação de sacudir e acordar os dominadores de seus sonos injustos, a história permanece em disputa – e com muita gente grande a ser ninada pelo colonialismo e pela colonialidade na Ibero-Améfrica.

À vista disso, reconheço, na escrita de Conceição Evaristo, as acepções de Márcio Seligmann-Silva (1998, 2010) associadas ao cerne de uma literatura testemunhal cujo trabalho não é o de um relato notarial (*testis*), que busca a fidelidade factual, mas o do sobrevivente (*superstes*) que diz a partir do hiato traumático entre o evento e o seu discurso (Feltrin, 2021a). Assim, as "ficções da memória" sobre as quais fala a autora, longe de invalidarem o testemunho, são a sua condição de possibilidade, tendo em perspectiva que é no espaço da invenção ética que a experiência traumática – o indizível do desfavelamento – pode ser encenado. *Becos...*, dessa forma, elabora o trauma a partir da constituição de uma linguagem, postando-se, nos termos de Agamben (2008), como um monumento à vida dos vencidos, que inscreve no literário aquilo que o poder da ditadura civil-militar brasileira tentou apagar a nível arquivístico. Indo

além, o comentário no Facebook de 2019 é uma demonstração de que tal testemunho não se esgota no livro: trata-se de um processo contínuo de "anarquivamento" (Seligmann-Silva, 2014), uma recolocação pública dos fragmentos que o cortejo triunfal dos vencedores – os tratores, as políticas de erradicação – quis converter em uma avenida lastreada no silenciamento das/os tantas/os mais que, ao contrário de Conceição, não testemunham.

Esse aspecto leva a um ponto relevante da discussão: Evaristo redigiu *Becos...* e, com isso, elaborou, nos termos da escrevivência, o trauma coletivo do desfavelamento do Pindura Saia. Entretanto, esse seu testemunho está acoplado a uma história pautada também pelas experiências de outros sujeitos: os seus vizinhos que não produzem uma linguagem para lidar com essa ferida, que não denunciam a violência racista da ditadura civil-militar, que não mencionam um passado mais amplo de escravidão a impactar as relações sociais e raciais no Brasil e que, no limite, talvez não reflitam criticamente sobre esses acontecimentos. A autora, na obra, aborda essa questão a partir de dois grupos principais: tanto a ausência de enunciação das problematizações à barbárie (exemplo da colega de sala de aula Maria Esmeralda) quanto também a impossibilidade material de fala e de escrita – cujo paradigma reside nas mortes das personagens Filó Gazogênia e das crianças que brincavam com os tratores. Se existem óbices, formados por meio de distintas estratégias, para que o trabalho ético diante da barbárie ocorra, há que se compreender que o quadro que a idealizadora do livro constrói implica um deslocamento naquele que foi fundado pelo estímulo à negligência em relação a tais violências.

Eram muitas as pessoas que viviam naquela favela em 1972: foi somente uma moradora que recorreu a algo nos moldes do testemunho para rejeitar a naturalização da expulsão de todos aqueles sujeitos das suas casas. Logo, entendendo que *Becos...* abarca um ponto de vista – isto é, trata-se de um discurso situado e parcial –, posso, todavia, depreender que a obra dialoga com essas/es tantas/os mais que não tornaram as suas histórias públicas, mas são figuras relevantes para percebermos o colonialismo e a colonialidade como regimes que engendram o ocultamento e favorecem as repetições traumáticas. Nesse sentido, ler a história elaborada por Conceição Evaristo é pensar, por outro lado, em outras histórias: de centenas/milhares no Pindura Saia aos milhões na Ibero-Améfrica cujas possíveis formas de se lidar com o trauma jamais conheceremos. Assim como Maria Esmeralda, Filó Gazogênia e aquelas crianças, são muitos os indivíduos que sofreram essa expulsão e cuja vida não encontra paralelo no livro – uma vez que ele, por não ser universal, é necessariamente fragmentário e lacunar. Com isso, me refiro às persistentes máscaras correlatas à de Anastácia, que operam silenciando as contestações à ferida colonial, mas também me amparo em Agamben (2008) para lembrar que a testemunha integral seria o *Muselmann*, justamente quem não pôde testemunhar.

Dessa forma, com sustentação em Benjamin (1985, 2009), o *Becos...* envolve uma dupla confirmação: no circuito dos traumas ibero-amefricanos existem ruínas, escombros e cicatrizes que buscam lidar com o trauma colonial no espaço do que foi o Império português; contudo tais estilhaços, ao almejarem escovar a história a contrapelo, se chocam à continuidade da tal tempestade referida pelo autor alemão. Enquanto Conceição testemunha por meio da escrevivência, o racismo atrelado à ditadura civil-militar – que permitiu o desfavelamento – é um elemento cotidiano a ponto de atuar em uma proposta de colonização epistêmica e discursiva que torna a sua atitude uma exceção. Considerando os silêncios provocados pela não-problematização, pela violência fatídica e pela inexistência de registros, o livro é importante não apenas pelo que diz, mas, perante esses elementos, constato que ele busca tornar visível a inferência de que há muito o que não poderá ser dito – e diante do que nem mesmo a ficcionalização dá conta, uma vez que ela, sendo produzida por sujeitos, é situada e parcial. Ora, nós podemos, como diz Saidiya Hartman (2020), fabular criticamente a respeito dos parentes e vizinhos de Conceição na favela do Pindura Saia. Mas, nunca conseguiremos imaginar por eles – do mesmo modo que, mesmo em uma abordagem voltada ao coletivo, Evaristo fala por si própria, e não em nome deles. Isto é, esse dilema precisa ser reconhecido.

Diante disso, visualizo que a aporia associada à ascensão de alguns testemunhos, ao mesmo tempo em que a produção de esquecimento é a prática mais frequente, confirma a argumentação de Hartman (2020) relativa à violência do arquivo colonial – a qual é inseparável dos registros oficiais do governo ditatorial sobre o desfavelamento e, indo além, dos mecanismos que convertem a literatura testemunhal em uma fonte absolutamente rara e, em relação a esse evento em Belo Horizonte, praticamente restrita ao movimento de Conceição Evaristo. Afinal, sendo o arquivo um artefato de poder desprovido de neutralidade, houve empenho para garantir que a narrativa do desfavelamento fosse a de um ato civilizatório, que buscou "urbanização", "higiene" e "progresso". O movimento de Evaristo, então, é uma escrevivência que rasura essa colonização epistêmica: ela desestabiliza o silêncio do arquivo para, ao "anarquivar" (Seligmann-Silva, 2014) e fabular criticamente (Hartman, 2020), construir outro arquivo, o qual aponta a raridade desse tipo de testemunho como um indicativo da extensão temporal da catástrofe que produz o trauma a ser elaborado publicamente.

Sob esse olhar, a obra de Conceição Evaristo se depara com a tarefa ética do testemunho delineada por Márcio Seligmann-Silva (2022b): a "passagem para o outro". A escrevivência não é um simples registro, mas um movimento de tradução com duas dimensões: primeiro, ela tenta traduzir para a linguagem literária, a partir da sua localização, o trauma intraduzível daqueles que foram convertidos no "outro absoluto" pelo projeto colonialista da ditadura.

Segundo, ela realiza essa passagem sem apagar o hiato, ou seja, seu discurso preserva as marcas do intraduzível, a aspereza da experiência que resiste à plena significação. Dessa forma, com fundamentação nos estudos clássicos do testemunho e do trauma, eu identifico que *Becos...* não propõe um contato transparente com um passado a ser recuperado. Estamos falando de um texto-limiar que performa a própria dificuldade dessa "passagem para o outro". É nessa fricção ética – no reconhecimento de que testemunhar é sempre traduzir uma ruína intraduzível – que a escrita de Evaristo, se não "fala por" ou "em nome", ao menos nos oferece elementos para enxergarmos que existem vozes silenciadas e que, posto isso, cabe o nosso dever de pesquisar nesses escombros, "[...] representar as vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido" (Hartman, 2020, p. 17).

Nesse processo em que se torna examinável o conjunto de obstáculos postos diante dos sujeitos para que constituam linguagens que elaborem o trauma, podemos reafirmar que a política do desfavelamento está calcada em uma violência que funciona a partir de enunciado referido por Aimé Césaire (1978, p. 25): "[...] uma equação: colonização = coisificação". Na mesma página do *Discurso sobre o colonialismo*, o autor diz: "ouço a tempestade. Falam-me de progresso". Entretanto, ele se refere a sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas – em relação às quais incluo os testemunhos que jamais conheceremos. Enfim, em cotejamento com o *Becos...*, é possível verificar ações atreladas à "coisificação" – uma vez que, para a ditadura civil-militar brasileira, aquelas pessoas não eram cidadãs no sentido de terem direitos à moradia e à memória, mas foram convertidas, por esse regime assombrado pela colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012), em "favelados" a serem removidos para o "progresso" da cidade. Na obra, portanto, Conceição demonstra a aflição causada a si pela ameaça de expulsão ao mesmo tempo em que, para os responsáveis pela derrubada dos barracos, tratava-se de apenas mais um problema a ser resolvido rapidamente e sem complicações.

Tal dualidade absolutamente assimétrica entre, de um lado, a tragédia humana e, por outro, o mero incômodo logístico remete, a título de exemplo, à já mencionada morte de crianças que brincavam com os tratores deixados na favela. Para os moradores, esse evento representou uma situação-limite, uma dor dilacerante tendo em vista a perda da vida daqueles sujeitos. Para a construtora, por outro lado, houve um problema tático que atrasou o calendário do desfavelamento – não mais do que isso. Logo, é perceptível a ânsia de Conceição em narrar um esquema correlato ao abordado por Frantz Fanon (1968, 2008) como sendo o da negação ontológica do outro racializado. Nesse raciocínio, a barbárie do desfavelamento nega a

humanidade plena daquela comunidade predominantemente negra, tratando a sua existência como um problema a ser eliminado. Dessa forma, testemunhar as vidas daquelas crianças, de Maria Esmeralda, de Filó Gazogênia e de tantas/os outras/os, é recusar a desumanização – sustentando que tais pessoas, como as demais personagens do livro e os sujeitos que conviveram com Conceição naquela favela, têm história e podem produzir memórias que tensionem a persistência do colonialismo e os seus encadeamentos arquivísticos e epistemológicos.

Se "a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los" (Sartre, 1968, p. 9), em contraposição a isso, Conceição busca apontar justamente a humanidade das suas personagens: quem, no livro, não têm rosto, nome próprio ou histórias são os responsáveis fundamentais pelo desfavelamento. Como dizem todos esses autores, ao desumanizarem ao outro desumanizaram a si próprios. O que faz o trabalho da escritora, nessa linha, é, de fato, produzir um espelho semelhante ao que Sartre menciona: aquele em que o colonizador – a ditadura civil-militar e a sociedade brasileira caracterizada pela atualidade da lógica escravista – veem o horror que produziram. Indo além, ao escrever essa literatura testemunhal, Evaristo obriga o reconhecimento da existência de um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) e da "necropolítica" (Mbembe, 2018) nesse espaço que foi o Império português e, em síntese, inscreve, contra a soberania da morte e a naturalização de que a dor e a incerteza sejam o hábito para mulheres negras, um monumento tanto à vida insistente das/os vencidas/os quanto para a reflexão de um país e de toda a Ibero-Améfrica, que continuam a negligenciar as agruras de vidas em que nem a favela é garantida.

Avançando no argumento, a escrevivência de Conceição Evaristo, em *Becos...*, apresenta associação com alertas decisivos do pensamento decolonial latino-americano – a começar por Walter Mignolo (2007, 2020, 2021). Considerando que a "cidade moderna" que a ditadura planejava construir pode ser tomada como uma atualização do que o autor argentino entende como a matriz colonial de poder, o ideal eurocêntrico de ordem, higiene e progresso é o elemento que nega outras formas de habitar a cidade ou, para além disso, que se recusa a que aquele mesmo espaço – no centro de Belo Horizonte – seja habitado por pessoas como Conceição com mais dignidade. Assim, podemos dizer que, naquele 1972, a ânsia por eliminar a favela do Pindura Saia demarcava um alicerce da diferença colonial (Mignolo, 2020). A narrativa de Evaristo, no entanto, se recusa a ser o lado silenciado dessa diferença. Pelo contrário, ela produz a sua literatura testemunhal para assumidamente operar uma desobediência epistêmica. Ela não busca simplesmente incluir a favela na história do Brasil; ela descoloniza essa própria história, mostrando que a experiência traumática do desfavelamento é a outra face do "desenvolvimento" nacional e da ideia de "modernização" que a ditadura quis

construir para si. Em última instância, no presente da sua escrita, ela age para que o projeto moderno/colonial de tentar apagar os "becos da memória" tenha fracassado em calar as formas de conhecimento e os modos de vida que neles insistiam – o que demarca uma luta inconclusa.

Dessa maneira, depreendo que Conceição produz um "giro decolonial" para pensar a história do Brasil em conexão aos traumas que chamo de ibero-amefricanos. Afinal,

> [...] sobre o significado do giro decolonial, este representa, primeiro, uma mudança de perspectiva e atitude encontrada nas práticas e formas de conhecimento dos sujeitos colonizados, desde os primórdios da colonização, e, segundo, um projeto de transformação sistemática e global dos pressupostos e implicações da modernidade, assumidos por uma variedade de sujeitos em diálogo (Maldonado-Torres, 2007, p. 160, tradução minha[54]).

Compreendo, portanto, que os testemunhos de Evaristo corroboram esse duplo aspecto do giro. Ela opera a mudança de perspectiva ao centrar a consciência de uma mulher negra e favelada como produtora de conhecimento e enunciadora das violências desse circuito traumático, ao mesmo tempo em que propõe um projeto de transformação ao escrever a história da ditadura – sem que precise usar esse termo – não a partir dos quartéis (o que também seria legítimo), mas com base no despejo, forçando o reconhecimento de que a modernização brasileira foi, e continua sendo, um processo profundamente colonial e que as dores relacionadas a esse regime não estão restritas à perseguição de pessoas que participaram da luta armada e/ou que denunciaram a conspurcação do poder. Desse modo, emerge a ressalva de que não se trata de substituir uma parte dessa história por outra versão: me refiro à chance de percebermos o espraiamento da ação da ditadura tendo em ciência a sua vinculação com o passado mais amplo da escravidão, bem como a possibilidade de escaparmos de visões únicas e universais sobre o tema. Ora, o testemunho – ao incentivar a constituição de linguagens pelos sujeitos – fortalece a localização e a diversificação da produção de memórias como contingência para a elaboração do trauma. Ao invés da monocultura, estamos diante da "[...] inscrição de outras narrativas e a produção de novas subjetividades resistentes à colonialidade" (Seligmann-Silva, 2022a, p. 17). Eis a virada testemunhal e decolonial do saber histórico.

De todo modo, nesse conjunto de reflexões que associam a minha leitura de *Becos...* aos referenciais teórico-metodológicos da pesquisa, preciso ressaltar a dimensão do gênero nos testemunhos de Conceição. Maria-Nova, Maria-Velha, Vó Rita, a Outra, Mãe Joana, Ditinha,

---

[54] Do original em espanhol: "[...] sobre el significado del giro de-colonial, éste representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo" (Maldonado-Torres, 2007, p. 160).

Filó Gazogênia, entre outras: essa é a escrita de uma mulher em que mulheres são personagens fundamentais. Indo além, em diálogo com as menções às histórias dos homens negros (sobretudo Negro Alírio, Tio Totó, Bondade e Tio Tatão), o enredo alude não somente a acontecimentos pontuais ou violências específicas. Desse jeito, o livro produz uma descrição de um sistema que temos a chance de chamar de patriarcado, o qual se institui pela já abordada colonialidade de gênero (Lugones, 2008; Segato, 2012). Nesse aspecto, compreendemos que:

> Apesar de ser a colonialidade uma matriz que organiza hierarquicamente o mundo de forma estável, esta matriz tem uma forma interna: existe, por exemplo, não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro dessa episteme; existe também uma história das relações de gênero dentro do cristal do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, entrando com suas instituições de um lado e com o mercado do outro: desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos (Segato, 2012, p. 113).

A partir desse entendimento, destaco três pontos que considero importantes para a percepção dos traumas ibero-amefricanos na obra. Em primeiro lugar, Conceição Evaristo demonstra que, para ser analisada, a violência abordada demanda um olhar atento às intersecções de raça, gênero e classe. Se há um sistema de gênero binário e patriarcal (Lugones, 2008), ele se desenvolve de formas muito desiguais, por exemplo, se compararmos as vidas de pessoas com D. Laura e Ditinha – caso emblemático em que a patroa mulher branca explora o trabalho da empregada doméstica negra e é absolutamente alheia às condições de vida de quem garante que a sua casa esteja limpa. Não parando por aí, Ana do Jacinto foi perturbada com o desaparecimento dos seus filhos considerados, pela repressão da ditadura civil-militar, "vagabundos, perturbadores, marginais"; já as mães dos jovens brancos referidos pela autora, que até mesmo poderiam ser amigos de pessoas do Pindura Saia, possivelmente sentiam orgulho dos seus filhos vistos, aos olhos do "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) assentado na supremacia da branquitude, como "contestadores, estudantes, intelectuais". Em última instância, as mulheres, em geral negras, da favela não sabiam até quando ali poderiam morar e para que local conseguiriam ir, de forma que o patriarcado sentido por elas é diferente daquele, também existente e violento, ascendente no bairro rico e que ansiava pelo desfavelamento.

Uma segunda perspectiva é que o trauma do desfavelamento, para as mulheres negras como Conceição Evaristo, não é uma dor exclusiva: ele se entrelaça ao cotidiano patriarcal da própria favela – em que homens, principalmente negros, atuam em posição de dominação. Ainda que tenhamos personagens em que esse diagnóstico não é evidente – Negro Alírio e os mais velhos –, Conceição não deixa de se reportar à violência doméstica, à pedofilia e aos

feminicídios. Sobre isso, não posso deixar de citar o personagem Fuinha, de quem "Maria-Nova tinha muito medo" (Evaristo, 2018, p. 60). Alcoolizado, ele frequentemente espancava a mulher e a filha e, diante disso, considero que para elas o desfavelamento seria mais um elemento dentro de uma história traumática dilacerante e pautada pelo machismo e pela misoginia. Vejamos: o desamparo da expulsão do Pindura Saia até poderia ser comum para todos os habitantes daquela casa composta por Fuinha, a esposa e a filha Fuizinha, mas as dores dessas duas mulheres dão lastro à inferência de que o gênero era um fator de intensificação do sofrimento e que é considerado pela redatora em seus testemunhos. Diante disso, reproduzo abaixo um dos trechos mais tristes e revoltantes do *Becos...* em que Conceição narra o feminicídio da mãe de Fuizinha e relata os abusos que a menina sofria por parte do pai.

> Um dia a mãe de Fuizinha amanheceu adormecida, morta. Os vizinhos tinham escutado a pancadaria na noite anterior. A mulher gritara, gritara, a Fuizinha também, também. Ouviu-se a voz do Fuinha:
> – Agora silêncio.
> A mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda muito haveria de gritar. Ia crescendo apesar das dores, ia vivendo apesar da morte da mãe e da violência que sofria do pai carrasco. Ele era dono de tudo. Era dono da mulher e da vida. Dispôs da vida da mulher até à morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha, ele queria bem viva, bem ardente. Era o dono, o macho, mulher é para isto mesmo. Mulher é para tudo. Mulher é para a gente bater, mulher é para apanhar, mulher é para gozar, assim pensava ele. O Fuinha era tarado, usava a própria filha (Evaristo, 2018, p. 60-61).

O mesmo pensamento se aplica à história da personagem Custódia. Casada com Tonho, um frequente consumidor de bebida no armazém do Seu Ladislau, no momento de uma gestação, a sua sogra Dona Santina agrediu a nora e simulou ter sido o seu filho o agressor – de tão bêbado, ele acreditou ser ele o culpado por Custódia ter parido a criança morta. Nesse sentido, Conceição combina a negligência do homem com a atuação patriarcal de uma mulher, revelando um cenário de ação do patriarcado colonial. Na sequência, trago um momento paradigmático e que conecta essa dor à ausência de preocupação dos vizinhos tendo em vista a atenção à ameaça de desfavelamento iminente, quando o Pindura Saia era destruído. Além disso, percebo que a impossibilidade de que o bebê morto fosse enterrado na favela, onde avançavam os tratores, mostra, em sentido benjaminiano (1985), que nem mesmo os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E, de fato, ele não tem cessado de vencer.

> Custódia apanhava da sogra que gritava como se fosse Tonho o agressor. Ele nada percebia. No outro dia, Custódia não se levantou de dor. À tarde, pariu uma menina morta. Dona Santina pegou a Bíblia e orou. Enterrou a criança no fundo do barraco. Lembrou, porém, que naquela área os tratores passariam assim que eles saíssem de lá. Desenterrou, embrulhou o defuntinho em jornais e saiu. Custódia viu tudo. Tonho roncava, de dentro dele saía o hálito de cachaça. Tudo isto acontecera havia uma

> semana somente. Custódia não entendia por que Dona Santina fizera aquilo. Bem que falavam que Dona Santina, apesar da Bíblia, era muito má. Toda vez que Custódia ficava de barriga, a sogra tornava-se sua inimiga. Os vizinhos nem notavam. Todo mundo pensava só no desfavelamento que recomeçara (Evaristo, 2018, p. 65).

A terceira e última dimensão da colonialidade de gênero na obra a que faço referência me leva às reflexões de Lélia Gonzalez (2020). Considerando que, nesse espaço ibero-amefricano, o racismo se manifesta por denegação – tendo em vista a história examinada na seção 1.3 desta dissertação – vislumbro a análise crítica dos modelos que reificam as mulheres negras como um convite à percepção da inexistência de concórdia racial, de gênero e sexual no Pindura Saia. À vista dos elementos apresentados, é perceptível o empenho de Evaristo em rejeitar a noção de que poderia haver uma "democracia racial" no Brasil, o que se consolida pelo testemunho do desfavelamento como um projeto racista, mas também pela apreensão das condições de vida das mulheres negras quando essas são assimiladas somente na chave de "mulatas" ou "empregadas domésticas" – o que, conforme Lélia (2020), remonta à "mucama" e à "mãe preta" dos tempos do passado mais amplo da escravidão. Isto é, que personagens como Cidinha-Cidoca sejam vistas como sexualmente fáceis e que haja relato de estupros em *Becos...*, bem como que se naturalize o cuidado como um trabalho exclusivamente feminino e da negritude (exemplos de Ditinha e da própria Vó Rita) é uma configuração que problematiza o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre – mostrando nomes possíveis das relações que fabricaram o desfavelamento e as tragédias que o acompanham: racismo, patriarcado, colonialismo.

Diante desses argumentos, percebo que a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, em *Becos...*, sinaliza a confluência de dores, experiências e tempos que enfrentam um projeto secular de estratificação social e racial. Entre o barraco e o barranco, a escrevivência denuncia a atualização do colonialismo por meio de projetos autoritários – sem deixar de insistir na ideia de que as vidas daqueles sujeitos ultrapassam o retrato que a ditadura lhes atribuiu; o desfavelamento aconteceu, mas essa não é toda a história. Existe um trauma a ser elaborado justamente porque há vestígios que o poder ditatorial e colonial não pôde eliminar: as pessoas, que, como faz Evaristo, têm a chance de, desde o momento presente, interpelar o passado de violências mediante a produção das suas memórias. Nesse exercício, a linguagem tornada pública aponta a insistência da barbárie na história brasileira ao mesmo tempo em que abre caminho para que compreendamos esse fenômeno em atenção às dinâmicas que conectam o espaço do que foi o Império português. Assim, pensar que esse livro inscreve a expulsão da favela do Pindura Saia na história dos traumas ibero-amefricanos é admitir a associação desse

evento à hierarquização contínua de uma sociedade que denega o seu racismo, bem como reconhecer a inserção da obra nos movimentos culturais que buscam lidar com essas feridas.

Dessa maneira, visualizo, com base na análise de *Becos...* e em diálogo com as leituras pós-coloniais e decoloniais, um direcionamento à descolonização e à localização a partir da Ibero-Améfrica do que se define por trauma e testemunho e, além disso, da própria história da ditadura civil-militar brasileira e dos projetos de "modernização" e "progresso". Nessa lógica, escovar a contrapelo (Benjamin, 1985, 2009) a história do desfavelamento do Pindura Saia, naquele 1972, implica dar atenção aos testemunhos, às escrevivências, às fabulações e aos anarquivamentos como contingências para a redação de um instrumento que rechaça a naturalização da brutalidade e apresenta tanto as agruras como os sonhos de sujeitos cujas experiências, em razão da diferença colonial e da ignorância branca, sequer eram vinculadas ao que se considerava as grandes catástrofes do século XX. Se Conceição afirma que "homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela" (2018, p. 17) são protagonistas de histórias que lhe permitem falar em uma "senzala-favela", pautada na combinação de racismo e repressão, que foi transferida para longe da "casa-grande" pela ditadura, reivindico que a idealizadora da obra produz uma linguagem convicta de que é preciso desafiar o silenciamento estimulado pela colonialidade – fazendo sangrar aquilo que jamais cicatrizou, o trauma ibero-amefricano, que pode ser elaborado por meio da literatura testemunhal. Ao invés dos decretos e dos tratores, eis os becos e as memórias.

*

Após essa investigação analítica da descolonização epistemológica produzida por Conceição Evaristo para a elaboração do trauma colonial em contraposição à violência da ditadura civil-militar brasileira, destacando as desigualdades e o racismo acoplados ao desfavelamento; a violência policial autoritária; as memórias da escravidão emergentes da "senzala-favela"; e as histórias de solidariedade pensadas como enfrentamento à colonialidade, me direciono à leitura da escrita de outra mulher que testemunha a barbárie no circuito da Ibero-Améfrica. Reflitamos a partir do *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, para compreendermos a política ultramarina do Estado Novo português em Moçambique desde o ponto de vista da imprescindibilidade de traição ao horror racista – que não passa.

3 *CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS*: OS TESTEMUNHOS DE ISABELA FIGUEIREDO

"E toda a minha verdade é para eles uma traição. Estas palavras, uma traição" (Figueiredo, 2010, p. 110). Por meio dessa reflexão, no seu *Caderno de memórias coloniais*, Isabela Figueiredo assume a contingência de que uma mulher branca portuguesa nascida em Moçambique rompa com a imagem do passado construída e estimulada pelo colonialismo português: a ideia de um Império civilizatório e harmônico. Trair implica, portanto, afrontar a ânsia por esquecimento, suavização e enaltecimento do que significou a exploração do país banhado pelo Oceano Índico em que a escritora nasceu e viveu até a adolescência. Tratamos, assim, de uma escrita que se aproveita de vivências pessoais da autora – ao mesmo tempo em que sinaliza a possibilidade de ficcionalização – para denunciar um esquema do qual dela se esperava aceitação tácita e cumplicidade. Logo, os testemunhos da idealizadora dessa obra nos auxiliam a compreender que a tal cultura produzida por Portugal no país africano é, conforme já nos ensinou Walter Benjamin (1985), também o monumento de uma barbárie engendrada e reproduzida por muitos sujeitos – entre os quais o pai de Isabela, ao qual o livro é dedicado.

À vista disso, o *Caderno...* deve ser localizado em sua excepcionalidade. Uma mulher branca filha de um colono português em Moçambique publicar, em 2009, uma obra que testemunha o cotidiano autoritário na Lourenço Marques, hoje Maputo, dos anos 60 e 70 é algo absolutamente incomum. Nesse sentido, destaco dois aspectos que demandam maior interesse em uma investigação com esse livro. Em primeiro lugar, Figueiredo nos permite uma aproximação com a chance de que conheçamos o trauma colonial a partir das experiências parciais e corporificadas (Haraway, 2009) da branquitude em um espaço que, segundo Lélia Gonzalez (2020), da conquista da Península Ibérica à da América e da África, construiu para si uma posição de supremacia calcada no que autores como Mills (2018) e Assunção (2024) veem como investimento em não ver e em não falar a respeito da sua própria violência. Ou seja, tal qual Sartre (1968), Isabela tensiona a "ignorância branca", expõe o "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) que, no espaço analisado neste trabalho, chamo de Ibero-Améfrica e mostra à Europa o que Césaire (1978) alertou: o passado colonial é indefensável e esse trauma precisa ser admitido, pensado e elaborado – processo no qual o próprio *Caderno...* se inscreve.

Além desse questionamento da colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012) que une Península Ibérica, América e África na dificuldade da branquitude para lidar com o tempo compartilhado da sobrevivência das dores oriundas da exploração colonial, uma segunda dimensão das contribuições do *Caderno...* reside – ao lado dos exercícios

de Conceição Evaristo e Grada Kilomba – na perturbação ao modelo universal de testemunho e na inclusão, no campo de estudos do trauma, de eventos que fogem ao cânone eurocêntrico. Desse modo, os testemunhos de Isabela não se apresentam como um relato linear e literal. Ao invés disso, a obra assume o formato de um diário fragmentado[55], no qual memórias, impressões momentâneas e reflexões tardias se misturam sem a pretensão de restaurar uma verdade factual inquestionável (Nichanian, 2009; Avelar, 2012; Hartman, 2020). Ao escrever em primeira pessoa e expor suas próprias hesitações, culpas e contradições – incluindo o afeto ambivalente pelo pai racista –, Figueiredo recusa a posição de uma narradora soberana, isenta e livre de contradições e culpa. Em vez disso, ela performa o que Márcio Seligmann-Silva (2010) descreve como a natureza essencialmente presentificada do testemunho: um ato que ocorre no agora, por meio da escrita, e que carrega consigo marcas de uma elaboração sempre inacabada.

Afinal, o que Isabela testemunha não se restringe aos grandes eventos da Guerra Colonial ou da Revolução dos Cravos na metrópole para a qual é direcionada após a independência moçambicana. Suas memórias interpelam, sobretudo, a naturalização do domínio colonial e, inclusive, a sua positivação na lógica luso-tropicalista que estruturava o cotidiano em Lourenço Marques: o tratamento desumanizador dispensado às mulheres negras, os castigos corporais silenciados, a hierarquia racial naturalizada nos espaços públicos e privados, a sexualidade violenta do patriarcado colonial. Nos referimos, com isso, a um trauma insidioso (Craps, 2014), que não se reduz a um evento único e datado, mas que se prolonga como ferida colonial (Mignolo, 2007) – manifestando-se em gestos, palavras, olhares e situações sobre as quais a autora se posiciona ao longo do seu texto. A literatura testemunhal de Figueiredo, ao escavar essas violências rotineiras permitidas à branquitude naquelas circunstâncias, força os estudos do trauma a ampliarem seu repertório e a reconhecerem a ausência de padrão: há testemunhos localizados, parciais e, como ela mesma diz, traidores.

Diante disso, menciono aqui que a minha primeira aproximação com o *Caderno...*, influenciada por um vídeo no YouTube assistido e que comentava sobre a obra, foi no fim de 2022. Naquele momento, o estudo do colonialismo e das suas permanências não era exatamente uma novidade para mim: em fase adiantada da Graduação em História, eu já tinha substancial contato com investigações historiográficas e das Ciências Humanas que problematizam a dominação europeia em Améfrica (Gonzalez, 2020) e abordam a atualização do racismo na sociedade portuguesa. No entanto, a leitura dos testemunhos de Isabela Figueiredo para o meu Trabalho de Conclusão de Curso (Schons, 2024) me deixou consideravelmente impactado.

[55] O livro tem origem em publicações no blog "O Mundo Perfeito", editado por Isabela Figueiredo.

Ciente da dureza das suas palavras – e mediante firmeza na convicção de que elas devem ser ditas –, a autora escancara a violência da qual ela própria foi reprodutora para, então, rejeitar uma ordem de barbárie, engendrada por meio da subalternização racista, que jamais deixou de atuar, se aproveita do cômodo silêncio e, inclusive por isso, precisa ser enfim denunciada.

Em uma nova leitura, agora informada pelos pressupostos teórico-metodológicos desta pesquisa de Mestrado, o espanto se fortalece: o *Caderno...* é um livro que exibe cenas violentas e, portanto, fundamental para pensarmos a violência contra a qual ele se insurge. Nesse caso, percebo que a atitude de Figueiredo em dedicar o texto ao seu pai racista não é inocente. Para além da sua postura psicanalítica de tentativa de ajuste de contas e, logo, de traição a essa figura autoritária, Isabela desvela que, ao invés de personagem ficcional, estamos diante de "[...] um homem de um tempo, no seu contexto, tão racista como os que eram racistas, e eram muitos, na metrópole e no ultramar. E como o são, ainda hoje, aqui. Retornados ou não" (Figueiredo, 2010, p. 11-12). Nesse caso, conforme registrado nas *Palavras Prévias* da obra, não se trata da tentadora diabolização das atitudes reprováveis do seu pai. Pelo contrário, tal exercício envolve a compreensão do espraiamento da colonialidade (Quijano, 2005; Segato, 2012) a ponto de as ações narradas terem sido, àquela altura, naturalizadas – e, no limite, ainda hoje relativizadas.

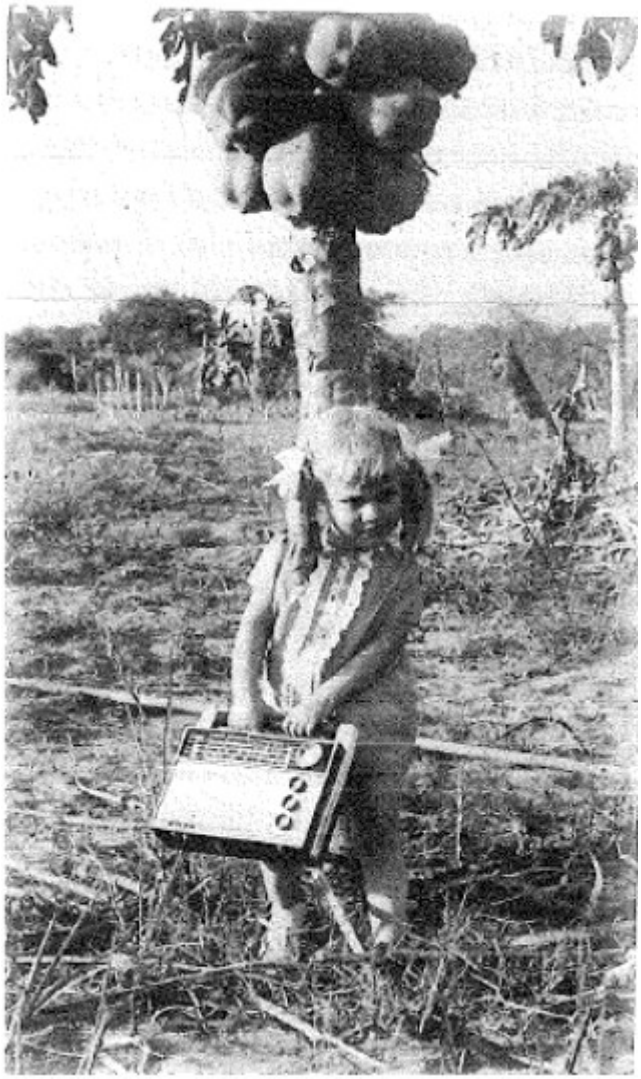
Assim, tenho absoluto acordo com a autora: o *Caderno...* é, ao mesmo tempo, um relato da história de uma menina[56] a caminho da adolescência que viveu o ocaso do Império colonial português desde Moçambique, e, nesse processo, passa a questionar os valores familiares que lhe foram transmitidos; e, além disso, uma simbolização "[...] de um velho e de um novo poder; de um velho mundo que chegou ao fim, confrontado por uma nova era que desponta e exige explicações. A guerra dos mundos em 1970" (Figueiredo, 2010, p. 9). Por meio de movimentações como a de Isabela, esse confronto invade o tempo presente e sustenta a urgência de análise das memórias (que se aceita recordar) daquele período emergentes – assim como dos anseios pela produção de silêncio, o qual, nos termos da escritora, apesar da facilidade, apenas se abstém de causar ruído. Desse modo, por meio do diálogo com os escritos de Figueiredo, desejo me unir à tarefa de desenterrar esse passado do colonialismo português para, então, revolver os seus restos que não são dignos de regozijo e analisar a elaboração do trauma.

Reproduzo, na sequência, uma fotografia de Isabela quando criança, em Moçambique. Como a própria autora chega a afirmar no livro, os olhos desta garota já não podiam mais ser

[56] Isabela Figueiredo nasceu em Lourenço Marques (Maputo), no ano de 1963. Diante das lutas pela independência de Moçambique e da Revolução dos Cravos (25 de Abril de 1974), aos 12 anos, em 1975, se mudou para Portugal – onde passou a viver com familiares, tendo permanecido separada dos pais por uma década. Com 46 anos, em 2009, publicou o *Caderno de memórias coloniais*.

inocentes. Para si, o cotidiano autoritário, racista e patriarcal do qual participava não cabia em um passado distante a ser esquecido mediante vestígios já existentes, como tratados, relatórios administrativos e itens da propaganda do Estado Novo fascista. Ao crescer e após o pai falecer, a menina do registro fotográfico recolocará, embaralhará e ressignificará, isto é, anarquivará (Seligmann-Silva, 2014) a documentação sobre o passado colonial português a partir das suas memórias, da sua fabulação crítica (Hartman, 2020) e da possibilidade de testemunhar como o recurso a uma linguagem que elabora o trauma – até mesmo da branquitude ibero-amefricana.

Figura 4 – A criança Isabela Figueiredo, em Moçambique



Fonte: Isabela Figueiredo, *Caderno de memórias coloniais*, Editora Angelus Novus (2010).

Com isso em perspectiva e considerando os referenciais teórico-metodológicos da pesquisa, me direciono à averiguação das páginas do *Caderno...* a partir dos eixos a seguir: o trauma da branquitude; o patriarcado colonial em leitura interseccional atenta às especificidades

de sujeitos como mulheres negras, mulheres brancas, homens negros e homens brancos; o passado persistente da exploração do trabalho africano. Após, compartilho ponderações concernentes à atualidade de uma guerra colonial que extrapola o instante da independência moçambicana e, dessa forma, instiga intervenções no debate público e na memória social, como faz Isabela, no sentido da descolonização dos estudos sobre trauma e literatura testemunhal.

3.1 O TRAUMA DA BRANQUITUDE

Ao tratarmos desse tipo de pesquisa que indaga memórias de eventos sensíveis e que irrompem no tempo presente, é preciso trazer à tona um elemento destacado por Isabela e que eu venho buscando enfatizar neste trabalho: "a História enfrenta sempre esse grande óbice, que cabe aos investigadores ultrapassar: o silêncio sobre o que muito se calou ou escondeu" (Figueiredo, 2010, p. 9). Assim, entendo estarmos, mais uma vez, diante da violência do arquivo tal como definida por Saidiya Hartman (2020). Se as fontes ditas oficiais não são capazes de guardar nem publicizar muitas das histórias de dor e as manifestações de sensibilidade dos que sofreram o colonialismo – ou daqueles que participaram do ordenamento exploratório e, no tempo pós-catástrofe, refletem criticamente sobre isso – e, de modo geral, há um projeto para fazer desaparecer o passado de infâmia mediante práticas de silenciamento/esquecimento, onde deveríamos buscar elementos que subsidiem historiografias e estudos literários a contrapelo (Benjamin, 1985), isto é, atentos às existências, memórias e feridas de sujeitos como Isabela, Conceição, Grada e a todo um emaranhado de relações que as constitui ao longo do tempo?

Ora, me parece que a possibilidade de produção de fontes históricas no tempo presente, viabilizada pela literatura de testemunho tomada como linguagem que atua na elaboração pública do trauma, é decisiva tanto nesse exercício quanto no movimento desenvolvido por Figueiredo ao rechaçar o que classifica de "intriga pós-colonial". A partir de tal termo, a escritora pergunta o porquê de sua opção pela lembrança: uma vez que esquecer as violências (caso isso fosse possível) ou, então, silenciar sobre elas e adotar discurso suavizador/negacionista – desfrutando da sua posição como mulher branca portuguesa – representaria um caminho mais fácil, qual foi o motivo de ter se proposto – e, assim, exposto a si e a toda uma família – à atividade de escrita e lançamento de um livro em que relata e fabula a sua vida para, com isso, se opor ao racismo, ao luso-tropicalismo e à colonialidade (Quijano, 2005; Segato, 2012) dos quais tem sido ela própria partícipe e beneficiária? Diz ela: "se todos vivemos o mesmo, no mesmo local e epóca, como posso só eu ter visto e sentido o que escapou aos outros? Porque foi escolha minha, prioritária, lembrá-lo?" (Figueiredo, 2010, p. 9, *sic*).

Longe de querer responder a essa questão, me aproveito dela para ponderar a respeito da recepção à obra em Portugal e, sobretudo, pela geração dos "retornados" – que, assim como Isabela, viveram no ultramar e, com as lutas por independências e a queda do Estado Novo salazarista/marcelista de caráter fascista, se direcionaram à metrópole. Para além de quem, por definir como delicado o assunto do colonialismo português em África (e em todo o espaço ibero-amefricano, incluindo América e Ásia), prefere não falar sobre o tema, a autora comenta que encontrou críticos à sua tentativa de enfrentar, desde um ponto de vista problematizador, o passado familiar – e por consequência o do país em que passou a viver. Conta ela:

> As vozes caíram mal e caíram bem, dependendo do recetor, como era esperado. O que foi publicado, em 2009, sobre a vida branca em Lourenço Marques, provocou discussão, e *não agradou a um segmento saudosista de retornados*, mesmo entre aqueles que viveram essa discriminação a um certo grau. Refiro-me, por exemplo, aos chefes mestiços da administração colonial, aos indianos e goeses, que na colónia se beneficiavam de um estatuto superior, mais "embranquecido". Toda essa gente, formada pelo mesmo molde que produziu o meu pai, a política do Estado Novo, integrou o contingente de retornados que a metrópole recebeu a partir de 1974, mas sobretudo a partir da independência, em 1975 e 1976.
> Desenvolveram-se esforços para descredibilizar o *Caderno* com argumentos relacionados com a minha tenra idade e desconhecimento, a minha origem social, o facto de ter vivido no Alto-Maé e na Matóla, lugares habitados por brancos menos instruídos.
> Nada me beliscou e continuo a viver em absoluta paz com o que escrevi (Figueiredo, 2010, p. 10, *sic*, grifo meu).

Diante desse relato das tentativas de descredibilizar o testemunho de Figueiredo, percebo o recurso a estratégias clássicas de silenciamento: questionar a idade de quem fala, sua origem social e seu local de moradia – aspectos esses que buscam enfraquecer a relevância do caráter testemunhal da escrita. Ao registrar essas críticas e afirmar que "nada me beliscou", Isabela sinaliza a dinâmica de silêncio que opera entre os retornados e, no mesmo instante, reafirma a sua ânsia por romper com ela, de forma a denunciar como a colonialidade sobrevive entre aqueles que foram seus desfrutadores diretos – embora tal processo não seja inevitável e possa ser tensionado rigorosamente. Assim, entendo ser necessária uma alusão à recriação do racismo em Portugal. Isto é, mesmo considerando que o *Caderno...* foi publicado trinta e cinco anos após a chegada da autora à Europa, há que se identificar que, decorrido todo esse tempo, a barbárie colonial continuou a mediar as relações sociais no país ibérico – o que se reflete no cerceamento e na reprovação a projetos como esse, que partem da perspectiva de que a ferida colonial está aberta e, portanto, é preciso elaborar crítica e publicamente esse passado doloroso.

Dessa maneira, os retornados que atacam Isabela operam uma violência epistêmica que ecoa a lógica mais ampla da colonialidade: a tentativa de fazer calar aquela cuja palavra pode

desestabilizar o mito de um Império harmônico e civilizatório. Seja como for, a reação do segmento saudosista dos retornados tem base em desejo do próprio poder já identificado por Marc Nichanian (2009), tendo em vista que a "vontade genocidiária" presaria pela anulação da facticidade do fato por meio da invalidação (no limite, pela morte) da testemunha. No caso específico em tela, faço questão de registrar a particularidade das engrenagens patriarcais – inclusive, muito bem descritas por Figueiredo na obra –, as quais agem para menosprezar as vivências (e, principalmente, as análises e opiniões sobre elas) que sejam feitas por uma mulher independente e que, de forma decidida e veemente, rechaça a autoridade do pai (o líder familiar máximo do lar colonial) e de todo um sistema racista. Logo, ao recusar a subalternização feminina e afirmar a sua voz autônoma, crítica e, sobretudo, traidora (como ela diz), a escritora nos ajuda a perceber que a colonialidade de poder (Quijano, 2005) e a colonialidade de gênero (Segato, 2012) atuam realmente de maneira entrelaçada – e que descolonizar o testemunho exige também enfrentar o patriarcado que insiste em silenciar as mulheres que ousam lembrar.

Como declara Isabela Figueiredo sobre a postura, em caráter geral, dos portugueses retornados a respeito do colonialismo em África e, de modo singular, em Moçambique, prevalece a negligência com a violência de outrora e a sua permanência no presente: "estamos sempre a varrer o colonialismo para debaixo do tapete" (2010, p. 133). Assim, ela reivindica a veiculação do *Caderno...* e a acoplada, em seus termos, traição à família como elementos positivos à sociedade portuguesa no sentido de uma oposição ao discurso que intenta a ultrapassagem do passado sem que se fale dele – ou seja, sem que escovemo-lo a contrapelo (Benjamin, 1985). Nesse caso, a autora propõe atitudes de reconhecimento da barbárie praticada ao longo de séculos, bem como confronto às memórias favoráveis a ela no presente. Logo, "temos realmente de ultrapassar o passado, mas só podemos fazê-lo depois de o enfrentar. É preciso admitir 'eu fiz isto', 'eu sou isto' e depois, sim, avançar. Neste momento não me parece que os retornados e restantes portugueses tenham realizado esse trabalho de análise" (Figueiredo, 2010, p. 132-133).

Nesse caso, ao tratar de branquitude, dentro de um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) como a Ibero-Améfrica, saliento a compreensão, em diálogo com Ruth Frankenberg (2004), de que esse conceito permite denominar uma prática que abrange um privilégio estrutural e relacional para os brancos – sendo simultaneamente a posição e o ponto de vista apresentados socialmente como normativos e supostamente universais. Sob essa perspectiva, uma das suas principais características seria justamente a pretensão de ser ausente: o desejo por não marcar o quadro de supremacia que lhe é conferido. Sendo a branquitude uma "racialidade que foi construída sócio-historicamente como uma ficção de superioridade, e que,

portanto, produz e legitima a violência racial contra grupos sociais não brancos (Schucman; Conceição, 2023, p. 68) e, além disso, "expressão das relações de poder – um lugar de vantagem e de privilégios herdados e estruturados social e historicamente pelos brancos, o que permitiu que esses operassem como grupo racial dominante em detrimento de outros grupos étnico-raciais" (Schucman; Conceição, 2023, p. 75), as objeções a testemunhos como o de Isabela não se referem a meros contratempos oriundos de casualidade ou a discordâncias inocentes – já que se relacionam ao funcionamento de um sistema racista voltado à manutenção da supremacia da branquitude mediante o estímulo à sua própria ignorância (Mills, 2018; Assunção, 2024).

Por meio do exame dessa argumentação, julgo ser interessante questionar se o exercício de Figueiredo se aproxima daquilo que Lourenço Cardoso (2010) classifica como "branquitude crítica". Esse autor, ancorado nos estudos críticos da branquitude, recupera a urgência de problematização da identidade racial branca – até mesmo pensando no caso dos violentadores, com especial atenção justamente àquelas/es que se beneficiam do racismo, mas, ao mesmo tempo, produzem discursos contrários a ele (exemplo de Isabela Figueiredo). Nesse caso, ao recuperarmos esta defesa de Albert Memmi (2007) em que analisemos, de forma mais profunda, tanto aquele que exerce o papel de opressor (Isabela) como aquele sujeito que está sendo oprimido, entendo a necessidade de definirmos a branquitude nos termos do próprio Cardoso (2010, p. 611): "um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial 'injusta' e racismo". Diante disso, ela atuaria procurando se resguardar por meio de uma noção de invisibilidade, isto é, a inexistência de declaração da identidade – a qual construiu a ideia do branco enquanto modelo vinculado a um único padrão ideal de ser humano (neutro e universal).

Contudo, em primeiro lugar, sem dúvidas, é preciso confirmar a diferença na posição da redatora do texto analisado nesta seção em relação à "branquitude acrítica" que sustenta e reivindica a existência de uma superioridade racial branca. Com isso, tenho a chance de, em instante posterior, depreender a ascensão de um conflito típico do que Cardoso (2010) chama de "branco anti-racista": os benefícios que resultam do pertencimento a um grupo opressor, ainda que desejemos o rechaço dos fundamentos e das consequências que marcam essa discriminação. Seja como for, o autor aponta o papel da exposição dos privilégios, uma vez que "a branquitude crítica geralmente não questiona ou reflete com profundidade sobre sua identidade racial, fato que leva alguns teóricos a sustentar o argumento de que uma das características da branquitude é a invisibilidade racial" (Cardoso, 2010, p. 625). Nesse caso, entretanto, Isabela Figueiredo se afasta do que é esperado da "branquitude crítica" em termos

de anular as suas benesses e o seu envolvimento com o racismo – de modo que a autora, de fato, trai o colonialismo ao se implicar na violência produzida em Moçambique (para além de somente acusar o seu pai).

É o que fica muito evidente em trecho no qual ela escreve a respeito de um episódio em que deu uma bofetada em colega de escola negra, a personagem Marília. No relato desse momento, a autora produz interpelação às suas próprias atitudes desde o panorama da branquitude, mas destaca que só pôde praticar aquele poder exatamente porque era branca – o que considero algo distinto e que tanto demanda atenção, para além das propostas de Cardoso, como também justifica o enfoque que será dado nesta pesquisa às ações de Isabela enquanto mulher branca, que manifesta essa identidade, em prol de uma delação da barbárie racista que testemunhou, como é possível perceber no trecho que trago na sequência.

> Nunca tinha batido em ninguém, mas dei-lhe uma bofetada, porque ela me irritou, porque não concordou comigo, porque eu é que sabia e mandava e estava certa, porque ela tinha dito uma mentira, porque me tinha roubado uma borracha, sei lá agora por que lhe dei a maldita bofetada!
> Mas dei-lha, na Escola Especial, no intervalo da manhã, encostada aos fundos da sala da 4ª classe. Uma parede branca. Era a Marília.
> Foi premeditado. Tinha pensado antes, se ela voltar a irritar-me, bato-lhe. Podia perfeita e impunemente bater-lhe. Era mulata. E a rapariga comeu e continuou em pé, sem se mexer, com a mão na cara, sem nada dizer, fitando-me com um estranho olhar magoado, sem um gesto de retaliação. Disse-lhe, já levaste, e depois afastei-me para o fundo do pátio, absolutamente consciente da infâmia que tinha cometido, *esse exercício de poder que não compreendia, e com que não concordava. Não por ser uma bofetada, mas porque tinha sido à Marília. A Marília era um alvo fraco. Nada podia contra mim*. Queixasse-se, e depois?! *Eu era branca*. Quem poderia cantar vitória logo à partida?
> Senti-me muito mal. Depois. A experiência tinha-me saído amarga. Bater nos mais fracos não era nada cristão. Jesus não o faria.
> Não esqueci o rosto esguio e o belo cabelo crespo da bela Marília. *Era mulata e não podia bater-me*. Não me lembro se lhe cheguei a pedir desculpa. Acho que não (Figueiredo, 2010, p. 52, grifos meus).

Inclusive, a ideia de que a escritora frisa a sua identidade racial enquanto branca – para, então, assumir os privilégios atrelados a essa posição e, desse modo, se inserir como agente das violências cometidas por Portugal em Moçambique – fica evidente em entrevista na qual comenta sobre a parte do *Caderno...* citada acima, formulada, segundo ela, com vistas à recusa da inocência ainda hoje defendida por portugueses que buscam o orgulho por um passado que, visto a contrapelo, significou muito sofrimento e, logo, demanda ações que o explicitem como negativo e foco de trabalho em elaborações de memórias traumáticas. Eis o que diz Isabela:

> [Pergunta:] Em *Caderno de Memórias Coloniais*, os leitores se deparam com uma menina que, ao mesmo tempo que desaprovava as atitudes racistas e agressivas do pai, também usava a branquitude para exercer uma posição de poder na escola em

> relação às colegas negras. O que esse conflito mostra sobre essa questão dos (próprios) privilégios?
>
> [Isabela:] Essa é a parte menos autobiográfica da obra. Corresponde a uma *necessidade minha de me incluir na narrativa enquanto parte culpada*. Usei a memória dos conflitos com colegas para o fazer. *Precisava assumir o privilégio, de acordo com o que sei hoje*. Foi o último capítulo incluído, exatamente porque, nas releituras finais, me pareceu que eu estava a sair demasiado inocente de tudo aquilo. Sentia que não podia ser, que alguma coisa estava a faltar. Devo esclarecer que a minha memória não guarda, enquanto criança, um consciente exercício de poder relativamente aos colegas não brancos (UFRGS, 2020, on-line, *sic*, grifos meus).

De qualquer jeito, os entraves a tal gesto de horror à colonialidade racista se relacionam a uma linha de pensamento muito tradicional: o luso-tropicalismo, de Gilberto Freyre. É a ele que Isabela se refere, por exemplo, no seguinte trecho.

> O que mais gostamos de dizer, quando acusados relativamente ao nosso passado ultramarino, é que "a nossa colonização foi suave, não teve nada a ver com a dos ingleses, etc." Concordo que a nossa colonização foi diferente. Não consigo é dizer que foi melhor. Passadas quase quatro décadas, está na altura de se começar a falar destas questões históricas com o devido distanciamento. O tempo de evitar já passou. Para mim passou (Figueiredo, 2010, p. 133).

À vista disso, depreendo, nos termos de Benjamin (1985) ser indispensável uma alusão às reminiscências desse esquema colonialista – e, dessa forma, à memória pública portuguesa que conserva o luso-tropicalismo, para além de uma ideologia adotada pelo Estado Novo salazarista/marcelista (Pinto, 2017), enquanto elemento de negação à contemporaneidade do fascismo e do racismo exposta no *Caderno...* e na existência de Isabela Figueiredo e tantas/os mais. A frase de Salazar – segundo a qual as colônias seriam parte de uma civilização "[...] toda conduzida no sentido de constituir uma sociedade independente e *estranha* [...]" (Salazar, 1959, p. 374, grifo meu) conduzida pela metrópole – sintetiza o cenário de racismo por denegação que Lélia Gonzalez (2020) identifica. Diante disso, o mesmo regime que, por meio do luso-tropicalismo freyreano assumido após o fim da Segunda Guerra Mundial e no contexto da Guerra Fria, proclamava a suposta harmonia entre colonizadores e colonizados jamais abdicou de frisar a desigualdade: a assimetria cultural e racial entre ultramar e metrópole, entre negros e brancos, entre mulheres e homens – exatamente o que Figueiredo mostra no *Caderno...*

Logo, é precisamente esse pacto de silêncio e ocultamento que Isabela Figueiredo trai em seus testemunhos: a sua elaboração pública do trauma implicou o gesto radical de afirmar que o racismo nunca deixou de existir no universo ibero-amefricano e que ela não silenciará sobre tal fato. Com isso, Isabela produz, ao mesmo tempo, um contradiscurso do luso-tropicalismo e uma contra-história do colonialismo português em Moçambique. Mediante uma

literatura testemunhal, Figueiredo ressalta que "[...] o livro ficciona para dizer a verdade [...] Pode esperar-se que os factos relatados correspondam ao que foi testemunhado, vivido e sentido, não que sejam um relato literal isento de trabalho literário" (2010, p. 11). Ou seja, opera-se pela fabulação (Hartman, 2020) com vistas à crítica da colonialidade no presente da Ibero-Améfrica, o que muito me agrada a partir do propósito de perceber as estratégias com as quais trabalha a autora para testemunhar a barbárie, produzida pela branquitude, que lhe acompanhou no caminho da colônia à metrópole e que faz parte do presente dessas sociedades.

3.2 PATRIARCADO COLONIAL

Isabela Figueiredo inicia o *Caderno...* tratando da origem da tal mestiçagem elogiada pelo luso-tropicalismo. Nesse caso, ela busca, por meio de sua escrita, aludir à existência de um sistema patriarcal centrado na violência, principalmente, contra as mulheres negras de Moçambique, bem como na idealização e, logo, no controle dos comportamentos que seriam esperados das mulheres brancas. As palavras são fortes: o passado foi (e é) doloroso na medida em que esteve associado à exploração sexual possibilitada mediante um processo cruel de desumanização e exercício do poder masculino colonial. Em todo caso, a autora permaneceu convicta da necessidade de que essas sentenças sejam proferidas – já que, como ela própria disse, é preciso enfrentar a história traumática do racismo português de modo a revelar os horrores que foram (e são) propositalmente escondidos e silenciados. Nesse caso, devemos saber que excertos como o reproduzido abaixo – que seguem a abordagem geral do livro – são obrigatoriamente fortes e chocantes, uma vez que o colonialismo assim o foi e, além disso, porque a proposta literária testemunhal de Figueiredo almeja justamente forjar indignação em prol do convite a uma postura de problematização e rechaço de práticas, estruturas e sistemas que ainda hoje atualizam essa ferida que jamais cicatrizou. Vejamos o primeiro trecho em que somos apresentados à noção discriminatória de que "as pretas eram todas iguais" (Figueiredo, 2010, p. 22):

> As pretas tinham a cona larga, diziam as mulheres dos brancos, ao domingo à tarde, todas em conversa íntima debaixo do cajueiro largo, com o bandulho atafulhado de camarão grelhado, enquanto os maridos saíam para ir dar a sua volta de homens, e as deixavam a desenferrujar a língua, que as mulheres precisam de desenferrujar a língua umas com as outras. As pretas tinham a cona larga, mas elas diziam as partes baixas ou as vergonhas ou a badalhoca. As pretas tinham a cona larga e essa era a explicação para parirem como pariam, de borco, todas viradas para o chão, onde quer que fosse, *como os animais*. A cona era larga. A das brancas não, era estreita, porque as brancas não eram umas cadelas fáceis, porque à cona sagrada das brancas só lá tinha chegado o do marido, e pouco, e com dificuldade, que elas eram muito estreitas, portanto muito sérias, e convinha que umas soubessem isto das outras. Limitavam-se ao cumprimento

> das suas obrigações matrimoniais, sempre com sacrifício, pelo que a fornicação era dolorosa, e evitável, por isso é que os brancos iam à cona das pretas. *As pretas não eram sérias, as pretas tinham a cona larga, as pretas gemiam alto, porque as cadelas gostavam daquilo. Não valiam nada* (grifos meus).

Diante dessa lembrança de comentários – proferidos pelas colonizadoras brancas traídas por maridos que exploravam sexualmente as mulheres negras –, os quais Isabela teria escutado e, agora, torna públicos, percebo, ancorado no pensamento da autora, um movimento de brutalização das "pretas" que, ao mesmo tempo, se recusa a compreendê-las como sujeitos e a, de um modo geral, aceitar qualquer indício de prazer feminino. Nesse caso, a castidade e a privação funcionaram como aspectos diferenciadores em favor da constituição de uma assimetria que serviu de subsídio ao racismo que relativiza a violência atrelada à miscigenação no espaço ibero-amefricano. Assim, por meio de tal pensamento, não se percebia, do lado das brancas, as incursões dos homens brancos (os maridos) como uma questão a ser debatida, mas sim que deveria ser foco de total normalização vinculada tanto à seriedade e à superioridade delas (que não permitiam a reprodução de certos comportamentos sexuais alheios a uma rigorosa moral cristã que marca a vida portuguesa) como também, e principalmente, à inexistência de perigo na parte que era violada. Afinal, "que ameaça constituía para elas uma negra? Que diferença havia entre uma negra e uma coelha? Que branco perfilhava filhos a uma negra?" (Figueiredo, 2010, p. 22).

Com base nesse diagnóstico traçado por Isabela, sinto a necessidade de recorrer a análises que interpelam o patriarcado colonial e racista desde o lado de cá do Atlântico, o Brasil. Para Lélia Gonzalez (2020), a mulher negra é vista, na contemporaneidade, pelo restante da sociedade, a partir de dois tipos de qualificação: "doméstica" e/ou "mulata" – características essas que reverberam um passado mais amplo de exploração trabalhista e sexual, calcada no mito da democracia racial e no luso-tropicalismo. Isto é, me refiro à "mãe preta" e à "mucama" dos tempos da escravidão, respectivamente. Desse jeito, a figura da "mucama" se atualizaria na imagem da "mulata" enquanto invenção discriminatória – presente naquilo que a idealizadora da obra testemunhou em Moçambique – de que a preta "[...] é 'mulher fácil', de que é 'boa de cama' [...]" (Gonzalez, 2020, p. 11) em oposição à branca que, por ser reservada e pudica, seria digna de respeito, inclusive para um eventual matrimônio.

Assim, detecto nas vivências publicadas por Figueiredo, que abarcam menções ao gênero, a expressão do ditado racista consolidado na fórmula: "preta para cozinhar, mulata para fornicar e branca para casar". Essa seria, portanto, uma síntese de como as mulheres negras são vistas nas sociedades ibero-amefricanas, ou seja, corpos que trabalham arduamente e/ou que,

em momentos determinados e limitados, geram prazer mediante uma sensualidade assimilada na chave do "erótico-exótico". Tal estereótipo da "mulata", além disso, abrangeria, na leitura de Gonzalez (2020), a mais sofisticada forma de reificação desse sujeito, uma vez que ele atua no sentido da deflagração de um objeto de entretenimento a ser consumido – no caso de Moçambique, pelos homens brancos colonialistas – e que, ainda por cima, reforçaria a mentira de que há democracia racial na Ibero-Améfrica. Nessa situação, devo reforçar que atribuir tal papel às mulheres negras, ao invés de uma harmonia cômoda, implica "[...] abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os 'burros de carga' do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, verifica-se como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual [...]" (Gonzalez, 2020, p. 135).

Eis a violência que emerge a partir de um exercício historiográfico mediado por postura a contrapelo das teses freyreanas: "quantos mulatos conheciam o pai?" (Figueiredo, 2010, p. 23). A partir dessa pergunta que invoca o desconforto, a autora do *Caderno...* busca justamente ressaltar a desigualdade racial e de gênero que se coloca às mulheres negras – ora, nos termos de Lélia Gonzalez, àquelas apreendidas como "mulatas" – exploradas sexualmente no colonialismo. Com essa questão, somos expostos a um cenário de impossibilidade de que uma infinidade de paternidades, as quais efetivamente produziram a tal civilização (nada harmoniosa) dos trópicos, fossem reconhecidas e suscitassem mudanças no esquema de subjugação das "pretas", recordando das palavras de Isabela, a quem se ia. Diz ela:

> Como é que uma negra descalça, de teta pendurada, vinda do caniço a saber dizer, sim patrão, certo patrão, dinheiro patrão, sem bilhete de identidade, sem caderneta de assimilada, poderia provar que o patrão era o pai da criança.
> Que preta é que queria levar porrada? [...] Os brancos entravam no caniço e pagavam cerveja, tabaco ou capulana a metro à negra que lhes apetecesse. A bem ou a mal. Depois abotoavam a braguilha e desapareciam para as suas honestas casas de família. Como poderia alguém saber de onde eram, e como se chamavam? Os brancos mantinham a mulher algures no centro da cidade, ou na Metrópole. E para aí seguiam. As incursões sexuais pelo caniço não assombravam o seu futuro, porque *uma negra não tinha poder para reclamar paternidade. Ninguém lhe daria crédito* (Figueiredo, 2010, p. 22-23, grifo meu).

Inclusive, a partir de tal cenário, a escritora expõe a sexualidade do seu pai – que funciona como símbolo do caráter patriarcal e violador do colonialismo em África. Para além das relações com a sua mãe, Isabela faz menção a uma série de situações que nos permitem compreender, por exemplo, "[...] o que ele fazia nos bairros indígenas antes da chegada da minha mãe, e os herdeiros mulatos que por lá teria deixado antes de casar. As suas surtidas às palhotas teriam sido bastante frequentes" (Figueiredo, 2010, p. 26). Por meio disso, nos é

relatado um episódio singular que demonstra a ausência de concórdia sexual em Moçambique – o qual reproduzo a seguir:

> Há uns anos, contou-me que a polícia chegou a ir lá a casa para falar com ele sobre certo caso em que teria ido fazer uma instalação numa casa particular e se teria metido com a dona, uma mulher casada. Imagino a cara da minha mãe e a do polícia "olhe, minha senhora, queremos fazer umas perguntas ao seu marido sobre umá queixa apresentada contra ele". E também estou a vê-lo, sorridente, sedutor, ufano, lançar umas indirectas à senhora, sozinha em casa. Ela até pode ter-lhe dado corda e ele avançado com autorização, nunca se saberá. Ou pior, ter avançado sem corda. Conhecendo o meu pai, parece-me menos provável. Ele gostava de mulheres, de usar com elas a malícia do discurso, os duplos sentidos, tinha gozo no jogo da sedução, e deve ter começado por aí. Quero acreditar que deva ter sido assim. Mas dessa vez saiu-se mal (Figueiredo, 2010, p. 25, *sic*).

A partir disso, podemos reconhecer a existência de uma prerrogativa subliminar, implícita ao colonialismo, de que os homens brancos pudessem, em meio a uma oposição à liberdade feminina, satisfazer os seus desejos – sem que isso gerasse maiores inconvenientes. Esse acordo tácito – que temos a chance de nomear como patriarcado –, contudo, não era universal, como vemos no imbróglio testemunhado na citação acima. Ainda que o pai de Isabela tenha se sentido à vontade para insinuar-se a uma mulher (de forma cujos detalhes não sabemos), nesse caso, em específico, ele precisou responder à polícia. Isto é, foi minimamente incomodado, apesar de, por óbvio, tal constrangimento não se comparar ao que aquela senhora possa ter sentido – e sobre o que, também, não temos (e possivelmente nunca teremos) maiores informações, o que me recorda da violência do arquivo colonial (Hartman, 2020) e das tantas histórias de dor que não foram registradas e, desse jeito, jamais conseguiremos trazer à tona.

Seja como for, o fato é que o empenho das autoridades policiais em procurar um suspeito de tentativa de violação certamente tem lastro no fato de que essa mulher, casada que contratava os serviços de um eletricista para a sua casa particular, ser branca. Com isso, entendo que, mesmo que atormentem todas as mulheres, as ações patriarcais não são isentas do racismo e, portanto, tais discriminações se interseccionam na direção alheia às reivindicações das mulheres negras exploradas sexualmente e de suas filhas e seus filhos – os mestiços que Gilberto Freyre tanto valorizava – os quais, ao contrário da redatora do livro, ficaram sem pai e, nesse sentido, sequer experimentaram a oportunidade de traí-lo após a sua morte.

Sob essa perspectiva, identifico dois eixos primordiais de funcionamento do patriarcado colonial: 1) reificação (associada a uma postura de desumanização) das mulheres negras, sobre o que já muito tratei nesta seção; 2) cerceamento da sexualidade das mulheres brancas. A respeito desse aspecto, a própria Isabela funciona como exemplo, uma vez que, após contar os seus primeiros contatos com o tema (curiosidades sobre o pai e a mãe, bem como leitura de um

livro, que era escondido de si, a respeito do corpo humano), ela narra uma suposta brincadeira, aos sete ou oito anos de idade, com um vizinho chamado Luisinho. Em certa altura, o pai dela chega, vê a cena, interrompe o experimento e bate nela:

> Senti durante muito tempo as violentas bofetadas do meu pai a arder no rosto e os golpes que espalhou pelo meu corpo; rosto, braços, nádegas, costas, pernas. Onde caísse. Foi violento. Depois fechou o meu braço nas suas poderosas garras e voei para dentro do nosso quintal, onde me largou e pude fugir em direcção ao meu quarto, contendo lágrimas, ardendo, humilhada, pensando que a minha vida acabava, ali. [...] Achei que não era capaz de voltar a olhar para ele nem ele para mim, de sair do quarto. Mais tarde ouvi-o contar à minha mãe, mas nem me recordo da sua resposta. *Nunca, no resto da minha infância, da minha vida, qualquer um deles falou comigo sobre o acontecido. É algo que não existiu* (Figueiredo, 2010, p. 34, *sic*, grifo meu).

Ou seja, a recusa à formulação desse ponto sensível e, portanto, a preferência pelo silêncio levam a um anseio por esquecimento que corrobora o triunfo do domínio masculino e branco que intenta controlar qualquer forma de sexualidade (ainda que nem todas as vezes o consiga, já que sempre houve contestação ao exercício desse poder). Aliás, no que se relaciona a esse predomínio masculino, é também marcante no *Caderno...* o trecho em que Isabela afirma que o casamento entre um homem branco e uma mulher negra até poderia ser aceito (onde, então, ela ascenderia socialmente), mas o enlace de um homem negro e uma mulher branca jamais seria tolerado, tendo em mente que, na lógica colonial, "um homem negro, por muito civilizado que fosse, nunca seria suficientemente civilizado" (Figueiredo, 2010, p. 23) e, dessa forma, tenho de mencionar a consagrada percepção de que esse grupo é foco de castração (hooks, 2019) sustentada no mito do estuprador negro (Davis, 2016), o qual é postulado no imaginário social ao invés de que tratemos, no âmbito público, das violências cometidas, por exemplo, pelo pai de Isabela e por sujeitos do colonialismo que forjaram uma mestiçagem luso-tropical por meio de assédios e estupros. Diante disso, faço a necessária observação de que essa supremacia masculina é também racializada, isto é: exerce o comando da branquitude – de modo que, além de subjugar mulheres negras e brancas, ela também ataca os homens negros[57].

Além de toda essa barbárie, menciono ainda que o passado do patriarcado colonial não acabou e, sendo assim, a discriminação invade o presente como item a ser problematizado a contrapelo (Benjamin, 1985). Tal movimento se desenvolve na reinvenção dos preconceitos que continuam a fomentar a colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012) e estão expressados mediante visões como a do pai de Isabela, a exemplo da que

[57] Homens negros esses que eram vítimas de uma ferrenha exploração trabalhista, nos moldes racistas, que remete aos tempos da escravidão. Abordarei esse tema na próxima seção deste capítulo.

reproduzo abaixo – junto da postura da autora, a qual se postula como um ato de resistência e confronto tanto ao racismo quanto à autoridade do pai para manifestar o seu preconceito.

> Para uma branca, assumir uma união com um negro, implicava proscrição social. Um homem negro, por muito civilizado que fosse, nunca seria suficientemente civilizado. O meu pai revoltava-se quando encontrava uma branca com um negro, já depois do 25 de Abril, em Portugal. Fitava os pares como se visse o Diabo. Eu dizia-lhe, para de olhar, o que é que te interessa? Respondia-me que eu não sabia, que um preto nunca poderia tratar bem uma branca, como ela merecia. Era outra gente. Outra cultura. Uns cães. Ah, eu não entendia. Ah, eu não podia compreender. Ah, eu era comunista. Como é que tinha sido possível eu dar em comunista? (Figueiredo, 2010, p. 23).

Ora, o conjunto desses testemunhos de Figueiredo, em diálogo com as contribuições teóricas das autoras que vim trazendo à discussão – Lélia Gonzalez, bell hooks e Angela Davis –, nos permite reconhecer o exercício do que Rita Segato (2012, 2016, 2021) compreende como o "mandato de masculinidade", isto é, uma exigência social que dita como homens brancos devem agir, conformando uma posição de poder que precisa ser constantemente confirmada mediante práticas de controle e violência – desde crimes sexuais, como os assédios e estupros que formaram o espaço do que foi o Império português, até os olhares reprovadores como aquele mencionado na citação acima. Para Segato (2016, p. 18, tradução minha[58]), "[...] por meio desse tipo de violência, o poder é expresso, exibido e consolidado de maneira ardilosa diante do público, representando, portanto, um tipo de violência expressiva, e não instrumental". Com isso, emerge a possibilidade de percepção de que a dominação sobre as mulheres negras e as brancas – ainda que de forma absolutamente diferente entre os dois grupos, conforme o *Caderno...* aborda – não é um desvio moral ou um fato menor dentro dessa história: este colonialismo sobre o qual falamos aqui é patriarcal, uma vez que se consolida a partir da hegemonia misógina em que o gênero articulado à raça funciona como marcador social de dominação, bem como precisa se apresentar como tal ao encenar a supremacia no cotidiano.

Essas considerações convergem ao que María Lugones (2008) já enunciava a respeito da ideia de um sistema moderno/colonial de gênero – uma ferramenta conceitual que articula as colonialidades de poder e de gênero. Ainda que existam distinções nos trabalhos de Segato e Lugones, sobre as quais tratei na Introdução desta dissertação, ambas as pensadoras sinalizam o papel do colonialismo europeu – neste caso especificamente ibérico, português – na imposição de uma determinada estrutura de gênero: binária, patriarcal e heterossexual a ser performada por sujeitos como o pai de Isabela em posição de autoridade e, por outro lado, subalternizar de

[58] Do original em espanhol: "[...] mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental" (Segato, 2016, p. 18).

maneiras diversas os outros grupos sociais da Moçambique colonial. Nesse fenômeno, a literatura testemunhal do *Caderno...* ratifica que as mulheres negras foram subalternizadas de modo combinado pelo racismo, que as reificava como corpos disponíveis, e por um patriarcado colonial, o qual as inscreveu em uma posição de inferioridade ontológica em relação às mulheres da branquitude – vistas como "puras", "reservadas" e dignas de proteção. Assim, se falar do trauma colonial sem nomear os seus aspectos de gênero e de raça seria repetir um gesto eurocêntrico de apagamento (Lugones, 2008), defendo que é precisamente esse entrelaçamento que torna tão urgente a descolonização do testemunho. Afinal, ao testemunhar essa dupla violência, Figueiredo, além de fundamentar e exemplificar o próprio arcabouço teórico-metodológico desta pesquisa, está nos mostrando que a colonialidade de gênero não é um acessório do colonialismo, mas sim uma das suas dimensões constitutivas: a dominação racial e a dominação de gênero se imbricam para produzir sujeitos que têm os seus corpos violados, sua sexualidade limitada ou, então, cujos filhos não tiveram sequer um pai para discordar e trair.

3.3 O PASSADO PERSISTENTE DA EXPLORAÇÃO DO TRABALHO AFRICANO

Isabela Figueiredo afirma que, nas décadas de 60 e 70 do século passado, Lourenço Marques era um largo campo de concentração, ainda que tivesse cheiro de caril. Com isso, a autora me permite introduzir a abordagem das interações trabalhistas – assentadas na discriminação racial – em Moçambique sob o colonialismo. Dessa forma, mediante a minha percepção de que aquele espaço esteve forjado na continuidade da exploração às pessoas negras, mesmo após findada a escravidão, identifico um passado reminiscente (Benjamin, 1985), que não passa (Hartman, 2020), por meio do qual a branquitude manteve/mantém o seu poder. Afinal, "[...] era fácil um branco sentir prazer de viver. Quase todos éramos patrões, e os que não eram, ambicionavam sê-lo" (Figueiredo, 2010, p. 30). Nesse caso, ao examinarmos, como faremos, por exemplo, as condições de vida dos empregados do pai da escritora, temos a chance tanto de expandir as nossas concepções sobre o que seja uma zona especial de violação da dignidade humana como também inferir que o estado de exceção em que "o negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os da caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde" (Figueiredo, 2010, p. 29) se consolidou, nos termos benjaminianos, como a regra geral.

Diante dessa lógica, a idealizadora da obra menciona o papel ocupado pelas pessoas negras no mundo do trabalho, uma vez que aos brancos interessaria tão somente por elas serem servidos. Conta Figueiredo que nenhum branco gostava de ser atendido em suas demandas por outro branco: tal atitude implicaria a inversão do cotidiano racista, de aproveitamento abusivo

do trabalho racializado e da consequente implicação financeira (vantajosa) do pagamento de baixíssimas remunerações àqueles que não poderiam se opor (abertamente) à ordem vigente, já que dependiam desse pouco dinheiro que ganhavam para sobreviver no cenário de um autoritário Estado Novo salazarista/marcelista. À vista de tal contexto, se torna mais factível a compreensão do fato de que o pai de Isabela, a quem coube a missão de eletrificar a principal cidade moçambicana, "[...] nunca quis empregados brancos, porque teria de lhes pagar os olhos da cara" (Figueiredo, 2010, p. 28).

Além disso, chama a atenção no testemunho que leio a noção de que havia a possibilidade de recurso à força: algo como uma "porrada pedagógica", o que me choca como confirmação de um passado persistente da escravatura que subjuga e negligencia direitos conquistados. É esse o contexto de violência ao qual somos apresentados no seguinte trecho:

> Um branco saía caro, porque a um branco não se podia dar porrada, e não servia para enfiar tubos de electricidade pelas paredes e, depois, cabos eléctricos por dentro deles; um branco servia para chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nenhum, a não ser à força. *O que se dizia à mesa do jantar era que o sacana do preto não gostava de trabalhar*, ganhava o suficiente para comer e beber na semana seguinte, sobretudo beber; depois, ficava-se pela palhota estiraçado no pulguedo da esteira, a fermentar aguardente de caju e de cana, enquanto as pretas trabalhavam para ele, com os filhos às costas (Figueiredo, 2010, p. 29, *sic*, grifo meu).

Não parando por aí, é digno de nota o trecho em que somos informados de que o pai da autora costumava remunerar as mulheres dos trabalhadores que contratava. Essa situação está registrada no *Caderno...* a partir dos seguintes termos: "os brancos respeitavam estas mulheres do negro, muito mais que os seus homens. Era frequente o meu pai dar dinheiro extra às mulheres, quando os ia procurar às palhotas, e os encontrava perdidos de bêbados. Dinheiro para elas comerem, para darem aos filhos" (Figueiredo, 2010, p. 29). Nesse sentido, depreendo a existência de uma ordem que buscava, em primeiro lugar, descredibilizar a agência dos homens negros explorados e, por meio desse exercício, promover uma aproximação (um vínculo de dependência financeira, próximo do que seria o sentimento de gratidão) entre homens brancos e mulheres negras, diante da qual muitas delas foram assediadas e estupradas – processo que fortaleceu o patriarcado colonial sobre quem já tratei na seção anterior deste capítulo. De qualquer forma, entendo estar diante de mais um indício da castração do negro (hooks, 2019) em oposição à ideia de uma virilidade presente nesses sujeitos – isto é, o já mencionado mito do estuprador negro (Davis, 2016). Sobre isso, fico com as palavras da escritora moçambicana Paulina Chiziane, no prefácio da edição da obra com a qual trabalho:

> Dar dinheiro à mulher negra diante do marido é um *ato de exorcismo dos fantasmas criados pelo poderoso mito da virilidade do homem africano, que atormentava as mentes dos homens brancos*. E a melhor forma encontrada para disciplinar o sexo do homem negro. Era preciso castrá-los. Apagar o fogo sexual e reduzi-los à condição de mulher. Humilhar um homem, qualquer que seja, diante da sua mulher, e sempre. Nada melhor do que esta passagem para entender como a autora descreve a vingança sexual do branco sobre o negro (Figueiredo, 2010, p. 15-16, grifo meu).

A análise de Paulina Chiziane destaca uma característica fundamental do colonialismo português: a articulação entre a dominação sexual e a exploração trabalhista. O gesto do pai de Isabela – pagar à mulher do trabalhador negro diante do marido – representa um ato de castração simbólica do homem negro. Ao interpelar a mulher, ignorar o marido e colocar dinheiro na mão dela, o colono branco envia uma mensagem de subordinação, destituição de potência e autonomia segundo a qual o homem negro não seria capaz de prover aquela família. O colono intenta, desse jeito, lidar com um espectro que o atormenta: o mito da virilidade negra, da potência sexual do homem africano. Para Chiziane, o que está em jogo não é apenas a exploração econômica, mas a vingança sexual do branco sobre o negro – a necessidade de humilhar, de tornar aquele sujeito masculino negro inofensivo aos olhos da ordem colonial. Essa leitura, oriunda de uma escritora moçambicana, confirma as ideias de Davis (2016) e hooks (2019) de que a violência racista contra o homem negro, além de ser econômica e física, também opera no campo do imaginário sexual, atacando a própria ideia de masculinidade negra como ameaça à supremacia branca, bem como institui relação de dependência e sujeição das mulheres negras – o que abriu margem para um conjunto de violências sexuais perpetradas contra elas.

Outra passagem da obra que merece comentários é o testemunho de Isabela a respeito do cotidiano autoritário e, logo, violento que mediava as interações entre o seu pai racista e os empregados negros – com destaque especial ao dia do pagamento. Nos sábados à tarde, os trabalhadores deveriam receber o seu devido ordenado, momento que a autora acompanhava atentamente: "gostava de ver ali os pretos do meu pai" (Figueiredo, 2010, p. 42). Contudo, o problema apareceria quando algum deles discordava do valor a ser recebido, o que aos olhos daquele colonialista constituía uma afronta. Se os negros, na perspectiva discriminatória, deveriam tão somente obedecer, o contratante, a perceber qualquer reclamação, via-se no direito de recorrer à força – até porque não havia nenhum instrumento para resguardar aqueles trabalhadores. À negritude, então, caberia uma tarefa exclusiva: receber o que lhe davam e calar (de preferência agradecendo por ser espoliado). Com isso em mente, tenho acordo com Zamparoni (2005) quando ele defende que, mesmo que Portugal tenha alterado legislações do trabalho "indígena" (moçambicano), da escravatura ao trabalho forçado o sustentáculo do colonialismo sempre se manteve perene: o regime de exploração braçal do preto.

Dessa maneira, para que consigamos compreender a exploração do trabalho africano testemunhada por Figueiredo, é necessário pontuar, ainda com lastro em Zamparoni (2005), que o colonialismo português em Moçambique foi marcado por sistemas de trabalho forçado que perduraram ao longo do século XX. O chamado "chibalo" – um sistema de recrutamento compulsório de mão de obra africana para plantações, minas e obras públicas – foi uma das formas mais brutais de exploração pós-escravidão. Os trabalhadores eram obrigados a aceitar salários ínfimos, condições degradantes e jornadas exaustivas, sob ameaça de violência e prisão. Ainda que o "chibalo" tenha sido oficialmente abolido em 1962, suas práticas e sua lógica perduraram na mentalidade colonial: o negro era visto como "preguiçoso" que precisava ser "ensinado a trabalhar" pela força. Considerando que "para os ideólogos do Estado colonial era essencial mostrar o trabalho assalariado e disciplinado como um avanço civilizacional, um aporte cultural da Europa para o mundo: suave caminho para os selvagens [...]" (Zamparoni, 2005, p. 302), tal discurso foi capturado por Isabela com precisão ao repercutir as falas e posturas de seu pai e de outros colonos, uma vez que o tratamento dispensado aos homens negros contratados pelo personagem a cuja memória o livro é dedicado, sobretudo com remuneração propositalmente instável, carregava consigo uma tradição de exploração violenta.

Nesse caso, devemos nos atentar à percepção colonial de que:

> Um branco e um preto não eram apenas de raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existe entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, éramos pessoas, seres racionais. Eles trabalhavam para o presente, para a aguardente-de-cana do "dia-de-hoje"; nós, para poder pagar a melhor urna, a melhor cerimónia no dia do nosso funeral (Figueiredo, 2010, p. 37).

Sob esse ideal racista, pessoas como o pai da autora reivindicavam para si um papel didático em suposto processo civilizador dos negros, a quem seria preciso ensinar, ao menos, a trabalhar – como se a prosperidade econômica de Moçambique já não dependesse sobretudo deles e, além disso, não houvesse apropriação de tal esforço pelos que os exploravam com base em um regime ditatorial que atacava qualquer forma de oposição, o Estado Novo salazarista/marcelista. Em todo caso, uma situação do livro que ilustra tal lógica é aquela em que o trabalhador negro Ernesto, após não comparecer ao trabalho há três dias, é procurado em sua casa e, em público, agredido. Eis uma imagem que, não por acaso, remete à escravidão e, sendo assim, me desafia à problematização das permanências do racismo no mundo do trabalho – e, sem dúvidas provoca a Isabela ao rechaço absoluto do que ela viu e viveu. Afinal: "aquele homem branco não é o meu pai" (Figueiredo, 2010, p. 49), ainda que ele sim o seja e, portanto,

ela agora tenha de lidar com isso, ou seja, elaborar esse trauma colonial oriundo de momentos como o narrado na citação a seguir:

> O meu pai gritava lá dentro, e aos safanões trazia-o para fora, atordoados ambos. Segunda, vais trabalhar, ouviste? Segunda, estás nas bombas às sete. Vais trabalhar para a tua mulher e para os teus filhos, cabrão preguiçoso. Queres fazer o quê da vida? Safanão. Soco. E a mulher e os filhos e o bairro todo, e eu, estávamos ali, imóveis, paralisados de medo do branco. E eis que o branco mete uma nota na mão da negra[59] e diz-lhe, dá de comer aos teus filhos; depois levanta-me no ar, atrás de si, presa pelo seu pulso, enquanto grita ao negro. Segunda, nas bombas, ai de ti (Figueiredo, 2010, p. 49).

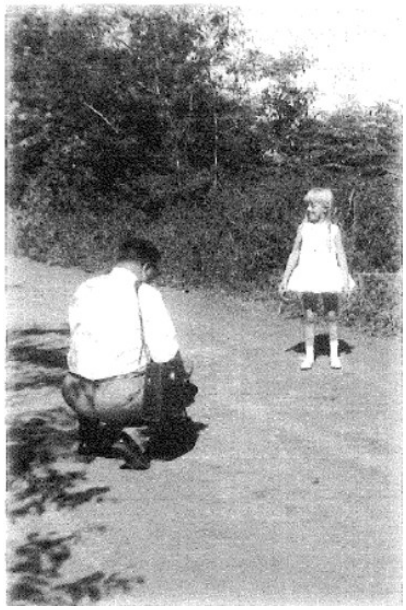
Tais atitudes do pai da autora e a percepção colonial que apreendia a distinção entre pessoas brancas e negras como relativa àquela que se dá com espécies, em todo caso, remetem ao que Frantz Fanon (2008) descreveu como a "zona de não-ser". Para o autor martinicano, o colonialismo, além de explorar economicamente a negritude, produz uma desumanização em nível ontológico, fabricando um espaço de não reconhecimento – onde o trabalho, a dor e a vida não contam como os da branquitude. A frase de Figueiredo – sintetizadora da lógica colonial ibero-amefricana – que associa as pessoas negras à animalidade e as brancas à racionalidade é uma expressão justamente dessa "zona de não-ser": o trabalhador negro não é um explorado entre outros – ele se converte, aos olhos do colonizador, em um "não-ser" cujo esforço serve ao prazer e à prosperidade do branco, sem que isso lhe confira qualquer dignidade ou direito. Logo, a "porrada pedagógica" testemunhada por Figueiredo não é um excesso ou uma exceção na ordem colonial. Ela é a própria linguagem por meio da qual se afirma no cotidiano colonial que os sujeitos negros não habitariam o mesmo plano de humanidade que aquele da branquitude.

Além disso, a violência contra o trabalhador negro – abarcando as agressões, as humilhações públicas, as exposições à fome e às doenças – inscreve-se no que Achille Mbembe (2018) chama de "necropolítica": o poder soberano de decidir quem pode viver e quem deve morrer. No Moçambique colonial, os trabalhadores negros não tinham direitos trabalhistas que os protegessem; dependiam do poderio dos patrões brancos e estavam suscetíveis à repressão dos contratantes e, principalmente, da polícia vinculada ao Estado Novo fascista. Suas vidas, nas palavras de Figueiredo, valiam menos do que o salário que não podiam reclamar. Dessa maneira, infiro que a necropolítica colonial não se manifestava apenas na morte explícita – que era sim um perigo real a vozes contestadoras –, mas também na vida precarizada, na

[59] Novamente, com o testemunho dessa prática da remuneração de mulheres negras por homens brancos, a autora alude às investidas na anulação da agência dos homens negros – o que se aproxima do anseio por uma castração (hooks, 2019) que corrobore o exercício do poder colonial, masculino e branco.

incapacidade de garantir condições de desenvolvimento para os filhos, na dependência de dinheiro dado às mulheres, na ausência de qualquer instância de recurso contra o patrão.

Figura 5 – Isabela sendo fotografada pelo pai



Fonte: Isabela Figueiredo, *Caderno de memórias coloniais*, Editora Angelus Novus (2010).

Sob essa visão, a fotografia acima de Isabela sendo fotografada pelo pai torna-se ambivalente para pensarmos os testemunhos do *Caderno...*, principalmente ao nos atentarmos à persistência da exploração do trabalho africano. Penso aqui a ambivalência do discurso colonial nos termos de Homi K. Bhabha (1998), ou seja, a cisão que engendra o sujeito colonizador e que, entre o afeto e a violência, produz identificação e rejeição. Ao evocar o que Georges Didi-Huberman (2012) chama de "imagem sobrevivente" – um vestígio do passado que carrega consigo camadas de tempo irredutíveis a uma única cronologia – vemos, em uma primeira dimensão, o pai no ato de enquadrar a filha, o que pode ser tomado como metáfora do próprio gesto colonial: definir o que merece ser visto, o que deve ser mostrado, o que cabe no quadro. Isabela, entretanto, ao incluir essa foto em seu livro e ao escrever o livro em sua totalidade, inverte o gesto. Ela pega a câmera (a escrita) e enquadra o pai, si mesma e o mundo colonial – agora não mais para reproduzir o olhar dele, mas para expor suas violências.

Todavia, um segundo ponto primordial abrange o cenário em que o mesmo homem que ensina a filha a fotografar é aquele que aplica a "porrada pedagógica" nos trabalhadores negros, que humilha Ernesto em público, que invade o caniço para "usar" as mulheres negras e que sonha com uma Moçambique nos moldes da África do Sul segregacionista. A contradição é insolúvel: o pai que protege e instrui a filha branca também violenta sistematicamente os corpos

negros. E mais: essa contradição não é acidental – ela é constituinte de um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023). O colonialismo patriarcal pôde funcionar porque estabeleceu um regime em que para dentro do lar (branco) aplicam-se regras de cuidado, ainda que com autoritarismo; para fora, no espaço do trabalho e da rua, pratica-se a violência arbitrária, a exploração, a desumanização. Isabela, no decorrer do *Caderno...* aprende a ver essa fissura. A máquina fotográfica que o pai lhe ensina a usar pode, na mão da filha décadas depois, voltar-se contra ele – não para registrá-lo como herói, mas como algoz; não para fixar a imagem de um pai provedor, mas para expor a violência que sustentava o lar. A fotografia, assim, é o testemunho de uma ambivalência que o *Caderno...* inteiro desmonta: o mesmo gesto que ensina pode também oprimir; o mesmo afeto pode coexistir com a barbárie; o mesmo pai que acaricia pode também bater. E é precisamente essa ambivalência que Isabela, ao escrever, recusa-se a naturalizar e, com isso, busca trair por meio dos seus testemunhos para elaborar esse trauma.

3.4 REFLEXÕES DESDE A GUERRA COLONIAL

Em certo momento do *Caderno...*, Isabela menciona que, já sob o comando do ditador Marcello Caetano, navios chegavam todas as semanas a Lourenço Marques, os quais traziam a bordo tanto colonos que ali se instalavam regularmente como também militares que se direcionavam ao Norte – informação que, dessa forma, nos introduz à existência das lutas por independência em Moçambique. Diz ela: "sabíamos tanto sobre o que faziam os tropas como sobre a política do país. Sabíamos nada" (Figueiredo, 2010, p. 58). Sob essa perspectiva, ainda que do ponto de vista de uma jovem, a escritora trata de um anseio por silêncio em relação às tentativas de insurgência contra as violências coloniais cometidas: como, de início, o conflito não abrangeu o Sul, então, a gravidade das batalhas e as suas causas sequer seriam debatidas – tendo em vista que o conflito estaria reduzido a algo pontual e sem importância, fruto de natureza humana maldosa e insatisfeita que, no máximo, poderia matar alguns negros.

Assim, a autora explica que: "não descrevo uma terra ignorando que nela existia uma guerra. Havia uma guerra, mas não era visível a Sul; não sabíamos como tinha começado, ou para que servia exactamente. Pelo menos, até ao 25 de Abril, não se falou disso na minha presença. Nem se evitou falar" (Figueiredo, 2010, p. 58, *sic*). De qualquer maneira, houve portugueses que tinham, desde o princípio, a dimensão do que era aquela guerra: os que a combateram, como é o caso de um primo de Isabela. Tendo sido criado para desprezar os negros, depois de ir ao campo de batalha no Norte, ele teria optado por não falar sobre tal experiência – isto é, não elaborar o trauma colonial – mediante uma recusa a quaisquer

perguntas que lhe fizessem. Após alguns anos cometeu suicídio – notícia que recebemos no encerramento de um capítulo da obra e sobre o qual a escritora não mais se refere, considerando as dificuldades de comentar diante de algo tão definitivo acerca dos efeitos de uma guerra, travada em nome do projeto de manutenção do colonialismo e do racismo, na existência de um sujeito em particular que se recusa a lidar com o horror que certamente praticou no campo de batalha e a partir do qual passou a problematizar a sua vida.

Um ponto de inflexão na narrativa do livro (e na vida de Isabela) é a Revolução dos Cravos e, portanto, a queda da ditadura fascista de Salazar e Caetano. Ela conta que teria ficado sabendo do 25 de Abril no dia 26 – momento a partir de que a sua vida em Moçambique e, por consequência, a sua existência enquanto mulher branca são reconfiguradas. Nesse aspecto, chama a atenção o relato de dúvida sobre o local em que determinado acontecimento relacionado a esse dia tenha se dado: "talvez as duas tenham acontecido. A coerência temporal, a uma grande distância, perde-se. 'Foi assim', 'tenho cá esta ideia'. Uma coisa é certa: aconteceu" (Figueiredo, 2010, p. 69) – o que é muito característico das memórias de experiências de trabalho do trauma, mas que de modo algum comprometem a importância de exercícios como esse em prol da problematização de um passado de privilégios brancos que forjaram muita dor à negritude daquele espaço. Mas, o fato é que a ditadura do Estado Novo caiu: "tinha acontecido uma revolução na Metrópole. No dia anterior registara-se grande confusão: Marcelo Caetano fugira para o Brasil[60], o país estava sem governo, havia tropa na rua; era a república das bananas; e *como seria nas colónias?*" (Figueiredo, 2010, p. 69, grifo meu).

Tal questionamento nos leva a pensar em uma decisiva questão pontuada pela autora: o que ela chama de anseio pela conversão de Moçambique em uma Califórnia para os brancos no arquétipo de uma África do Sul sob *apartheid*. Vejamos:

> Sim, tinha havido confusão, e depois?! O Governo tinha mudado de mãos, e bem, que os que lá estavam roubavam-nos todos os dias. Tinham sido os militares. Era bom para nós?! Iam dar a independência às colónias? *Ah, finalmente, África ia ser nossa!*

[60] Já escrevi a respeito da fuga de Marcello Caetano ao Brasil, em 1974, e a postura de acolhida da ditadura civil-militar brasileira àquela altura. Em *Nações amigas? As relações da ditadura civil-militar brasileira com o Estado Novo português e a Revolução dos Cravos a partir de dois episódios (1971 e 1974)* trato de posturas de colaboração entre os autoritarismos atuantes nos dois lados do Atlântico, seja durante a vigência do regime português seja após o 25 de Abril. Dessa forma, com base em documentação do Arquivo Nacional produzida pelo Ministério da Justiça, problematizei (Schons, 2023a) as condições legais do asilo conferido a Caetano, bem como o imbróglio em torno da publicação, efetivada, de um livro de memórias por ele escrito – o que, em tese, deveria ter sido vetado a um asilado territorial. No trabalho *Ontem, hoje e amanhã – "Portugal do sempre": usos públicos e políticos do passado em "O depoimento", de Marcello Caetano* (Schons, 2023b), analisei justamente o discurso dessa obra, veiculada pela Editora Record (1974), onde o ditador, ao se colocar como suposta figura isenta atrelada a uma "higiene mental", produz um relato militante elogioso a si próprio e negacionista de toda a violência colonial.

> Finalmente, íamos deixar de pagar imposto aos cabrões da Metrópole! Agora, poderíamos prosperar e fazer da nossa terra uma Califórnia. Era isso que a nossa terra ia ser: a Califórnia. *Califórnia, mas como na África de Sul. Com os pretos debaixo da mão, controlados*, ou não fariam nenhum. O 25 de Abril ia entregar África aos brancos, e depois íamos ser felizes (Figueiredo, 2010, p. 69, *sic*, grifos meus).

Ou seja, aqui somos expostos à disposição de uma certa elite colonial em prescindir da dominação europeia para, assim, explorar os negros a partir dos seus próprios termos – como já era feito em espaço absolutamente próximo, isto é, a África do Sul. Nesse ponto, as palavras de Isabela são fundamentais para entendermos uma transição na vida branca em Moçambique durante curto período de tempo. Da ausência de discussões sobre a guerra à vitória da libertação após a Revolução dos Cravos, passou-se a falar sobre o tema, momento em que se tornou identificável "[...] que os colonos desejavam a independência, ruas sob poder branco. Eventualmente, partilha de funções administrativas com um ou outro mulato educado, maleável" (Figueiredo, 2010, p. 74). Entretanto, havia uma barreira a ser delimitada e uma força política, àquela altura vitoriosa, a ser eliminada: o poder dos negros e, em especial, aquele grupo influenciado pelo socialismo e o marxismo-leninismo – a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO)[61]. Afinal, "a FRELIMO era indesejada. Aquela terra, diziam, não seria para os negros nem para a metrópole, mas para os brancos que ali viviam. Seria uma independência branca; *pretendia-se erguer ali uma África do Sul-califórnia-portuguesa*" (Figueiredo, 2010, p. 74, grifo meu).

Diante disso, a autora me faz pensar na existência de um sentimento de rancor e ressentimento característica da geração dos retornados. Já que a independência era inevitável, ela deveria ser feita nos seus padrões – sem a participação popular negra – e não da forma como conduziram as autoridades portuguesas dos primeiros anos de democracia pós-Salazar. A partir de tal noção, o *Caderno...* traz a seguinte constatação:

> Ainda hoje os vejo envolvidos na mesma nostalgia. "A independência foi mal feita, e os culpados foram o Mário Soares e o Almeida Santos, que nos venderam e entregaram tudo aos pretos". Eu traduzo, "aquilo que entregaram aos pretos deviam tê-lo entregue a nós, que logo tratávamos da negralhada". Quando revelam, com lágrimas sinceras, "deixei o meu coração em África", eu traduzo, "deixei lá tudo, e tinha uma vida tão boa" (Figueiredo, 2010, p. 74).

[61] A FRELIMO foi fundada, em 25 de junho de 1962, como um movimento nacionalista com o objetivo de lutar pela libertação de Moçambique do domínio colonial português. Após a independência, por meio do Acordo de Lusaka, assinado com Portugal em 7 de setembro de 1974, assumiu o governo do país – com base em um modelo socialista de partido único. Apesar da guerra civil (1976-1992) que opôs a FRELIMO à anticomunista Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), se mantém ininterruptamente no poder. Desde os anos 90, é perceptível um afastamento do marxismo-leninismo, sobretudo, com a adoção de um sistema eleitoral multipartidário e a excêntrica entrada, em 1995, na *Commonwealth of Nations*, formada majoritariamente pelas ex-colônias britânicas.

Essa postura de mágoa dos brancos colonialistas teve uma data de ápice: 7 de setembro de 1974. Nesse dia, foi assinado, entre Portugal e a FRELIMO, desde a Zâmbia, o Acordo de Lusaka, o qual reconheceu a independência de Moçambique e, por meio de uma etapa de transição, transferiu a soberania do território diretamente à organização marxista-leninista (além de uma série de outras questões abordadas ao longo de dezenove tópicos). Tal documento reivindicou uma distinção entre o já deposto regime colonialista de Salazar e Caetano em relação ao Estado Português propriamente dito – de modo que, para entender o processo de descolonização temos de nos atentar ao caráter decisivo da Revolução dos Cravos e, logo, da chegada ao poder de figuras, criticadas pelo pai de Isabela, como Mário Soares e António de Almeida Santos, ambos ligados à lógica do Partido Socialista (PS), que subscreveram o tratado, à época, respectivamente como Ministro dos Negócios Estrangeiros e Ministro da Coordenação Inter-Territorial (*sic*). Em função disso, a elite branca dizia "[...] que o Almeida Santos e o Mário Soares são uns cães que nos estão a vender por meio tostão" (Figueiredo, 2010, p. 80).

Em todo caso, ainda naquele dia, os colonos brancos afins aos relatos de barbárie testemunhados pela autora do *Caderno...*, organizaram uma revolta contrarrevolucionária: em Lourenço Marques/Maputo, ocuparam a Rádio Clube e, mediante discurso conservador, racista e anticomunista, rechaçaram o governo da FRELIMO – declarando independência própria, isto é, defendendo a efetivação da ansiada Califórnia portuguesa em Moçambique de referência sul-africana. Dessa forma, Isabela conta que "no 7 de Setembro o meu pai chegou eufórico. As coisas iam voltar a ser o que eram. 'Isto vai voltar a ser nosso; está tudo no Rádio Clube, ocuparam aquilo, os negros estão lixados, estão a contas. Ainda vamos ganhar isto'" (Figueiredo, 2010, p. 70) e, com esse quadro, "tudo o que sei sobre o 7 de Setembro de 1974 é isto os brancos estavam a ganhar aos pretos, talvez já não houvesse a tal independência de que se falava, e que os brancos tanto temiam. Mais nada" (Figueiredo, 2010, p. 71). Contudo, o que sucedeu foi um confronto no qual a FRELIMO e os negros, apoiados pelo Estado português, triunfaram – garantindo a independência acordada e levando a maior parte dos colonos à metrópole, como será o caso da família da escritora, que relata o seguinte enunciado a respeito desse momento, o qual ela deveria reportar aos compatriotas quando chegasse à Europa:

> Nos dias que se seguiram ao 7 de Setembro a negralhada perdeu o freio, e na Machava, no Infulene, na Matóla, na Malhangalene, e em todo o lado, chacinou, cega, tudo o que era branco: os machambeiros e família, os gatos, cães, galinhas, periquitos, vacas brancas, e deixaram-nos agonizando sobre a terra, empapando sangue; salvavam-se as galinhas cafreais de pescoço pelado. E os gatos pretos (Figueiredo, 2010, p. 79).

Desde a vitória da FRELIMO, mediante o seu acordo com o governo português posterior à Revolução dos Cravos, a vida em Moçambique teria se tornado complicada para os brancos colonizadores. Afinal, "a vida na colónia era impossível. Ou se era colono, ou se era colonizado, não se podia ser qualquer coisa de transição, no meio daquilo, sem um preço a loucura no horizonte" (Figueiredo, 2010, p. 90, *sic*). Nesse caso, destaco três elementos que nos ajudarão a perceber os acontecimentos que atravessaram aqueles sujeitos espantados com a independência moçambicana: 1) medo de reações e revoltas por parte daqueles que foram explorados, especialmente saques; 2) incompatibilidade cultural diante da identidade proposta pelo novo Estado nacional – um exemplo disso é a estranheza em relação ao currículo escolar, agora com a presença de professores negros (inclusive vindos do Senegal), no qual se passou a estudar a história de luta e resistência dos negros africanos, de modo que "os brancos riam-se. Aquilo era a história dos pretos! Os pretos julgavam que tinham história!" (Figueiredo, 2010, p. 86); 3) expectativa por uma contrarrevolução que colocasse os brancos no poder em prol da Califórnia portuguesa no enquadramento da África do Sul, cuja ausência de concretização significou tanto decepção como a busca por uma alternativa, isto é, a ida definitiva a Portugal. Entretanto, pensamentos como o que reproduzo abaixo permaneceram e, à vista disso, precisam ser traídos, como Isabela faz com o seu pai:

> Os negros haviam de nos sorrir, sempre, e agradecer o que fizéramos pela sua terra, quer dizer, pela nossa terra, e servir-nos, evidentemente, porque eram negros, e nós brancos, e esta era a ordem natural das coisas. Não é normal habituar os cães a coleira e trela, ou abater um cabrito e assá-lo? Pois essa era a ordem do mundo.
> O meu pai acreditava num movimento de brancos, num outro movimento de brancos, após o de 7 de Setembro. Um que havia de vencer mesmo, que seria financiado pela África do Sul ou pela Rodésia. Havíamos de expulsar o poder negro da cidade, e remetê-lo ao mato, de onde tinha vindo, onde pertencia, e *domesticá-lo ou chaciná-lo*. Um ou outro, conforme fosse merecido. *Uma África de brancos*, sim, uma África de brancos, repetíamo-lo (Figueiredo, 2010, p. 85, grifos meus).

Dessa forma, "com ou sem independência, um preto era um preto e o meu pai foi colono até morrer" (Figueiredo, 2010, p. 86) e, justamente por isso, teve a preocupação de direcionar a filha à metrópole – onde poderia estudar, ao invés de perpetuar o destino das mulheres brancas confinadas ao lar. Com isso, em 1975, em uma Lourenço Marques/Maputo já esvaziada de brancos, com os voos da TAP (companhia aérea portuguesa) esgotados, decidiram por Isabela que ela deveria ir viver definitivamente em Portugal – o que, de qualquer forma, lhe agradou, uma vez que, segundo a escritora, naquelas circunstâncias, precisava de uma identidade que o lugar onde participou de um esquema exploratório jamais lhe contemplaria. No entanto, o *Caderno...* ressalta que a partir dessa experiência colonial: "[...] eu só posso falar usando as

palavras de fronteira, de transição, manchadas, duais que aí se formaram" (Figueiredo, 2010, p. 92). Ora, as manchas as quais a redatora dos testemunhos se refere aludem a esse reconhecimento enquanto retornada – nem bem portuguesa, de modo algum moçambicana –, cujo símbolo é a memória traumática produzida da vestimenta durante a viagem. Ainda que estivesse de azul, Isabela testemunha a noção de que estaria de branco e que não poderia se sujar com o pó da terra negra e vermelha de Moçambique. Diz ela a respeito desse episódio:

> Vestiam-me e calçavam-me de branco, mandavam-me pisar o raio da terra tão negra e húmida que chiava debaixo dos pés, ou tão vermelha que o verniz ou o couro se pintavam de uma aguarela de sangue claro. Não havia forma de poupar o meu corpo às manchas da terra, contudo estava proibida de me manchar dela. Não havia forma de me libertarem dessa necessidade de me manter imaculadamente branca. Na minha memória estou sempre vestida de branco, preocupada em não me sujar. O vestido branco que não usei nesse dia é a mais clamorosa metáfora da minha vida de pequena colona: uma branca de branco, agarrada à saia que não pode sujar, olhando os sapatos brancos que não pode empoar. É assim que me vejo, na cabina da Bedford branca, encolhida debaixo da roupa, preocupada com a poeira que entra pelas janelas. [...] Era Novembro, fazia muito calor e eu usava um vestido branco em tecido crepe. Não me podia sujar. Tudo isto parece certo, mas é mentira. Eu vestia de azul (Figueiredo, 2010, p. 89-90, *sic*).

Registra a obra aqui examinada que Isabela chegou em Lisboa, no dia 22 de novembro de 1975, com uma missão: contar tudo, ou seja, denunciar ao mundo o quão tristes estavam os colonizadores em África por não mais poderem explorar os negros. Logo, Figueiredo "era a portadora da mensagem; levava comigo a verdade. A deles. A minha, também, mas eles não imaginariam que eu pudesse ter uma verdade só minha, sem a sombra das suas mãos" (Figueiredo, 2010, p. 87). Sob essa perspectiva, ainda que tenha recebido todos os discursos do ódio paterno, o colonialismo não foi capaz de formar o seu pensamento: "nunca entreguei a mensagem de que fui portadora" (Figueiredo, 2010, p. 95). Pai e filha somente se reencontrarão, na Europa, dez anos depois – quando ela já pensava que "a metrópole era suja, feia, pálida, gelada. Os portugueses da metrópole eram pequeninos de ideias, tão pequeninos e estúpidos e atrasados e alcoviteiros. [...] Que triste gente!" (Figueiredo, 2010, p. 104), sobretudo, após ter sido obrigada a conviver com os tios que a viam "[...] com a mesma emoção com que se trata um electrodoméstico" (Figueiredo, 2010, p. 108, *sic*); e depois dele ser preso em Moçambique, possivelmente em decorrência do, agora do ponto de vista legal, criminoso racismo.

Aquele senhor morreu em 3 de maio de 2001. Faleceu absolutamente racista, machista e colonialista como foi por toda a vida, sem que pudesse ter feito completamente as pazes com a filha: sem que ela estivesse totalmente crescida e ele completamente vencido. Oito anos depois, Isabela o traiu – publicando o *Caderno...* em sua memória – para que pudessem ambos

levantar a cabeça. Ainda assim, apenas "podemos descansar com os nossos pesados restos coloniais, se conseguirmos fechar os olhos por escassos minutos" (Figueiredo, 2010, p. 96), de modo que a autora sustenta a contemporaneidade dessa história e a ausência de elaboração, do ponto de vista coletivo, de tal passado na memória pública portuguesa. Nesse sentido, posso dizer que Isabela Figueiredo confronta Portugal diante da recusa do país ibérico em assumir e enfrentar o trauma colonial. A partir desse entendimento, a "ultrapassagem do passado" – tão cara aos retornados que sonhavam com uma "Califórnia portuguesa" de domínio da branquitude e aos portugueses metropolitanos que se orgulham até hoje da colonização harmônica idealizada pelo discurso do luso-tropicalismo – não pode ocorrer, como a escritora defende, sem o enfrentamento doloroso daquilo que se investe em não ver (Mills, 2018; Assunção, 2024).

Depreendo, com isso, que o *Caderno...*, ao inscrever na língua, na literatura e na memória pública a barbárie do colonialismo português, suscita uma provocação que consolida características relevantes do movimento de descolonização e ibero-amefricanização dos estudos sobre testemunho e trauma. A obra, portanto, se apresenta como convocação a um exercício incômodo: o de reconhecer que a cultura produzida pelo colonialismo português, com inspiração em Walter Benjamin (1985), é também monumento de barbárie. Se Césaire (1978) denunciava a indefensabilidade da Europa tendo em vista a normalização da violência colonial contra os povos da África, da Ásia e das Américas, Figueiredo corrobora essa apreensão e situa as particularidades do espaço do que foi o Império português. Ao fazê-lo, Isabela demonstra que a descolonização do testemunho não pode se limitar a incluir novas vozes no cânone – ela precisa também desmontar os mecanismos de denegação (Gonzalez, 2020) que permitem que a barbárie seja esquecida, romantizada ou justificada pelos beneficiários do colonialismo.

Diante disso, ressalto três itens do livro que analiso como contribuições ao gesto de se elaborar o trauma colonial na Ibero-Améfrica. Em primeiro lugar, a autora é incisiva em rechaçar a noção de que o colonialismo português seria brando – o que, simultaneamente, se une ao trabalho de Lélia Gonzalez (2020) crítico ao luso-tropicalismo e aponta a existência de particularidades, entre as quais a denegação, no universo temático dos seus testemunhos – as quais demandam considerações especiais nas investigações a respeito. Assim, a violência, longe de ser exceção ou desvio, seria a regra do cotidiano colonial, sendo que Isabela Figueiredo registra esse quadro na memória pública com uma intensidade que não deixa espaço para relativizações. Ao fazê-lo, ela desestabiliza a base do luso-tropicalismo, que contou com o silêncio sobre o horror para se sustentar. A denegação de que fala Gonzalez (2020) – a estratégia de negar o racismo enquanto se pratica – é desmontada pelo testemunho da escritora. O *Caderno...*, desse modo, abarca uma intervenção incisiva no sustentáculo do mito fundador da

identidade nacional portuguesa, aquele que insiste em ver no Império uma missão civilizatória e não um projeto de exploração e morte, "necropolítica" (Mbembe, 2018). E é nessa atitude de recusar a suavização, de expor a ferida sem qualquer tipo de anestesia às pessoas que leem a obra que, em meu ver, está sua colaboração mais decisiva para a descolonização do testemunho.

É o que vemos no trecho:

> Ouvi isto toda a minha vida. Venham falar-me no colonialismo suavezinho dos portugueses... Venham-me com essa história da carochinha. As pessoas não mudam. Um branco que viveu o colonialismo será um branco que viveu o colonialismo até ao dia da morte. E toda a minha verdade é para eles uma traição. Estas palavras, uma traição. Uma afronta à memória do meu pai, mas com a memória do meu pai podemos bem os dois (Figueiredo, 2010, p. 110).

Seja como for, Isabela Figueiredo desfaz a imagem do "colonialismo suavezinho dos portugueses": a "porrada pedagógica", os estupros sistemáticos das mulheres negras, o trabalho forçado disfarçado de "civilização", a humilhação pública dos homens negros diante de suas famílias – essa era a Lourenço Marques dos anos 60 e 70. Tal percepção me conduz a uma segunda característica da obra digna de nota: ao testemunhar essa violência em primeira pessoa – como filha do colono que participa da brutalidade (a exemplo da bofetada em Marília) –, Figueiredo se assume integrante e favorecida do sistema que denuncia. Ao invés de ocupar o papel da vítima, Figueiredo escreve a partir da localização da branquitude e de suas reflexões sobre a constatação de que foi parte da barbárie colonial: ela viu a violência porque foi sua herdeira e sua reprodutora. E é precisamente essa assunção de estar implicada no evento – sem a tentação de se isentar ou de se colocar como exceção – que confere ao *Caderno...* originalidade para, então, pensarmos o papel dos sujeitos brancos na descolonização dos testemunhos.

Ao dizer "eu era branca. Quem poderia cantar vitória logo à partida?" (2010, p. 52) e, portanto, escolher testemunhar a partir da denúncia à cumplicidade da branquitude, Figueiredo desloca o eixo do que tradicionalmente se entende por testemunho. Nos estudos clássicos do trauma, a testemunha é definida por sua proximidade com o sofrimento: conforme Agamben (2008), quanto mais a violência a atingiu diretamente, mais integral seria a sua fala. Isabela subverte essa lógica. Sua autoridade não vem de ter sido vítima, mas de ter sido testemunha privilegiada – alguém que, por sua posição racial e social, teve acesso a espaços e situações que as vítimas não acessaram. Ela ouviu as mulheres brancas sob o cajueiro; viu o pai pagar às mulheres dos trabalhadores; acompanhou os sábados de pagamento; esteve presente na agressão a Ernesto. Sua escrita se institui – ainda que com reações contrárias no debate público – como a de herdeira e usufruidora que trai o colonialismo. E é essa localização (Haraway, 2009) que

permite a Figueiredo dizer o que algumas vítimas nem sempre podem dizer (porque foram silenciadas) e o que os demais perpetradores não querem dizer (porque preferem esquecer).

O terceiro e último ponto diz respeito às possibilidades de exame sobre as reverberações da identidade fragmentada da retornada para a literatura testemunhal. Ainda que portuguesa, a escritora não pertence nem a Portugal e nem a Moçambique. Isabela Figueiredo, ao encarnar o sujeito híbrido da ambivalência colonial (Bhabha, 1998), situa a sua escrita em uma condição de fronteira, a qual Gloria Anzaldúa (2000, 2015) descreveu como um lugar de passagem permanente, de identidade em suspenso, de ferida aberta como diria Mignolo (2007), onde se cruzam histórias e memórias. A figura do vestido branco – "na minha memória estou sempre vestida de branco, preocupada em não me sujar. O vestido branco que não usei nesse dia é a mais clamorosa metáfora da minha vida de pequena colona" (Figueiredo, 2010, p. 89) – condensa com precisão essa condição de fronteira. Isabela não pode se sujar com a terra negra e vermelha de Moçambique, mas também não pertence de fato ao Portugal metropolitano, que a recebe como um "electrodoméstico" (2010, p. 108, *sic*). Ela habita um intervalo – um espaço incômodo, contraditório, onde as certezas se dissolvem e as identidades se mostram como construções frágeis e contingentes – precisamente de onde emerge a possibilidade da traição e do exercício da fragmentação do sujeito como condição para a linguagem que elabora o trauma.

O *Caderno...*, assim, nos ensina que a descolonização do testemunho pode envolver tanto a ficcionalização e a fabulação crítica (Hartman, 2020) quanto o reconhecimento da hibridez, da ambivalência, do paradoxo. Nesse movimento de elaboração do trauma – difícil, inacabado e provisório – Isabela escreve a partir da branquitude, produz memórias e anarquiva (Seligmann-Silva, 2014) para tentar descansar de seus pesados restos coloniais por "escassos minutos". Ao invés da bondade e da glória, eis a traição ao colonialismo ibero-amefricano.

*

Na sequência dessa investigação a respeito dos mecanismos de Isabela Figueiredo para testemunhar a barbárie do colonialismo português em Moçambique – abordando o trauma da branquitude; o patriarcado colonial; o racismo e a exploração do trabalho negro; e a atualidade das memórias da guerra colonial –, me encaminho a outra obra que dialoga com o circuito da Ibero-Améfrica. Leiamos o *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba, para analisar outra experiência de trabalho com a ferida colonial, a qual se aproveita da pesquisa acadêmica com realidades diversas para falar de si e da reinvenção desse passado.

4 *MEMÓRIAS DA PLANTAÇÃO*: OS TESTEMUNHOS DE GRADA KILOMBA

Em sua carta à edição brasileira de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, Grada Kilomba defende um novo vocabulário no qual possamos nos encontrar. Segundo a escritora e psicóloga portuguesa – com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe – "[...] não há nada mais urgente do que começarmos a criar uma nova linguagem" (Kilomba, 2019, p. 21). Para ela, uma mulher negra que cresceu em Portugal e se deslocou à Alemanha para cursar Doutorado, tal artefato instituiria a chance de que, por meio das palavras, nos defrontemos e lidemos com histórias dolorosas atreladas ao colonialismo e às suas permanências em nossas sociedades. Nesse sentido, entendo a sua obra como uma tentativa de elaboração dos traumas que aconteceram consigo, tanto no país ibérico quanto já na Universidade Livre de Berlim, de modo articulado a entrevistas com interlocutoras negras alemãs. Assim, depreendo que, ao investigar experiências negras com o racismo, a sua pesquisa acadêmica se relaciona à produção de uma literatura testemunhal que extrapola o cânone do conceito e o descoloniza, bem como insere esse campo de estudos no circuito da Ibero-Améfrica – tratando das memórias de alguém que se desloca do espaço do que foi o Império português.

À vista disso, a criação dessa nova linguagem sobre a qual fala a idealizadora do *Memórias...* está absolutamente associada às lembranças da sua vida em Portugal. Afinal, no início do seu texto, a escritora inclusive pontua a dificuldade com que concluiu os estudos em Lisboa, onde, ao longo de anos, esteve isolada por ser a única estudante negra do seu departamento de psicologia clínica e psicanálise; era comum que fosse confundida com uma faxineira nos hospitais onde trabalhou; e, por muitas vezes, os pacientes se recusavam a ser atendidos ou a ficar sozinhos consigo. Esses testemunhos, com isso, nos indicam a prevalência da lógica racista e da colonialidade de poder, saber, ser e gênero (Quijano, 2005; Segato, 2012) na sociedade portuguesa e, além disso, atestam as reminiscências (Benjamin, 1985) do processo de formação da Península Ibérica e do próprio luso-tropicalismo que, dispensando formas abertas de segregação, atuam simultaneamente denegando (Gonzalez, 2020) e produzindo a ordem hierárquica e discriminatória de supremacia da branquitude. Nesse caso, Grada conta o seguinte: "Deixei Lisboa, a cidade onde nasci e cresci, com um imenso alívio" (2019, p. 11) – ainda que o trauma do racismo cotidiano tenha lhe acompanhado e demande a elaboração.

A autora continua: "não havia nada mais urgente para mim do que sair, para poder aprender uma nova linguagem. Um novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser eu" (Kilomba, 2019, p. 11). Logo, a distância de onde nasceu aparece como uma contingência para tratar de dores cuja existência abarca um fenômeno

estrutural, histórico e relacional e que, por isso, conforma um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023). Eis, portanto, a percepção de uma diferença entre os dois espaços apreendida por Kilomba: se ela vinha de um ambiente de negação ou de glorificação da história colonial, a chegada à Alemanha – um país também colonialista e marcado por uma ditadura imperial fascista, o nazismo – lhe apresenta a noções de culpa e de vergonha. Entretanto, essa dessemelhança, como veremos, não implica a inexistência de preconceito. O alívio sentido ao deixar Portugal, dessa forma, não significou o fim do contato com o racismo, mas sim o reconhecimento de que a ferida colonial está aberta (Mignolo, 2007) e de que não se trata de processo local ou residual, mas uma estrutura global que se reatualiza em diferentes contextos, exigindo, por isso, uma nova linguagem – testemunhal – que possa nomeá-la e enfrentá-la.

É nesse terreno ambivalente (Bhabha, 1998) e fronteiriço (Anzaldúa, 2000, 2015) – entre a saída aliviada de Portugal e a chegada a uma Alemanha que também não está isenta de racismo – que Kilomba desenvolve sua pesquisa e seu testemunho. Combinando a teoria psicanalítica clássica – e, sob essa perspectiva, fazendo com que Freud explique os seus traumas –, as reflexões de Frantz Fanon e bell hooks e a inspiração das religiosidades de matriz africana, a obra corresponde exatamente à sua tese de Doutorado em Filosofia, na *Freie Universität*, defendida em 2008, que foi publicada no final daquele ano em inglês, idioma original, sob o título *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* (Kilomba, 2008), e que chegou ao Brasil e a Portugal (e, logo, ao circuito ibero-amefricano) somente após uma década (Kilomba, 2019)[62]. Tal cenário corrobora o entendimento de que a língua portuguesa não é a única para que se produzam testemunhos pelos sujeitos da Ibero-Améfrica que elaboram o trauma colonial e, em adição, destaca as dificuldades para que sejam publicadas as escritas que problematizam o colonialismo e a colonialidade no espaço do que foi o Império português – como também é o caso de Conceição Evaristo e de Isabela Figueiredo. A esse respeito, Grada declara que

> Foram precisos dez anos para chegar a Portugal e ao Brasil (onde é publicado simultaneamente) e à sua tradução na língua portuguesa. Foi um caminho longo. E, no entanto, eu sei que não poderia ter chegado antes – nem este nem tantos outros livros –, pois os comuns gloriosos e românticos discursos do passado colonial, com os seus fortes acentos patriarcais, não o permitiram. Mas chega bem a tempo (Kilomba, 2019, p. 13).

[62] Nesta dissertação, nas citações diretas ao livro, utilizo a versão do *Memórias...* em português, publicada pela editora Cobogó (Kilomba, 2019) com tradução do original em inglês por Jess Oliveira – a qual foi revisada pela própria Grada Kilomba. Contudo, tenho acesso e pude consultar a publicação original em inglês da editora alemã UNRAST-Verlag (Kilomba, 2008).

O tempo, como nos ensina Márcio Seligmann-Silva (2010), é o do testemunho: o presente no qual, com inspiração benjaminiana (1985), se infiltram elementos de um passado que exige reflexões aos sujeitos. Falamos, dessa maneira, em "uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes" (Kilomba, 2019, p. 27). Sob esse prisma, Grada avança à ideia de que a sua literatura testemunhal se impõe (quase) como uma obrigação moral, uma necessidade – recuperando Glória Anzaldúa (2000) – de salvar do medo maior, o de não escrever. Para ela, dialogando com bell hooks (1989), escrever se converte em uma forma de transformar, de deixar de ser a "Outra" fabricada pelo poder colonial, racista e patriarcal, de desafiar os arquivos coloniais alheios a si (Hartman, 2020): "não sou o *objeto*, mas o *sujeito*. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político" (Kilomba, 2019, p. 27-28, grifos da autora).

Assim, "[...] enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou" (Kilomba, 2019, p. 28). Diante disso, a redatora do *Memórias...* sublinha a relevância do ato de escrever como contribuição à descolonização – o que pode ser pensado em termos de enfrentamento seja daquilo que, por exemplo, Walter Mignolo (2020) chama de geopolítica do conhecimento e silêncio epistêmico (2021), seja da "ignorância branca" que deseja não ver a discriminação (Mills, 2018; Assunção, 2024). Opondo-se a posições coloniais, Kilomba passa a ser uma escritora validada que nomeia uma realidade antes propositalmente esquecida: a do racismo cotidiano de sua vida em Portugal que, em outros procedimentos, converge ao que experimenta e ouve na Alemanha. Nessa lógica, a autora reivindica que o seu livro pode ser compreendido "[...] como uma forma de 'tornar-me *sujeito*' porque nesses escritos procuro exprimir a realidade psicológica do racismo cotidiano como me foi dito por mulheres *negras*, baseada em nossos relatos subjetivos, auto-percepções e narrativas biográficas – na forma de episódios" (Kilomba, 2019, p. 29, grifos da autora).

Nesse caso, reverberando o formato de uma tese de Doutorado, o livro abrange, em um primeiro momento, a discussão teórica que parte da psicanálise em direção aos estudos culturais e a autoras/es pós-coloniais. Tal arcabouço teórico-metodológico fundamenta a inquirição de uma série de entrevistas realizadas com mulheres negras na Alemanha – considerando que, embora a pesquisa de campo tenha acontecido com seis pessoas, Grada se refere, na obra, aos relatos de duas, nomeadas como *Alicia*, uma mulher afro-alemã de 33 anos, e *Kathleen*, uma mulher afro-estadunidense de 27 anos que vive no país germânico. Em todo caso, além disso, em minha leitura para esta dissertação, me interessou perceber de que forma o trabalho

acadêmico permitiu testemunhar elementos da vida da própria autora, principalmente, em Portugal. Ora, essa ênfase se justifica tendo em vista a proposta de Kilomba, ao divulgar a versão em português, de que "este livro é muito pessoal; escrevi-o para entender quem eu sou. E sinto-me profundamente feliz, grata, confesso até extasiada, quando penso nas tantas pessoas que finalmente o podem ler, numa língua (e linguagem) na qual se podem também entender e encontrar" (2019, p. 13).

Tal como comentei a respeito das minhas aproximações com os livros de Conceição Evaristo e Isabela Figueiredo, eu preciso registrar que o meu primeiro contato com o *Memórias...* foi na pandemia de Covid-19, quando soube de atividade de estudo da obra proposta pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) da UFFS – *Campus* Chapecó. Naquele momento, eu estava na Graduação em História da UFFS – *Campus* Erechim. A leitura, além de instigar um amplo conjunto de ideias e indagações em mim, auxiliou-me a construir a proposta em torno da qual produzi o meu TCC (Schons, 2024): isto é, buscar os vestígios engendrados no presente a partir da problematização de um passado violento e fundado em políticas sádicas de conquista e dominação dos sujeitos que foram produzidos como contraditórios à lógica da modernidade colonialista. Em todo caso, se inicialmente Grada me influenciou do ponto de vista teórico-metodológico, agora essa contribuição se une à condição de autora de uma das fontes documentais desta pesquisa de Mestrado – permitindo a análise dos modos pelos quais ela própria, no que vejo como sua literatura testemunhal, constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português, ainda que estando em um processo de migração e diáspora nas universidades alemãs.

Nesse quadro, infiro que o *Memórias...* tem a sua existência lastreada em um paradoxo: a ansiada distância da Ibero-Améfrica é mediada justamente pela sobrevivência do trauma colonial ibero-amefricano que Kilomba carrega consigo para onde vai. Ou seja, viver episódios de racismo cotidiano na Alemanha e ouvir as memórias de sofrimento e recusa à normalização da ordem discriminatória de *Alicia* e *Kathleen* são eventos que não acontecem em um espaço etéreo. A autora do livro vivencia tais situações informada – no limite, traumatizada – pela sua infância e juventude em Portugal, de maneira que o trabalho acadêmico, ao permitir a fabricação de testemunhos no formato literário – ainda que sem debater o recurso à ficcionalização – e em uma língua que não é a sua nativa (o inglês, idioma da tese, em vez do português), dá margem à elaboração das dores da pesquisadora (então doutoranda) e que estão atreladas a um vasto panorama de barbárie que, no caso do país natal de Grada, apresentam um acervo de particularidades congruentes às sociedades brasileira (de Evaristo), moçambicana (onde nasceu Figueiredo), angolana e santomense (onde Kilomba tem raízes) – bem como ligadas a todo o

circuito ibero-amefricano, que difere, em termos gerais, da realidade alemã com a qual ela passou a conviver.

Seja como for, no livro, Grada Kilomba alude a uma palavra que ressoa tanto na Ibero-Améfrica como na Alemanha, a qual está presente no título da obra: plantação. A *plantation* foi um sistema de exploração colonial utilizado entre os séculos XV e XIX, principalmente nas colônias europeias nas Américas, que consistia em quatro características principais: grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravizado e exportação para a metrópole. Esse sistema criava ainda uma estrutura social de dominação centrada na figura do proprietário do latifúndio, o senhor, que controlava tudo e todas/os ao seu redor. Entretanto, no sentido atribuído pela escritora, o termo excede a empresa colonial clássica e avança como um problema a ser interpelado na atualidade. Nesse ponto, a nossa compreensão dialoga com Márcio Seligmann-Silva (2022b, 2024): para o teórico brasileiro, "o ideal do capitalismo fascista é a *plantation*" (Seligmann-Silva, 2024, p. 170), ou seja, a violência que se abateu sobre a Europa no século XX – o nazismo, os campos de concentração –, como eu já tratei na Introdução desta dissertação, é uma decorrência do regime de escravização e exploração colonial que foi imposto nas Américas, na África e na Ásia, sobretudo, contra pessoas negras e indígenas.

Kilomba, desse modo, traz à tona uma memória que a Europa, tanto Portugal quanto a Alemanha, prefere esquecer. Enquanto o Holocausto é amplamente memorializado, o passado colonial português ainda hoje é reverenciado e o alemão – incluindo o genocídio dos povos Herero e Nama na Namíbia (1904-1908) – permaneceu por décadas em silêncio na memória pública. A palavra "plantação", assim, funciona como um alerta incômodo: a Alemanha que se orgulha de sua *Vergangenheitsbewältigung* (superação do passado) nazista tem muito menos a dizer sobre seu passado colonial. Kilomba, ao insistir na plantação, recusa o esquecimento seletivo e convoca a Alemanha, Portugal e a Europa como um todo a enfrentarem a sua história violenta de colonialismo e colonialidade. À vista disso, percebo que, ao intitular seu livro como *Memórias da plantação*, a escritora inscreveu a sua obra em uma linhagem crítica e inconformada com a ausência de elaboração do passado colonial: o racismo que ela experiencia não é um fenômeno novo ou excepcional; é a continuação, por outros meios, da mesma lógica de desumanização que sustentou a *plantation*. O livro, portanto, é um testemunho não apenas do racismo cotidiano, mas do vínculo entre o passado colonial e o presente ibero-amefricano.

Com base nessas noções, Grada Kilomba pode sustentar que o

> *Memórias da Plantação* examina a atemporalidade do racismo cotidiano. A combinação dessas duas palavras, "plantação" e "memórias", *descreve o racismo cotidiano não apenas como a reencenação de um passado colonial, mas também*

> *como uma realidade traumática, que tem sido negligenciada*. É um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a/o "Outra/o" subordinado e exótico. De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante, como o título do livro anuncia (2019, p. 29-30, grifo meu).

A "coincidência" entre passado e presente que Kilomba reivindica é precisamente o que a teoria clássica do trauma, desde Freud (1990) e Caruth (1995), identifica como a temporalidade própria do evento traumático: ele não é vivido como algo que ficou no passado, mas retorna em fenômenos de repetição, invadindo o presente. Todavia, no livro, Grada instrumentaliza tais ideias para pensar em um processo tradicionalmente obliterado por esse campo: o trauma do colonialismo, um passado que não passa, uma ferida que não cicatriza (Mignolo, 2007), uma memória que insiste em se fazer presente. Não à toa a autora embasa os seus argumentos em Frantz Fanon (1968, 2008). Ele já anunciava que a libertação do sujeito colonial não pode ser apenas política ou econômica – ela deve ser também psíquica, uma descolonização da própria subjetividade. Desse jeito e em diálogo com o projeto fanoniano, ao longo de quatorze capítulos que estabelecem perspectivas teóricas e análises das entrevistas, Kilomba testemunha a repetição traumática da plantação no presente e corrobora o exercício de descolonização do trauma – mostrando que a ferida colonial não cicatriza enquanto não for enfrentada publicamente, o que inclui as suas memórias pessoais do racismo em Portugal.

À vista dessas percepções, me dirijo à ponderação das páginas do *Memórias* por meio dos eixos: o trauma do racismo cotidiano; as políticas do racismo; a ferida do colonialismo; e reflexões desde a boca que enuncia a descolonização. Nesse movimento, almejo a leitura de um processo que elabora o trauma mediante uma literatura testemunhal localizada, parcial e ibero-amefricana – a qual constitui uma linguagem que, como a própria autora defende, permite, finalmente, encontrarmo-nos, descolonizarmos o "eu" e, assim, tornarmo-nos sujeitos.

4.1 O TRAUMA DO RACISMO COTIDIANO

Trauma é um conceito importante para Grada Kilomba fundamentar a ideia de racismo cotidiano que emerge na sua tese. Dessa forma, em interlocução com Freud e Fanon, a idealizadora do *Memórias...* destaca o seu uso para falar do impacto doloroso da discriminação. Afinal, "esse é o trauma do sujeito negro; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta 'Outridade' na relação com o sujeito branco. Um círculo infernal [...]" (Kilomba, 2019, p. 40). Nesse sentido, a autora se desvia da ideia do racismo como uma questão moral para, então, apreendê-lo como um processo psicológico que abrange toda a sociedade – a qual, retomando

mais uma vez Bonilla-Silva (2023), não "teria" racismo em si, mas "seria" ela própria um "sistema social racializado". O "círculo infernal" de que fala Kilomba é precisamente essa armadilha temporal em que o sujeito negro se encontra: ele é repetidamente lançado de volta à cena colonial, sem que possa escapar. A cada novo episódio de racismo – como aqueles mencionados na obra e que, na sequência deste texto, serão abordados – o passado retorna, o trauma se reatualiza e o sujeito negro é mais uma vez fixado na posição de "Outra/o". Não se trata, portanto, de uma ferida que cicatriza com o tempo; trata-se de uma dor que é sentida cotidianamente e a qualquer momento, em gestos aparentemente banais para a branquitude, mas que confirmam a ausência de elaboração e superação do trauma colonialista, racista e patriarcal.

Tal acepção conduz a escritora a defender que a aparente irracionalidade do racismo – embora ele seja um elemento estrutural da sociedade – residiria justamente no trauma. Diante disso, o *Memórias...* ratifica a percepção da "ignorância branca" (Mills, 2018) mediante a produção do que Grada, com ironia, resume na palavra "segredo". Isto é, refletindo acerca das políticas históricas do colonialismo em censurar, descredibilizar e impedir as falas dos discursos dissonantes a si, a autora menciona o medo dos sujeitos brancos em escutar a barbárie que produziram – eis a apreensão, o pânico, em verem a própria imagem no espelho ao qual Sartre (1968) se refere. Nesse sentido, busca-se evitar qualquer contato com o desconforto provocado por aqueles aspectos óbvios, mas que são "mantidos em silêncio como segredos": a escravização, o colonialismo, o racismo e o patriarcado, bem como a contemporaneidade desse conjunto de fenômenos a demandar discussões e transformações sociais profundas. É esse raciocínio que Kilomba sintetiza no trecho:

> A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do sujeito negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o sujeito branco teria de ouvir? 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 têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. Eu gosto muito deste dito *"mantido em silêncio como segredo"*. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. *Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo* (2019, p. 41, grifos meus).

O "segredo" a que Kilomba faz alusão não é, portanto, algo desconhecido. É, antes, algo que todos sabem, mas que a branquitude anseia que não soubesse – itens como a permanência do racismo, a violência do colonialismo e a hierarquia racial que estrutura a sociedade. Para explicar esse quadro, a redatora do livro recorre a Freud e à sua noção de "repressão" como sendo aplicável ao medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito negro. Esse

seria o processo pelo qual as tais "verdades guardadas em silêncio como segredos" se tornam inconscientes devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causariam. Mediante a vedação da fala da negritude e da escuta de si, trabalha-se para se proteger das contestações à supremacia branca, desviando desses alertas e mantendo o conhecimento que lhe é desafiador nas margens, ainda que a latência e a possibilidade de que tais testemunhos venham à tona a qualquer instante causem assombro. Desse modo, "uma vez confrontado com verdades desconfortáveis dessa história muito suja, o sujeito branco comumente argumenta 'não saber...', 'não entender ...', 'não se lembrar...', 'não acreditar...' ou 'não estar convencido...' (Kilomba, 2019, p. 42), ou seja, mecanismos de "repressão" tais como pautados nos estudos freudianos.

À vista disso, a repressão, como mecanismo freudiano, é a defesa pela qual se controla e censura o que é observado como uma verdade desagradável à branquitude. Falar torna-se, assim, virtualmente impossível para o sujeito negro subalternizado, pois seu discurso é interpretado como uma versão dúbia da realidade – não suficientemente imperativa para ser dita nem tampouco para ser ouvida. Essa impossibilidade, longe de ser um acaso, é um projeto sobre o qual Spivak (2010) trata: o colonialismo produziu máquinas de silenciamento que operam tanto pela agressão física quanto pela violência epistêmica (a desqualificação da fala da/o "Outra/o"). Esse pensamento pode ser associado, com fundamentação em Saidiya Hartman (2020), ao cenário em que os arquivos coloniais, além de apresentarem lacunas irreparáveis sobre as vidas exploradas pelo colonialismo, tornam as vozes subalternizadas inaudíveis, impronunciáveis e inexistentes. Em todo caso, é desse imbróglio que ascende o testemunho, em que o de Grada é um exemplo, como a chance de que finalmente os sujeitos colonizados possam ser ouvidos e os seus "segredos" se tornem públicos mediante a elaboração do trauma.

A partir de então, a questão extrapola a impossibilidade de falar e se concentra na recusa sistemática da branquitude em ouvir por meio de uma combinação, no caso ibero-amefricano, de "ignorância branca" (Mills, 2018) e denegação (Gonzalez, 2020) como estratégias de proteção da supremacia branca. Não se trata, dessa maneira, de uma lacuna acidental, mas sim um investimento em querer não saber, não ver e não ouvir. É esse contexto que permite ao sujeito branco, quando confrontado com verdades desconfortáveis sobre o colonialismo, argumentar "não saber...", "não entender...", "não se lembrar..." e "não acreditar...". Em oposição a essa máquina de silenciamento – que opera pela repressão freudiana, pela violência do arquivo, pela ignorância branca e pela denegação –, Kilomba se insurge: sua literatura testemunhal interpela as políticas de silenciamento e ausência de escuta e inscreve na linguagem os "segredos" coloniais. Logo, escrever, para ela, é um ato de descolonização. É tornar audível

o que foi sistematicamente silenciado, é fazer pertencer o que foi excluído: é, enfim, tornar-se sujeito.

Além disso, ao reivindicar uma definição do racismo em que se diga o indizível, Kilomba, dialogando com Paul Gilroy (1992), denuncia a visão dominante que trata o racismo como um fenômeno periférico, uma "camada de tinta" que poderia ser removida sem afetar a estrutura das relações sociais. Essa imagem, amplamente difundida no discurso público europeu, ilustra a fantasia de que o racismo seria algo externo, localizado nas margens, e não constitutivo do centro da política europeia – desde os projetos de escravização e colonização até a contemporânea "Fortaleza Europa", pensando nas políticas voltadas a proibir a imigração. Contra essa visão, Kilomba insiste: o racismo não é um acessório ou um desvio; é, como já discuti com base em Bonilla-Silva (2023), um "sistema social racializado" que organiza hierarquicamente a sociedade. A "camada de tinta" é, portanto, uma estratégia de minimização – uma forma de denegação (Gonzalez, 2020) que permite à Europa reconhecer o racismo sem jamais enfrentar a sua centralidade violenta. Ao rechaçar essa imagem, Kilomba alinha-se a uma tradição crítica que, de Césaire (1978) a Mbembe (2018), insiste em mostrar que o racismo não é um epifenômeno ou incidente, mas a própria estrutura da modernidade colonial.

A proposta de Kilomba que emerge por meio da negação em se tratar o racismo como uma "camada de tinta" também condiz com outras ideias de Paul Gilroy (2001, 2007). Para o sociólogo inglês, a diáspora africana não é um fenômeno menor ou derivado da história europeia, mas um circuito cultural e político autônomo que desafia as fronteiras nacionais e as narrativas lineares do progresso ocidental. A "contracultura da modernidade" fabricada nesse circuito – expressa na música, na literatura e no ativismo político – seria uma resposta direta à violência do colonialismo e do racismo, mas também uma recusa em aceitar a posição de "Outra/o" subalternizada/o. Kilomba, ao escrever o *Memórias...*, ao circular entre Portugal, Alemanha e os espaços que integram a Ibero-Améfrica, bem como ao situar a sua obra em uma tradição intelectual que vai de Fanon a hooks, materializa indícios dessa contracultura: uma produção cultural que não pede permissão para existir, que não se contenta em ser tolerada pelas nações europeias, mas que afirma sua própria territorialidade no espaço fluido e transnacional da diáspora. O racismo, nessa perspectiva, definitivamente não é uma "camada de tinta" que mancha uma Europa supostamente branca e pura; é, antes, a própria estrutura que demanda tanto o Atlântico negro (Gilroy, 2001) quanto a Ibero-Améfrica como espaços de resistência, enfrentamento e criação em que a literatura testemunhal pode auxiliar a elaborar o trauma.

Com base nessa argumentação de que o trabalho de Grada Kilomba afronta o passado colonial europeu, é sintomático que a sua literatura testemunhal, engendrada a partir de um

cenário acadêmico, desperte reações opositivas em setores da universidade. Entre diferentes relatos da autora, chama a atenção a ênfase conferida à ideia de neutralidade científica e à estranheza causada por uma mulher negra em um espaço de poder, tendo em vista que, finalmente, ela agora tinha a chance de falar, escrever e sustentar os seus posicionamentos. É o que podemos perceber no seguinte trecho do *Memórias...*:

> Interessante, mas acientífico; interessante, mas subjetivo; interessante, mas pessoal, emocional, parcial: "Você interpreta demais", disse uma colega. "Você deve achar que é a rainha da interpretação." Tais comentários revelam o controle interminável sobre a voz do sujeito negro e o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade. Com tais observações, o sujeito branco é assegurado de seu lugar de poder e autoridade sobre um grupo que ele está classificando como "menos inteligente" (Kilomba, 2019, p. 55).

Com base nesse testemunho, Grada estabelece duas importantes considerações. Em primeiro lugar, ela indica o contato com uma advertência atrelada à ideia de que o ponto de vista de uma mulher negra seria uma distorção da verdade, o que é condensado mediante a expressão "interpretar demais". Logo, as suas ideias que desafiam o trauma do racismo cotidiano estariam extrapolando as normas da epistemologia tradicional e, portanto, produzindo um conhecimento tachado pela branquitude como inválido. Ora, essa desqualificação do conhecimento originado a partir da experiência de uma mulher negra como "subjetivo", "pessoal", "emocional" ou "parcial" – em favor de um saber supostamente universal, neutro e objetivo – é correlata ao que Walter Mignolo (2020, 2021) identifica como a geopolítica do conhecimento e o "silêncio epistêmico" do projeto moderno/colonial. Para o intelectual argentino, a epistemologia ocidental, ao se apresentar como o único lugar legítimo de produção de saber, opera uma dupla violência: 1) silencia as vozes que não se enquadram em seus parâmetros e 2) faz com que essas vozes internalizem a "invalidade". Nesse sentido, Kilomba, ao ouvir que "interpreta demais", está sendo confrontada com a diferença colonial (Mignolo, 2020) – a fronteira que separa quem pode falar e ser ouvido de quem deve calar e ser silenciado.

O segundo aspecto abrange a metáfora da monarquia que a colega ironicamente atribui a Grada, como se ela quisesse ser a "rainha da interpretação", mas não pudesse sê-lo. Sobre essa questão, depreendo que a colega opera uma demarcação territorial e de gênero: o palácio do conhecimento não seria um lugar para mulheres negras. A rainha, como representação do poder e da autoridade epistêmica, pertenceria a um espaço reservado a mulheres brancas. A plebe, ao contrário, estaria confinada à subordinação, condenada a ocupar as margens, a não pertencer. Nessa lógica, a negritude significa não apenas "inferioridade", mas também "estar fora do lugar" – um deslocamento ontológico que torna o corpo negro impróprio, estranho e

inadequado ao espaço de poder. A branquitude, por sua vez, significa "estar no lugar" e, portanto, "superioridade". O comentário da colega revela, assim, o que Donna Haraway (2009) descreve como a pretensão de um saber neutro e universal, mas que é sempre situado – no caso, instalado na branquitude, na Europa, na norma. Em tensionamento a essa pretensão, Haraway propõe os "saberes localizados": todo conhecimento é corporificado, parcial e, recuperando Chakrabarty (2000), os saberes europeus podem (e precisam) ser provincializados.

Em síntese, a recusa em reconhecer Kilomba como "rainha" – isto é, aceitar uma legitimidade científica – é também um declínio em reconhecer a validade de seu saber localizado, que emerge da experiência de uma mulher negra na Europa. Dessa maneira, podemos dialogar com María Lugones (2008) e Rita Segato (2012) para nomear a colonialidade de gênero: é o sistema moderno/colonial que impõe uma estrutura binária e hierárquica que, ao subordinar as mulheres, o faz de maneira diferencial – reservando às mulheres brancas uma imagem de pureza e respeitabilidade (que não deixa de ser um cenário de confinamento) e às mulheres negras um quadro de hipersexualização, subalternidade e invisibilidade epistêmica. Entendo, sendo assim, que a colega de Kilomba, ao insinuar que ela "interpreta demais", está trazendo à tona a própria colonialidade de gênero, onde o saber de uma mulher negra é visto como excesso, desvio, algo que ultrapassa os limites do que é considerado razoável ou científico. O comentário, em consequência disso, não é uma mera observação casual sobre o estilo interpretativo de Kilomba; é a reativação cotidiana de uma hierarquia colonial e patriarcal que reatualiza o trauma do racismo cotidiano interseccionando marcadores de raça e gênero.

De qualquer forma, a redatora do *Memórias...* afirma que "parece-me que a afirmação 'interpretar demais' tem a ver com a ideia de que a/o oprimida/o está vendo 'algo' que não deveria ser visto e a revelar 'algo' que deveria permanecer em silêncio, como um segredo" (Kilomba, 2019, p. 55). Esse raciocínio, inclusive, encontra amparo nos entraves para que a autora pudesse cursar Doutorado na Alemanha. Ou seja, após as dificuldades sofridas para estudar e trabalhar em Portugal, considerando o racismo que permanece do colonialismo ibero-amefricano naquele país, a chegada a uma outra realidade também não é isenta de discriminação. Então, a escritora testemunha, na obra, os obstáculos para o seu ingresso como doutoranda na universidade: exigência de documentos antes não previstos e que precisavam ser traduzidos e autenticados, teste surpresa de alemão que não estava indicado como requisito às/aos candidatas/os e assédio de uma funcionária da universidade que sugeriu a escrita da tese em "casa", isto é, longe da oficialidade e da legitimidade da Universidade Livre de Berlim.

Grada menciona o seguinte:

> Quando finalmente tive meu último encontro com uma das diretoras no departamento de registro, ela sentou na minha frente, meus documentos nas mãos e, de maneira persuasiva, perguntou-me se eu tinha certeza absoluta que queria me inscrever como candidata ao doutorado. Ela explicou que eu não precisava, e adicionou que eu deveria considerar a possibilidade de pesquisar e escrever minha tese em casa. A "casa" a que ela se referia é invocada aqui como a margem. Eu estava sendo convidada a permanecer "em casa", "fora" das estruturas universitárias, com o status não oficial de pesquisadora (Kilomba, 2019, p. 61).

Já após a matrícula, o estranhamento da branquitude universitária persistiu:

> Devido à longa demora de todo o processo de matrícula, eu ainda não tinha recebido o cartão, então minha orientadora gentil e prontamente escreveu uma carta oficial declarando que eu era sua aluna de doutorado. Isso me daria acesso à estrutura da universidade. Eu costumava levar essa carta comigo, dentro da minha carteira. A primeira vez que visitei a biblioteca de psicologia da Universidade Livre de Berlim, logo na entrada, quando eu estava passando, fui chamada de repente por uma funcionária branca, que disse em voz alta: "Você não é daqui, é? A biblioteca é apenas para estudantes universitárias/os!" Perplexa, parei. No meio de dezenas de pessoas brancas circulando "dentro" daquele enorme recinto, eu fui a única parada e verificada na entrada (Kilomba, 2019, p. 61-62).

Ambas as passagens revelam, em eventos, a atualidade do que Frantz Fanon (2008) descreveu como a experiência do sujeito negro no mundo colonial: ele é fixado em uma "zona de não-ser", um espaço ontológico onde sua presença é questionada, sua legitimidade suspensa e seu pertencimento constantemente negado. Quando a funcionária da universidade sugere que Kilomba escreva sua tese "em casa", ela está conduzindo um sujeito negro a permanecer na margem e, no limite, na exterioridade das estruturas de poder. A "casa", aqui, não é o lar acolhedor; é o espaço da exclusão, o lugar reservado àquela/e cuja presença no centro é sempre percebida como deslocamento, como intrusão. Trata-se, como bell hooks (2019) argumenta, da produção do sujeito negro como "Outra/o" radical – que não pode ocupar as mesmas posições que a branquitude, que não pode reivindicar a mesma autoridade e que não pode circular com a mesma naturalidade. hooks (2019) descreve como a branquitude mantém seu poder não apenas pela violência explícita, mas pela produção cotidiana de agressões que reiteram a mensagem de ausência de pertencimento e validade da negritude.

Desse modo, o episódio da biblioteca encena esse recado: no meio de dezenas de pessoas brancas circulando "dentro" do recinto, Kilomba é a única parada e verificada. Não porque ela tenha feito algo de errado – mas porque seu corpo, simplesmente por ser negro, já é visto como suspeito, impróprio, "fora do lugar". Gloria Anzaldúa (2000, 2015), por sua vez, nos ajuda a compreender que essa experiência de não pertencimento – de ser vista como estrangeira no espaço que se deveria habitar – é constitutiva da condição fronteiriça. Kilomba, ao ser parada na entrada da biblioteca, é direcionada de volta a essa fronteira: ela não é nem "daqui"

(Alemanha) nem “de lá” (Portugal); seu corpo é estigmatizado como estrangeiro onde quer que vá na Europa. A diferença racial, assim, coincide com a diferença espacial: o centro é branco, a periferia é negra; o centro é o lugar de quem “pertence”, a periferia é o lugar de quem é eternamente convidado a “voltar para casa”. O que está em discussão, portanto, não é apenas o acesso de Kilomba à biblioteca ou à universidade: é a própria possibilidade de que pessoas negras possam produzir conhecimento, de que a literatura testemunhal negra seja ouvida como legítima e de que o trauma do racismo cotidiano seja, enfim, elaborado publicamente.

Seja como for, é da identificação dessa confluência entre o projeto moderno/colonial de produção de “silêncio epistêmico” (Mignolo, 2020, 2021) e o sistema pelo qual a branquitude mantém a sua supremacia “em silêncio como segredo” (Kilomba, 2019) que a autora estabelece a sua defesa de que o passado do colonialismo é um problema do presente – e, portanto, que a nossa capacidade de sentir esse passado que não passa atesta que ele se expressa segundo as características do trauma clássico. Nesse caso, o conjunto de discriminações na vida de Kilomba, seja em Portugal seja na Alemanha, e na de suas entrevistadas não são atos isolados e individuais de manifestação do preconceito, mas sim o exercício da hierarquia colonial que estruturou a plantação. Trata-se, com isso, de uma repetição – no sentido freudiano do termo, retomado por Caruth (1995) como a própria temporalidade do trauma – da cena colonial no presente. Assim, é a reencenação cotidiana de tal ordem que, embora se pretenda superada, continua a operar nos gestos, nos olhares, nas palavras e nos silêncios. Afinal, “o passado, portanto, coexiste com o presente, e a memória da escravização é parte do presente. Essa sensação de atemporalidade é uma característica do trauma clássico” (Kilomba, 2019, p. 181).

O trauma, como vimos na Introdução desta dissertação, não é um evento que ficou no passado; ele retorna, se repete, invade o presente. Kilomba avança a partir dessa percepção ao aplicá-la ao colonialismo, o que, em minha leitura, corrobora uma iniciativa para a descolonização desse campo de estudos. Sob esse olhar, “[...] toda a performance do racismo cotidiano pode ser vista como uma reatualização da história [...]” (Kilomba, 2019, p. 158). Não há, desse jeito, com inspiração em Benjamin (1985), uma linha cronológica, linear e teleológica que tenha conseguido separar o colonialismo do nosso presente. Há, antes, um entrelaçamento temporal que remete ao que Walter Mignolo (2007) conceituou como “ferida colonial” – uma cicatriz que não se fecha, uma dor que não cessa, um passado que insiste em se fazer presente e a ser testemunhado no livro que é aqui analisado. Dessa maneira,

> De repente, o colonialismo é vivenciado como real – somos capazes de senti-lo! Esse imediatismo, no qual o passado se torna presente e o presente passado, é outra característica do trauma clássico. Experiencia-se o presente como se estivesse no

> passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). *A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado* (Kilomba, 2019, p. 158, grifo meu).

Essa temporalidade fraturada – na qual o passado não é elaborado e atormenta o presente – denota como a plantação e as suas reminiscências estão presentes na vida de Grada Kilomba. O passado colonial, assim, não é algo que ficou para trás quando a escritora deixou Portugal e a Ibero-Améfrica rumo à Alemanha. Ele é uma ferida aberta que sangra no presente, uma memória que insiste em lhe acompanhar e, com isso, a exigir um trabalho de elaboração desse trauma tal como a autora busca por meio dos testemunhos no *Memórias...* mediante a pesquisa acadêmica situada (Haraway, 2009) e que expõe dores conectadas às histórias de Conceição Evaristo e de Isabela Figueiredo. Assim, ao produzir uma linguagem em que o "segredo" colonial deixa de ser silenciado, eu entendo que Kilomba realiza a atitude que bell hooks (2019) descreveu como a descolonização das mentes; que Gloria Anzaldúa (2000, 2015) reivindicou como a afirmação de uma voz fronteiriça; e que ela própria, Grada Kilomba (2019, p. 27, grifos da autora), resumiu na fórmula que permeia todo o seu livro: "não sou o *objeto*, mas o *sujeito*".

4.2 AS POLÍTICAS DO RACISMO

A partir do seu trabalho científico de entrevistas com mulheres negras na Alemanha, Grada Kilomba chega à afirmação de que "o racismo não é um problema pessoal, mas um problema *branco* estrutural e institucional que pessoas *negras* experienciam" (2019, p. 204, grifos da autora). Essa acepção permite que a autora do *Memórias...* exponha dois instrumentos que mantêm a supremacia da branquitude por meio de uma defesa programada nas mentalidades. Por um lado, a intimidação – abrangendo o exercício da discriminação e a sustentação de que haveria um exagero, baseado em fragilidade, nas reclamações e reivindicações da negritude. Por outro, a patologização individual e restritiva dos sujeitos que manifestam falas preconceituosas, sem que se reconheça a existência de uma estrutura racial desigual, isto é, de um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023). Segundo ela, ambos os mecanismos se referem a estratégias que impedem que as pessoas brancas ouçam verdades desconfortáveis – aquelas que são "mantidas em silêncio como segredo" –, as quais, se levadas a sério, arruinariam seu poder ao desestabilizarem a normalização da permanência colonial.

Além disso, a escritora desenvolve uma inversão relevante no modo como o racismo é tradicionalmente compreendido. Em vez de tratar o racismo como uma questão negra (algo que afeta apenas as pessoas negras, e sobre o qual elas precisariam falar e resolver), Kilomba o

reposiciona como um problema da branquitude: são as pessoas brancas que o produzem, o sustentam e dele se beneficiam; são elas, por lógica, que precisam enfrentá-lo. Essa mudança de direção dialoga com e se fundamenta no que diz Lourenço Cardoso (2010, p. 610): "[...] a teoria anti-racista, de maneira geral, tem restringido em pesquisar o oprimido, deixando de lado o opressor. Desta forma, é sugerido que a opressão é somente um 'problema do oprimido' em que o opressor não se encontra relacionado". Nesse caso, a lógica de Grada se movimenta, como já argumentei com base em Mills (2018), para desmantelar essa "ignorância branca" – o investimento tanto em não ver quanto em repassar a questão à negritude. Logo, reconheço que Kilomba não está isentando as pessoas negras (e a si própria) da luta antirracista. Ela está, antes, incluindo as pessoas brancas nessa pauta e deslocando o foco da responsabilidade: se é a branquitude que produz, naturaliza e perpetua a hierarquia racial, o racismo não é um fardo que a negritude carrega e deve superar sozinha. Seguindo essa perspectiva, ele é um sistema que a branquitude construiu e que, portanto, ela deveria atuar para desmontar.

Diante disso, Grada define o que entende por racismo da seguinte forma:

> No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a construção de/da diferença. A pessoa é vista como "diferente" devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é "diferente" de quem? É o sujeito negro "diferente" do sujeito branco ou o contrário, é o branco "diferente" do negro? Só se torna "diferente" porque se "difere" de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma branca. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como "diferentes". A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os "Outras/os" raciais "diferem". Nesse sentido, não se é "diferente", torna-se "diferente" por meio do processo de discriminação (Kilomba, 2019, p. 75).

Já a segunda característica residiria no fato de que essas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos, de modo que não só o indivíduo é visto como "diferente", mas essa diferença também é articulada por meio do estigma, da desonra e da inferioridade. Por fim, o terceiro aspecto abarca o poder histórico, político, social e econômico que fabrica diferenças globais. Com base nisso, a redatora do *Memórias...* declara que "[...] *o racismo é a supremacia branca*" (Kilomba, 2019, p. 76, grifos da autora). Trata-se de uma afirmação que é primordial para a compreensão estrutural do racismo: sem poder, a discriminação não se converte em racismo. O racismo é, nessa percepção, todo um sistema que organiza hierarquicamente a sociedade a partir de perguntas como: "Quem pode ver seus interesses políticos representados nas agendas nacionais? Quem pode ver suas realidades retratadas na mídia? Quem pode ver sua história incluída em programas educacionais? Quem possui o quê? Quem vive onde? Quem é protegida/o e quem não é?" (Kilomba, 2019, p. 76).

A definição de Kilomba também permite criticar os eufemismos com que a Alemanha e a Europa em geral, incluindo Portugal, frequentemente evitam nomear o racismo. Discursos oficiais e acadêmicos, como ela observa, usam termos como *Fremdenfeindlichkeit* (aversão ao desconhecido) e *Ausländerfeindlichkeit* (aversão a estrangeiros), que transferem o problema da raça para a nacionalidade ou para a diferença cultural. Esses termos, no entanto, são insatisfatórios porque não explicam que o problema central do racismo não é a existência de diversidade, mas a desigualdade entre grupos racializados. Essa situação deflagra, como já argumentei com base nos estudos de Gonzalez (2020) sobre as sociedades ibéricas e os espaços de colonização portuguesa, uma forma de denegação: reconhece-se um problema (aversão a estrangeiros), mas nega-se sua raiz estrutural (a supremacia branca). Em todo caso, ao insistir no termo racismo e ao defini-lo como supremacia branca, Kilomba rejeita esse deslocamento. O racismo, para ela, não é um fenômeno derivado da diversidade cultural; é uma hierarquia racial que estrutura o acesso a direitos, recursos e representação. Nomeá-lo como tal é um ato político: é recusar o silêncio, insistir nas verdades desconfortáveis e elaborar o trauma colonial.

À vista dessa argumentação, somos apresentados pela autora à ideia de racismo cotidiano, que conduz toda a obra e está no seu subtítulo, como sendo um processo que se estabelece por meio da projeção: o sujeito negro é transformado em um receptáculo em que a sociedade branca deposita seus medos, fantasias e aspectos reprimidos. Cabe ressaltar que se trata de um movimento pelo qual a branquitude consegue se definir como "civilizada" e "decente" ao transportar para o sujeito negro aquilo que ela própria reprime, isto é, a agressão, a sexualidade, a desordem e o excesso. Seria por isso que, no racismo cotidiano, a pessoa negra poderia ser percebida como "intimidade" em um minuto e "ameaça" no minuto seguinte; "fascinantemente atraente" a princípio e depois "hostil" e "perigosa". Como discorre Kilomba, o sujeito negro torna-se a personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido: a/o "Outra/o" da branquitude. E é essa posição de "Outridade" pela qual se é fixado em uma imagem que não se escolhe, que não se controla e que não se reconhece o que constitui o trauma do racismo cotidiano – a ser elaborado nas páginas do livro.

Seguindo esse raciocínio, Grada elenca quatro situações de expressão do racismo cotidiano – que reverberam testemunhos seus e das suas interlocutoras nas entrevistas da pesquisa para o Doutorado:

> *Primitivização*: O *sujeito negro* torna-se a personificação do incivilizado – a/o selvagem, a/o atrasada/o, a/o básica/o ou a/o natural –, aquele que está mais próximo da natureza.
> *Incivilização*: O *sujeito negro* torna-se a personificação do outro violento e ameaçador – a/o criminosa/o, a/o suspeita/o, a/o perigosa/o –, aquele que está fora da lei.

> *Animalização*: O *sujeito negro* torna-se a personificação do animal a/o selvagem, a/o primata, a/o macaca/o, a figura do "King Kong" –, outra forma de humanidade.
> *Erotização*: O *sujeito negro* torna-se a personificação do sexualizado, com um apetite sexual violento: a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o e a/o exótica/o (Kilomba, 2019, p. 79, grifos da autora).

O que reforça a violência dessas formas de expressão é a sua cotidianidade. Como observa Kilomba, "o racismo cotidiano não é um 'ataque único' ou um 'evento discreto', mas sim uma 'constelação de experiências de vida', uma 'exposição constante ao perigo', um 'padrão contínuo de abuso' que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém (2019, p. 80). Não se trata, portanto, de incidentes isolados que poderiam ser resolvidos como casos individuais; falamos de um padrão contínuo de abuso que estrutura a vida do sujeito negro. Cada olhar, cada palavra e cada gesto que coloca a pessoa negra como "Outra/o" é uma reativação da mesma lógica colonial. E é precisamente essa repetição incessante – que Kilomba descreve como uma "constelação" – a qual formata o trauma do racismo cotidiano: não um evento, mas uma experiência contínua, um ambiente e uma atmosfera traumática que emerge do "[...] fato de que essas experiências não são pontuais" (2019, p. 80). Nesse sentido, ao final de sua enumeração das quatro formas de expressão do racismo cotidiano, a autora escreve: "toda vez que sou colocada como 'Outra', estou experienciando o racismo, porque eu não sou 'outra'. Eu sou eu mesma" (Kilomba, 2019, p. 80).

Essa afirmação é fundamental: o racismo cotidiano sinaliza a negação da possibilidade de que o sujeito negro seja reconhecido como um "eu" autônomo, como alguém que não se reduz à tela de projeções da branquitude. A primitivização, a incivilização, a animalização e a erotização são, todas elas, formas de impedir que as pessoas negras existam como sujeitos – de fixá-las em uma imagem que não escolheram e de negar-lhes o direito de serem elas próprias. Essa constelação de experiências, somada à definição de racismo como supremacia branca e à recusa dos eufemismos que ocultam sua dimensão estrutural, revela a profundidade do trauma que Kilomba busca testemunhar. O subtítulo da obra – episódios de racismo cotidiano – denota, com isso, o reconhecimento de que esses capítulos não estão isolados e que, quando somados, engendram uma constelação que tenta aprisionar a negritude em uma posição de "Outridade" – da qual o testemunho para a elaboração pública do trauma ascende como uma linguagem possível no intuito de que Grada e tantas/os mais possam se afirmar como sujeitos que possuem memórias e produzem uma história que interpela o colonialismo, a colonialidade, o racismo, o patriarcado e o capitalismo.

Todo esse entendimento, em articulação à análise de suas experiências pessoais e dos relatos das entrevistas na investigação doutoral, constituiu inferências que a autora agrupou em

"políticas", quais sejam: do cabelo, sexuais, da pele, das cicatrizes psicológicas impostas pelo racismo cotidiano; das estratégias psicológicas para curar-se do e/ou superar o racismo cotidiano; e das estratégias de resistência. Tendo em vista que é "[...] válido olhar para experiências individuais e para relatos subjetivos acerca do racismo cotidiano para que compreendamos a memória histórica e coletiva" (Kilomba, 2019, p. 91), as observações da escritora estão lastreadas em um procedimento metodológico: a análise de diferentes relatos permitiu que Kilomba identificasse padrões e reconhecesse estruturas. Nessa perspectiva, estamos discutindo marcos que sobressaem desse exame e que são os eixos pelos quais o racismo cotidiano se organiza, se reproduz e, paradoxalmente, se revela – de modo que passo agora a mencionar e a exemplificar, em termos gerais, cada uma dessas "políticas" citadas por Grada em sua literatura testemunhal.

Neste momento, destacarei as situações mencionadas nos relatos das entrevistadas por Grada, considerando que os testemunhos da autora concernentes à sua vida em Portugal serão analisados na próxima seção desta dissertação. Em relação às políticas espaciais, sobressai o trecho em que *Alicia* evidencia as fantasias coloniais que se negam a aceitar que ela seja, ao mesmo tempo, alemã e negra e, na sequência, exigem que ela fale de suas origens até que chegue a um lugar externo à Alemanha, a nação à qual não poderia pertencer em razão da sua negritude. A esse respeito, Kilomba argumenta que a expectativa de que "Outras/os" raciais digam suas origens e exponham suas biografias "'*no ônibus, em uma festa, na rua, em um jantar ou até mesmo no supermercado*' revela uma dialética colonial na qual o sujeito branco se apresenta como a autoridade absoluta, o senhor, enquanto o *sujeito negro* é forçado à subordinação" (2019, p. 116, grifos da autora). À vista disso, percebo que essa pretensão de que o sujeito branco tem o direito de interrogar, classificar e situar o sujeito negro, enquanto esse deve se explicar, justificar sua presença e provar seu pertencimento, repercute a estrutura de poder identificada por Walter Mignolo (2020, 2021) como a geopolítica do conhecimento nos termos da diferença colonial e que é exercida por um grupo específico, a branquitude.

Nesse sentido, a pergunta "de onde você vem?" é uma manifestação cotidiana dessa diferença colonial: ela pressupõe que o sujeito branco ocupa o centro (o lugar da norma, da universalidade, da autoridade) e que o sujeito negro ocupa a periferia (o lugar da exceção, da diferença, da suspeita). Essa pergunta, repetida incessantemente, é uma das formas pelas quais a "ignorância branca" (Mills, 2018) se mantém, permitindo ao sujeito branco não ver o racismo estrutural, reduzindo a questão a uma curiosidade sobre a origem individual. Afinal, ao insistir em que *Alicia* explique suas origens até que ela chegue a um lugar externo à Alemanha – implicitamente a África ou a América Latina –, a pergunta não busca conhecer sua história:

ambiciona reafirmar que ela não pertence, que sua presença no centro é sempre uma exceção, uma intrusão. Ora, a política espacial do racismo cotidiano é também uma política epistêmica, uma vez que almeja definir quem tem autoridade para falar, quem tem o direito de ocupar o centro e quem deve permanecer na margem, explicando-se eternamente.

Esse tipo de intromissão, além das políticas espaciais do racismo, engloba as do cabelo. Tocá-lo, perguntar se ele é lavado e associá-lo a elementos selvagens. Todas essas são formas, abordadas no *Memórias...*, em que "a diferença é usada como uma marca para a invasão. Ser tocada, assim como ser interrogada, é uma experiência de invasão, uma violação" (Kilomba, 2019, p. 121). Nesse ponto, a autora comenta episódios com o cabelo de *Alicia*, que sua mãe branca minimiza como curiosidade e seu namorado associa a uma canção sobre macacos, de modo a revelar a operação de dois mecanismos centrais do que ela chama de racismo cotidiano: a "dissociação" e o "deslocamento discursivo". Ao dissociar o gesto de tocar o cabelo de sua violência estrutural e ao tratar como piada a comparação do cabelo com a figura do macaco, a branquitude transfere a atenção da violência do gesto para um suposto "interesse" ou uma "brincadeira", salvando-se de ter que desenvolver qualquer consciência de si como responsável. Como adverte Kilomba, o racismo tem uma dimensão discursiva: ele funciona com base em uma cadeia de palavras e imagens que, por vinculação, se tornam equivalentes: "[...] africano – África – selva – selvagem – primitivo – inferior – animal – macaco" (Kilomba, 2019, p. 130). Essa cadeia discursiva, que remonta ao projeto colonial de dominação dos povos africanos, é reativada no presente: ou seja, no instante do toque e do canto racistas o passado não passou.

Já as políticas sexuais do racismo, tal como Kilomba as descreve a partir dos relatos de *Alicia* e *Kathleen*, expõem a permanência de duas imagens controladoras que, desde a escravização, definem o lugar da mulher negra no imaginário colonial: a "mãe negra" e a "prostituta negra". A primeira – a mãe que amamenta as crianças brancas, que nutre a casa-grande, que é servil, amorosa e dedicada – é a figura que ancora a exploração do trabalho reprodutivo e doméstico das mulheres negras. A segunda – a mulher hipersexualizada, disponível, exótica, ameaçadora – é a imagem que lastreia a exploração sexual, o estupro colonial e a violência de gênero. Ambas as imagens, como sugere bell hooks (1981, 1989, 2019), foram produzidas pelo discurso colonial e escravocrata para justificar a subordinação da mulher negra: se ela é "mãe", deveria servir; se é "prostituta", poderia ser violada. Kilomba mostra que essas imagens não ficaram no passado. Elas são reativadas cotidianamente no medo das mulheres brancas de que *Alicia* "roube" seus homens ou suas crianças, na suspeita de que a mulher negra é uma ameaça à família branca e na tensão que surge quando uma mulher negra olha para uma criança negra acompanhada por uma mãe branca.

De qualquer maneira, depreendo que essas imagens controladoras já vieram sendo referidas neste trabalho mediante as leituras de Conceição Evaristo e Isabela Figueiredo. O que está em pauta, como argumentei de acordo com Lélia Gonzalez (2020), é a permanência da "mucama" e da "mulata" como categorias que aprisionam a mulher negra em papéis que não escolheu – em um momento servil, em outro sexualizada – e que, em ambos os casos, negam sua humanidade plena. A mulher negra, nesse sentido, é duplamente subalternizada: pelo racismo, que a reifica como corpo disponível; e pelo patriarcado, que a inscreve em uma hierarquia de gênero que a coloca abaixo da mulher branca (Lugones, 2008; Segato, 2012). É contra essa dupla violência que o testemunho de Kilomba se insurge: ao narrar os episódios de *Alicia* e *Kathleen*, ela interpela as imagens controladoras e indica a possibilidade de ser sujeito – não objeto, não mãe ou empregada doméstica ideais, não prostituta, mas ela própria.

Entretanto, se as mulheres negras são aprisionadas entre a maternidade servil e a hipersexualização, os homens negros são alvo de uma violência igualmente específica: a castração simbólica e o desejo de aniquilação que perpassa as piadas racistas, os linchamentos e a produção cotidiana do medo. O episódio que um namorado branco de *Kathleen* contou como se fosse piada – no qual um homem negro é jogado em um buraco por membros da Ku Klux Klan – revela, como argumenta Kilomba, uma dimensão psicanalítica profunda do racismo. O namorado, ao rir da subjugação do homem negro, está performando o que Frantz Fanon (2008), que inclusive é citado por Grada nesse item, descreveu como o complexo de Édipo colonial. Nele, o sujeito branco, que não pode matar o pai (a autoridade masculina branca), transfere seu ódio para o homem negro, transformando-o em um substituto sacrificial. O ódio e a inveja do homem negro – de sua sexualidade, de sua potência e de sua suposta virilidade – são projetados contra a sua figura, que é simultaneamente desejada (o jazz, a música, o corpo) e destruída (a piada, o linchamento, a castração).

Como eu disse nos capítulos anteriores, Angela Davis (2016) documentou como o mito do estuprador negro foi usado para justificar a violência extrema contra os homens negros nos Estados Unidos – uma perseguição que, como mostram os registros, frequentemente incluía rituais de castração. bell hooks (2019), por sua vez, descreve como a branquitude constrói o homem negro como "Outro" ameaçador, cuja sexualidade precisa ser controlada e cujo poder precisa ser aniquilado. Kilomba mostra que essa dinâmica não é apenas do passado: ela se reatualiza na piada do namorado, no cenário que ele cria ao contar a piada para *Kathleen* (ela, o namorado e a plateia branca de um café) e na cumplicidade que a risada coletiva assegura. Na lógica do racismo cotidiano, então, o homem negro deve ser morto, assim como a mulher negra precisa ser seduzida. Nos dois casos, a negritude é fixada em uma posição de "Outridade" –

local de onde um dos mecanismos de saída é justamente o testemunho, quando ao dizer a experiência de barbárie, ao tornar pública a violência, recusa-se o silêncio e a subalternização.

Esse raciocínio é condensado por Grada da seguinte forma:

> Durante o colonialismo, o estupro racial e o linchamento eram os exemplos mais cruéis dessa inveja. O estupro, isto é, o ato de possuir e violar o corpo da mulher *negra*, era prática comum, assim como o linchamento de homens *negros* acusados de terem tido relações sexuais com mulheres brancas ou de terem meramente falado com elas, assobiado, ou de terem tentado se aproximar delas. O corpo negro é, ao mesmo tempo, desejado sexualmente e destruído fisicamente (Kilomba, 2019, p. 159, grifos da autora).

A partir da compreensão de que estamos aludindo a expressões do que Kilomba definiu como supremacia branca – a produção cotidiana da morte e do desejo como formas de manter a hierarquia racial –, me direciono às políticas da pele. Tal como elas emergem dos relatos de *Alicia*, assinalam uma dinâmica que a autora nomeia como fobia racial, isto é, o mecanismo pelo qual a branquitude nega a negritude para não ter que confrontar suas próprias fantasias discriminatórias. Quando a amiga branca diz que *Alicia* não é negra e que até se esquece desse fato, podemos constatar a performance de uma violência epistêmica que, como argumenta Kilomba, torna o visível invisível e impede o sujeito branco de ser confrontado com a realidade da pessoa negra. Essa negação – que *Alicia* reconhece como algo que sua mãe adotiva fazia repetidamente –, em todo caso, constrói a negritude como algo negativo – que precisaria ser ignorado ou esquecido. Eis, dialogando novamente com Lélia Gonzalez (2020), uma forma de denegação: reconhece-se a existência da negritude (não se pode ocultá-la), mas nega-se sua significância, sua importância e sua centralidade na experiência de *Alicia*. A postura da amiga branca, longe de ser um elogio, reativa no cotidiano a hierarquia colonial em que a branquitude se apresenta como o padrão universal de sujeito, definindo-se como modelo "normal" e enxergando a negritude como "exceção" a ser preterida – quando não atacada e morta.

Além disso, analiso que as políticas da pele também expõem a internalização da hierarquia racial pelo sujeito negro, um processo que Kilomba descreve ao narrar a infância de *Alicia*. Quando a entrevistada diz que não queria ser vista como uma mulher negra – relembrando o termo pejorativo em alemão que escutava da família – e que evitava o olhar de outras pessoas negras, ela está se referindo à alienação que Frantz Fanon (2008) identificou como o cerne da experiência colonial: o sujeito negro é forçado a se ver a partir do olhar branco, a internalizar as imagens negativas que a branquitude projeta sobre a negritude. *Alicia*, ao evitar o olhar de outras pessoas negras, está reverberando o conflito que Fanon descreveu como a luta para se identificar com o que se é, mas não como se é visto no mundo conceitual branco. Essa

situação é o que Kilomba, seguindo a tradição psicanalítica e fanoniana, identifica como o trauma da negritude: ser forçado a olhar para si mesmo a partir do lugar do outro, a se identificar com a branquitude enquanto se é negro, a temer aquilo que se é. A política da pele, assim, é uma questão de poder: o de definir quem é humano, quem é belo, quem é normal e, por outro lado, quem deve ser temido, negado e invisibilizado.

Esse esquema em que se torna o visível invisível é correlato ao que, na seção anterior sobre o trauma do racismo cotidiano, abordei como sendo a descrição de Kilomba para a operação do "segredo" colonial: algo que todos sabem, mas que a branquitude anseia não saber. Sob essa perspectiva, em relação às políticas das cicatrizes psicológicas impostas pelo racismo cotidiano; das estratégias psicológicas para curar-se do e/ou superar o racismo cotidiano; e das estratégias de resistência, friso que elas demandam uma linguagem que elabore publicamente o trauma. Afinal, como Kilomba demonstra a partir dos relatos das suas entrevistadas, a dor do racismo, conforme a tradição psicanalítica retomada pela autora do *Memórias...*, produz uma realidade traumática, considerando que, por ser hedionda e desumanizante, não pode ser completamente compreendida no instante em que ocorre. Ela permanece "em silêncio como segredo", mas é sentida no corpo, inscrita na pele, nos gestos e nas relações. Desse modo, as suas cicatrizes atestam a história de violência que se reatualiza nos episódios de discriminação, nos olhares e nas palavras ditas – que podem ser, então, tensionados pelo testemunho.

Não parando por aí, diante desse cenário de violência cotidiana e cicatrizes impostas, eu enfatizo que Kilomba não se limita a descrever a dor. Ela também identifica estratégias de cura e de resistência que ascendem dos relatos de suas entrevistadas e de sua própria experiência. A cura, para ela, não é um processo individual de superação ou esquecimento como se o racismo pudesse ser deixado para trás. Trata-se, antes, de um trabalho de elaboração pública do trauma por meio do testemunho: ao narrar os episódios de racismo, ao inscrevê-los na língua e na literatura, Kilomba e suas entrevistadas transformam a dor em linguagem e as experiências individuais em memórias coletivas. Esse é o instrumento de cura que percorre todo o *Memórias...*: a passagem da "Outridade" à subjetividade, da posição de objeto à de sujeito, que Kilomba já anunciava na abertura do livro. As estratégias de resistência, por sua vez, não se limitam à denúncia individual. Elas incluem a construção de uma contra-história que desafia os arquivos coloniais (Hartman, 2020), a afirmação de uma voz fronteiriça (Anzaldúa, 2000, 2015) e a descolonização das mentes (hooks, 2019) – todas elas gestos que compõem o projeto mais amplo de Kilomba de não apenas descrever o racismo, mas desmontá-lo discursivamente.

Assim, ao tornar públicas as políticas do racismo, Kilomba tanto expõe a estrutura da supremacia branca quanto indica que as resistências são possíveis, que a cura é um processo

coletivo e que escrever sobre isso é importante. Com esse arcabouço conceitual em mente, na sequência, temos a chance de apreender o pensamento da autora sobre a ferida do colonialismo mediante a análise dos seus testemunhos atrelados à vida em Portugal – o que contempla elementos concernentes ao racismo, ao patriarcado, ao luso-tropicalismo e às diferentes formas de denegação do trauma ibero-amefricano de quando a escritora esteve no espaço do que foi o Império português e de cujas memórias a sua experiência na Alemanha foi impactada.

4.3 A FERIDA DO COLONIALISMO

Ao tratar de colonialismo, memória, trauma e descolonização, Grada Kilomba (2019, p. 33, grifo da autora) menciona que "os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero recontá-las. Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*". Com isso, de acordo com o que comentei na Introdução desta dissertação, a autora do *Memórias...* recorre à análise do objeto de tortura que a "Escravizada Anastácia" era obrigada a utilizar e que a impedia de falar. Para a escritora portuguesa, esse foi um instrumento característico do projeto colonial europeu e cuja função primordial seria implementar um senso de mudez e de medo, considerando que constituiria um lugar de silenciamento e de suplício. Nesse 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, grifo da autora) – e adiciono: quem pode testemunhar o trauma colonial?

Dessa maneira, Grada sustenta a atualidade dessa trama de produção de silêncio em que a negritude é enquadrada como "Outra" da branquitude, bem como a representação mental daquilo com que o sujeito branco não quer se parecer. Logo, "que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial" (2019, p. 39). Eis, portanto, a razão de aludirmos à ferida do colonialismo – isto é, a repetição traumática do racismo cotidiano cuja cicatrização é um problema do presente. Argumentação essa que nos leva à defesa da escritora de que é urgente "[...] descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento" (Kilomba, 2019, p. 53) e, sendo assim, fundamenta a sua pesquisa acadêmica, para além das entrevistas com *Alicia* e *Kathleen*, quando ela escreve a partir das suas experiências, das dores e dos seus traumas atrelados à ferida do colonialismo em Portugal e que, segundo a lógica reivindicada neste trabalho, abarca uma história secular de

racismo, dominação, exploração, discriminação e (também) denegação que conforma a Ibero-Améfrica e une o espaço do que foi o Império português na contingência de sua elaboração.

À vista disso, a máscara de Anastácia, como símbolo do silenciamento colonial, não é um objeto do passado remoto. Ela se reatualiza na experiência de Kilomba em Portugal – no isolamento como única estudante negra em seu departamento, na confusão com uma faxineira nos hospitais onde trabalhou, na recusa de pacientes em serem atendidos por ela. Esses episódios, que já anunciei no preâmbulo deste capítulo, são a reencenação cotidiana da máscara: a negritude é silenciada, invisibilizada e confinada a lugares subalternizados. É a esses episódios testemunhados por Grada – e à ferida colonial que eles revelam – que me volto agora. Sendo assim, cabe destacar o realce que a escritora confere às experiências em espaços educacionais, tanto escola quanto universidade, na construção de uma ordem que nega a existência do racismo promovendo a hegemonia da branquitude e a exaltação do passado colonial português. É o que se percebe no seguinte trecho do *Memórias...*

> Quando frequentava a universidade, lembro-me de ser a única aluna negra no departamento de psicologia, por cinco anos. Entre outras coisas, *aprendi sobre a patologia do sujeito negro e também que o racismo não existe*. Na escola, lembro de crianças brancas sentadas na frente da sala de aula, enquanto as crianças negras se sentavam atrás. De nós, dos fundos da sala, era exigido que escrevêssemos com as mesmas palavras das crianças da frente "porque somos todos iguais", dizia a professora. Nos pediam para ler sobre a época dos "descobrimentos portugueses", embora não nos lembrássemos de termos sido descobertas/os. Pediam que escrevêssemos sobre o grande legado da colonização, embora só pudéssemos lembrar do roubo e da humilhação. E nos pediam que não perguntássemos sobre nossos heróis e heroínas de África, porque elas/eles eram terroristas e rebeldes. *Que ótima maneira de colonizar, isto é, ensinar colonizadas/os a falar e escrever a partir da perspectiva do colonizador* (Kilomba, 2019, p. 65, grifos meus).

Em linhas gerais, o comentário da autora sobre as crianças negras sentadas nos fundos da sala de aula enquanto as brancas ocupavam a frente compreende a dimensão racial que estrutura o espaço educacional ibero-amefricano. A disposição espacial dos sujeitos na sala de aula, sob esse olhar, é a reatualização cotidiana da hierarquia colonial que, como já discutimos em outras seções, define quem está no "centro" e a quem resta a "periferia" da produção de conhecimento. Ao mesmo tempo, a professora que exige que as crianças negras escrevam com as palavras das crianças brancas, sob a menção de uma suposta igualdade, performa a contradição central do discurso colonial na Ibero-Améfrica: afirma a igualdade abstrata enquanto pratica a hierarquia concreta. A criança negra é chamada a ocupar o lugar do branco na escrita – mas seu corpo permanece na margem, seu conhecimento é desqualificado e sua história é apagada. Essa tensão – entre o discurso da igualdade e a prática da hierarquia – é,

como argumenta Bonilla-Silva (2023), a própria estrutura do "sistema social racializado" em que a igualdade até pode ser afirmada no plano formal, mas é negada no material e no simbólico.

Além disso, a exigência de que os estudantes negros aprendam sobre os "descobrimentos portugueses" e o "grande legado da colonização" – enquanto lhes é negado o direito de perguntar sobre seus heróis e heroínas africanos – reforça a colonialidade do saber tal como delineada no conceito de Aníbal Quijano (2005), isto é, a imposição de uma epistemologia eurocêntrica que não apenas desqualifica os conhecimentos dos povos colonizados, mas os torna invisíveis e impronunciáveis. Nesse caso, depreendo a existência de uma operação pela qual se engendra a memória colonial que exalta o colonizador e silencia o colonizado: as crianças negras portuguesas com quem Grada cresceu e estudou foram ensinadas a celebrar a história daqueles que escravizaram seus ancestrais, bem como convidadas a se orgulhar do legado daqueles que lhes roubaram a terra, a língua e a liberdade. Esse quadro, inclusive, dialoga com a ideia da "violência do arquivo" de Saidiya Hartman (2020), tendo em vista que a escola atuou selecionando o que deveria ser lembrado (os "descobrimentos", o legado) e o que precisaria ser esquecido (os heróis africanos, a violência colonial) – processo em que essas crianças negras foram treinadas para reproduzir o arquivo que as apaga, embora Grada, não sem entraves, rompa com ele ao denunciar, em seus testemunhos, a ferida colonial.

De qualquer forma, há que se reconhecer a inserção do currículo escolar português na estratégia mais ampla de denegação do racismo que, como argumenta Lélia Gonzalez (2020), é constitutiva das sociedades formadas sob o signo do colonialismo ibérico. Uma vez que o luso-tropicalismo, desde Gilberto Freyre (1940), apresenta a colonização portuguesa como uma empresa harmoniosa, miscigenada e excepcionalmente benigna, ele deu base ao ocultamento da violência que produziu essa mestiçagem, os estupros, a exploração e a hierarquia racial naturalizada diante de Grada e de suas/seus colegas nos anos 1970. Seja como for, em Portugal, e em todo o espaço ibero-amefricano incluindo o Brasil em que, parafraseando a ironia de Millôr Fernandes "[...] não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar" (Gonzalez, 2020, p. 60), o luso-tropicalismo tentou ensinar e convencer o sujeito negro de que seu lugar seria atrás, nos "fundos" – na sala de aula, na hierarquia social e na memória histórica. Kilomba, ao narrar sua experiência na escola e na universidade, desmonta esse mecanismo de denegação: ela expõe a violência que o luso-tropicalismo insiste em ocultar, mostrando que a harmonia racial portuguesa é um mito mantido pelo silenciamento e pela hierarquia.

Outra dimensão desse excerto de Kilomba inclui uma sinalização do que Frantz Fanon (2008) descreveu como o movimento pelo qual o sujeito negro é forçado a se ver a partir do olhar do colonizador, a internalizar a imagem negativa que a branquitude projeta sobre a

negritude e a se identificar com aquilo que o oprime. Em todo caso, se há essa subjetividade colonial sendo introjetada, é contra ela que Kilomba se coloca. Sua literatura testemunhal é, portanto, um gesto de descolonização: ao narrar os episódios de racismo na escola e na universidade, ela nega a posição de objeto – de ser ensinada pelo colonizador – e reivindica a posição de sujeito, de quem fala a partir de sua própria experiência, de quem inscreve na língua o que o arquivo colonial silenciou. Como Gloria Anzaldúa (2000, 2015) argumentou, a voz fronteiriça – aquela que emerge dos espaços de exclusão e de violência – renuncia à assimilação, não pede permissão para existir e constrói a sua própria identidade no espaço fluido da diáspora. Kilomba, ao escrever sobre suas experiências em Portugal, está exercendo essa voz fronteiriça: ela fala a partir da margem, mas abdica dos fundos da sala de aula como destino inexorável.

Todavia, os momentos em que Grada experienciou o racismo cotidiano no país ibérico não estão restritos à sua infância e ao ambiente escolar. No *Memórias...* ela testemunha uma consulta médica no início da adolescência. Vejamos:

> Quando eu tinha entre 12 e 13 anos, fui ao médico por causa de uma gripe. Após a consulta, ao me dirigir à porta, ele, de repente, me chamou. Ele estivera olhando para mim, e disse que havia tido uma ideia. Ele, sua esposa e dois filhos, de aproximadamente 18 e 21 anos, estavam indo viajar de férias. Haviam alugado uma casa no sul de Portugal, em algum lugar no Algarve, e ele estava pensando que eu poderia ir com eles. O médico então propôs que eu cozinhasse as refeições diárias da família, limpasse a casa e eventualmente lavasse suas roupas. "Não é muito," disse ele, "alguns shorts, talvez uma camiseta e, claro, nossas roupas íntimas!" Entre essas tarefas, ele explicou, eu teria tempo suficiente para mim. Eu poderia ir à praia, "e fazer o que você quiser," insistiu. Ele tinha máscaras africanas decorando o outro lado do consultório, eu devo ter olhado para elas. "Elas são de Guiné Bissau!", disse ele. "Eu trabalhei lá... como médico!" Olhei para ele, calada. Eu realmente não me lembro se fui capaz de dizer algo. Acho que não. Mas me lembro de sair do consultório em um estado de vertigem e de vomitar, após ter me distanciado de lá algumas ruas, antes de chegar em casa. *Estava diante de algo irracional* (Kilomba, 2019, p. 93, grifo da autora).

Esse episódio – em que o médico propõe a uma menina negra de 12 ou 13 anos que cozinhe, limpe e lave as roupas íntimas de sua família – reativou a lógica que, como vimos em Conceição Evaristo e Isabela Figueiredo, estruturou a casa-grande colonial. A menina negra é convidada a ocupar o lugar da empregada, da serviçal, da "mucama" – a posição que Lélia Gonzalez (2020) identificou como um dos dois destinos reservados à mulher negra: a "doméstica" ou a "mulata". O médico, ao mesmo tempo, exibe máscaras africanas como troféus, objetos decorativos que evidenciam sua passagem pela Guiné-Bissau, sua autoridade sobre o continente africano, seu direito de possuir e exibir a cultura da/o "Outra/o" como adorno. A cena sinaliza os mecanismos de funcionamento do colonialismo: o homem branco que possui o saber (a medicina), que possui a autoridade (o médico), que possui a África (as

máscaras) e que se sente no direito de dispor do corpo e do trabalho da menina negra como se ela fosse uma extensão de sua casa e de sua propriedade. Kilomba, ao vomitar após sair do consultório, não está reagindo a uma proposta individualmente ofensiva em um momento de vulnerabilidade em função da doença da qual buscava apoio para se recuperar. Ela está sentindo em seu corpo, na sua pele, o trauma de ser mais uma vez fixada na posição de "Outra" – o enquadramento que a máscara de Anastácia, como vimos, foi inventada para garantir.

Além disso, tal episódio é apontado por Kilomba a partir do que ela defende como uma inseparabilidade entre raça e gênero – ou seja, uma interseccionalidade que, como argumentei em outras seções desta dissertação, é constitutiva da colonialidade de gênero (Lugones, 2008; Segato, 2012). Afinal, Grada é abordada pelo médico como uma menina negra – categoria essa que, no imaginário ibero-amefricano, carrega consigo a expectativa de servidão, de disponibilidade e de subalternidade. O médico, ao propor que ela cozinhe, limpe e lave as roupas íntimas de sua família em troca de um passeio nas horas vagas, está relacionando tanto raça (branco/negra) quanto gênero (homem/menina). Uma menina branca – ainda que tivesse a mesma idade de Kilomba – ou um menino negro não seriam convidados a servir: a branquitude, no primeiro caso, e o patriarcado, no segundo, os protegeriam da exploração que a combinação de negritude e gênero feminino torna presumível. Como argumenta bell hooks (2019), a mulher negra é historicamente construída como "Outra" radical, a qual não pode ocupar os mesmos espaços que a branquitude, que não pode reivindicar a proteção equivalente e que não pode ter direito ao cuidado mesmo quando é uma criança/adolescente em busca de tratamento de saúde.

Como diz Grada,

> Nesse cenário, a jovem menina não é vista como uma criança, mas sim como uma servente. O homem transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente: de paciente eu me tornei a servente negra, assim como ele passou de médico a um senhor branco simbólico, uma construção dupla, ambas fora e dentro (Kilomba, 2019, p. 93).

Sob essa visão, proponho que nos concentremos nas máscaras africanas que decoram o consultório do médico – e que ele exibe com orgulho, associando-as à sua passagem pela Guiné-Bissau – como um detalhe que não pode ser negligenciado na análise do episódio. Elas não são meros objetos decorativos, são troféus coloniais, monumentos de barbárie (Benjamin, 1985), testemunhos materiais de uma relação de poder que o médico, mesmo após o fim formal do Império português, continua a performar. Logo, além de propor que Kilomba se torne a sua servente, ele exibe as máscaras como quem ostenta uma coleção de caça, como se a África – e as pessoas negras – fossem um território a ser possuído e explorado. Em todo caso, a cena

sintetiza o argumento de Gonzalez (2020) em torno da denegação do racismo no espaço que chamo de ibero-amefricano. Vejamos: o médico possivelmente não se vê como racista – ele trabalhou na África e trouxe objetos da cultura bissau-guineense, que agora enfeitam seu consultório. Ele provavelmente se considera um homem "civilizado" e, no limite, "humanitário". Mas, a sua proposta para a Grada revela a permanência da hierarquia colonial: ele é o senhor; ela, a servente. Ele é o médico; ela, a paciente. Ele é o homem branco que possui o saber, a autoridade e imagina possuir a África; ela, a menina negra cujo corpo é convidado a servir. De qualquer forma, esse paradoxo – entre a autoimagem do médico como humanitário e a sua proposta de explorar o trabalho de uma menina negra – é a própria estrutura do luso-tropicalismo, a negação do racismo enquanto se pratica a hierarquia racial e o ocultamento da violência ao se exercer o poder. Kilomba, ao vomitar após sair do consultório, está reagindo a essa contradição que ela, em princípio, sente como irracional: seu corpo responde ao que sua mente ainda não conseguia nomear e elaborar, mas já percebia como uma violência.

Outro testemunho relevante do racismo em Portugal e de sua denegação envolve o seguinte excerto a respeito da rua em que Grada morou em Lisboa:

> Não consigo não lembrar de como a rua onde cresci em Lisboa, Portugal – oficialmente rua Dr. João de Barros –, se tornou conhecida como rua dos Macacos. Às vezes, a rua também era chamada de "República das Bananas", uma nação imaginária habitada por macacos. Nos olhos das/os brancas/os, nós, pessoas negras, erámos "macacos" que haviam chegado recentemente da antes colonizada África. Por um lado, a fantasia grotesca de nos classificar como macacos revela a necessidade de nos impor a posição de inferiores – não humanos. Por outro, a necessidade de imaginar nossa rua como um país ilusoriamente separado revela a incompatibilidade forçada da negritude e da portugalidade. O que, de fato, queriam é nos imaginar vivendo em outro país, não lá, mas fora, em nossa própria República. Excluídas/os duas vezes. Duplamente colocadas/os como "Outra/o". Então, toda vez que deixávamos nossa república, ou gueto, éramos interpeladas/os: "De onde você vem?" como um lembrete de onde deveríamos estar (Kilomba, 2019, p. 113-114).

Ora, o apelido "rua dos Macacos" e a sua variante "República das Bananas" não compreendem um simples insulto ou uma brincadeira de mau gosto. Eis um ato de nomeação violenta que produz o espaço como território de exclusão. Nomear a rua onde pessoas negras vivem como um país imaginário habitado por macacos é, como argumenta Kilomba, uma forma de impor à negritude uma posição de inferioridade não-humana e, simultaneamente, de forçar uma incompatibilidade entre negritude e portugalidade. Nesse sentido, depreendo que essa operação – que desloca os moradores negros para uma nação fictícia dentro da própria cidade – ecoa o que Achille Mbembe (2018) descreve como a "necropolítica" do poder colonial: a produção de espaços de exceção onde certos corpos são colocados à margem da vida política e

social, como se não pertencessem ao território nacional. A "República das Bananas" é, com isso, uma zona de não-pertencimento – um espaço onde a negritude é tolerada, mas apenas como exceção, como estrangeira e como habitante de uma nação imaginária que não pode usufruir dos mesmos direitos que a branquitude. Essa fantasia de segregação espacial, como já vimos em outros episódios, não é um fenômeno isolado; é a efetivação cotidiana da lógica que, como argumentei com base em Quijano (2005), estrutura a colonialidade do poder: a classificação hierárquica da população mundial com base na ideia de raça, que produz espaços destinados para corpos próprios e espaços de exclusão para sujeitos considerados impróprios.

Além disso, precisamos pontuar que

> A rua de dois quilômetros de extensão foi a primeira para a qual pessoas *negras* se mudaram; a população *branca*, mais tarde, deixou as ruas vizinhas e novas/os vizinhas/os *negras/os* se mudaram, transformando a área em um bairro majoritariamente africano. No meu bairro – Mercês – a maioria das pessoas era das diásporas de São Tomé e Príncipe, angolana e moçambicana, assim como dos povos Roma e Sinti, que haviam sido removidos das áreas centrais da cidade, indo para as periferias onde comunidades africanas estavam vivendo. Na parte norte do meu bairro havia pessoas das diásporas de Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Já no sul, havia mais pessoas da diáspora do Timor-Leste (Kilomba, 2019, p. 114, grifos da autora).

Nesse relato da formação do bairro das Mercês – para onde pessoas negras se mudaram, enquanto a população branca deixava as ruas vizinhas, transformando a área em um bairro majoritariamente africano – analiso uma dimensão adicional da política espacial do racismo em Portugal: uma espécie de segregação residencial como produto da colonialidade. O bairro não se formou por acaso. Ele é o resultado de um processo histórico no qual sujeitos negros foram sistematicamente deslocados para as periferias, enquanto a branquitude ocupava os centros. Como argumenta Lélia Gonzalez (2020), essa dinâmica é análoga à que produziu as favelas no Brasil – espaços onde a negritude é confinada, mas também onde ela produz resistência, sociabilidade e cultura. A diversidade de origens que Kilomba menciona – São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e Timor-Leste – evidencia que o bairro das Mercês era uma representação do Império português, um espaço onde as diásporas africana e asiática se encontravam sob o signo da exclusão e, paradoxalmente, da solidariedade.

O bairro torna-se, assim, o que Gloria Anzaldúa (2000, 2015) chamaria de um lugar de fronteira: um espaço de passagem permanente, onde identidades se cruzam e se reconfiguram, onde a negritude se afirma apesar da violência colonial, onde a "República das Bananas" – a fantasia racista de segregação – é subvertida pela realidade de uma comunidade vibrante e diversa. Simultaneamente, a presença de povos Roma e Sinti, removidos das áreas centrais, revela que o racismo português não se dirige apenas contra a negritude, mas em oposição a toda

diferença racializada que não se enquadra no ideal de "portugalidade" branca e europeia. O bairro das Mercês, assim, é o testemunho espacial de uma ferida colonial que ainda sangra.

Sob esse entendimento, a ferida do colonialismo ibero-amefricano – que Kilomba evoca a partir da imagem da máscara de Anastácia – não é um vestígio do passado, mas uma experiência viva que se reatualiza nos espaços educacionais, nas consultas médicas, nas ruas de Lisboa e nos bairros periféricos onde a negritude foi confinada. A escola que ensina crianças negras a escrever "com as mesmas palavras" do colonizador; o médico que convida uma menina negra a servir sua família enquanto exibe máscaras africanas como troféus; a rua que é renomeada como "República das Bananas" para lembrar aos seus moradores que não pertencem; o bairro que se forma pela segregação residencial e se torna um lugar de fronteira onde diásporas se encontram – todos esses episódios são reencenações dessa ferida: a produção do racismo cotidiano em um espaço onde a negritude é excluída, desumanizada e silenciada. Como demonstrei com Gonzalez (2020) e demais autoras/es, esse trauma opera pela denegação e pela produção de espaços de exceção onde sujeitos negros são mantidos à margem da vida política e social – de forma que, dialogando com o que argumentei com base em Mignolo (2007), essa ferida colonial não cicatriza sem a elaboração pública por meio dos testemunhos.

4.4 REFLEXÕES DESDE A BOCA QUE ENUNCIA A DESCOLONIZAÇÃO

Se a análise dos episódios testemunhados no *Memórias...* apresenta a ferida colonial ibero-amefricana como constituinte de dores que nos são contemporâneas, esta pesquisa também indica que a elaboração do trauma produz um mecanismo de resistência à atualização dessa barbárie. Observemos: as crianças que ocupam os fundos da sala de aula, mas repelem o silêncio; a menina que vomita ao sair do consultório para, décadas depois, escrever um livro sobre o ocorrido; os moradores do bairro das Mercês que, apesar da exclusão, transformam a periferia em espaço de comunidade e solidariedade – todos eles, na escrita de Grada Kilomba, testemunham que a ferida, embora aberta, não é o fim da história. É o começo do testemunho por meio do qual se viabiliza a inscrição pública da dor, a recusa ao que é mantido em silêncio como segredo e a afirmação de uma voz fronteiriça (Anzaldúa, 2000, 2015) – de modo que Kilomba pôde encontrar uma linguagem para elaborar esse trauma colonial e, ao fazê-lo, contribuir para a descolonização da memória e do conhecimento na Ibero-Améfrica.

Frisando a sua compreensão a respeito do colonialismo como regime que reprime os discursos que o interpelam – sobretudo pensando na tortura que foi imposta à "Escravizada Anastácia" –, Grada destaca a ideia de que a boca seria um órgão especial já que "[...] simboliza

a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os *brancas/os* querem – e precisam – controlar e, consequentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado" (Kilomba, 2019, p. 33-34, grifo da autora). Nesse caso, entendo que trazer à tona, em um livro, reflexões como as que foram examinadas ao longo deste capítulo implica movimento duplo de 1) ruptura com o paradigma de uma boca controlada e silenciosa e 2) publicização das violências como instrumento de descolonização tanto das reminiscências do passado do Império português quanto do cânone dos estudos sobre testemunho e trauma. Afinal, o trauma "[...] raramente é discutido dentro do contexto do racismo. Essa ausência indica como os discursos ocidentais, e as disciplinas da psicologia, e da psicanálise em particular, negligenciaram amplamente a história da opressão racial e as consequências psicológicas sofridas pelas/os oprimidas/os" (Kilomba, 2019, p. 215).

Depreendemos, com isso, as razões que conduziram a autora à sustentação de que "eu gostaria, portanto, de conceitualizar a experiência do racismo cotidiano como traumática" (Kilomba, 2019, p. 216) – de forma a inferir que "o racismo cotidiano nos coloca de volta em cenas de um passado colonial – colonizando-nos novamente" (Kilomba, 2019, p. 224). Sob essa perspectiva, percebo que a experiência traumática da escritora está calcada no circuito mais amplo que venho chamando de Ibero-Améfrica: um espaço onde a colonialidade portuguesa, com seu luso-tropicalismo e sua denegação (Gonzalez, 2020), produziu hierarquias raciais, silenciamentos e exclusões que persistem no presente. Logo, considerando que "escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente" (Kilomba, 2019, p. 223-224), estamos diante de testemunhos que elaboram o trauma da autora e, além disso, anarquivam (Seligmann-Silva, 2014), fabulam (Hartman, 2020) e desestabilizam as memórias no espaço do que foi o Império português. Ao invés do silêncio e dos segredos, eis a boca, a linguagem da descolonização, pela qual nos tornamos sujeitos.

*

Em seguida a essa análise atenta à resistência que Grada Kilomba produziu para testemunhar a atualidade do colonialismo português a partir das suas experiências diaspóricas pela Europa – refletindo sobre o trauma do racismo cotidiano; as políticas do racismo; a ferida do colonialismo; e a enunciação da descolonização –, me dirijo às considerações finais. Neste momento, proponho que leiamos a produção cultural de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba nas obras examinadas como linguagem que, por meio de testemunhos diferentes, localizados e parciais, elabora o trauma colonial no circuito ibero-amefricano.

5 A LÍNGUA É A MINHA FRÁTRIA: O QUE PODEM OS TESTEMUNHOS NA IBERO-AMÉFRICA? CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da compreensão de que as literaturas testemunhais de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, em suas particularidades, constituem uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português, eu recorro a Caetano Veloso. Ao celebrar o trabalho com as palavras como circunstância para a criação, a identidade e a resistência cultural, o cantor brasileiro compôs, em 1984, a música *Língua* – de maneira a ressaltar os usos possíveis desse recurso, o que inclui a produção de enunciados que destaquem a permanência do colonialismo e da colonialidade e a necessidade de que lidemos com esse passado que não passa. Diz ele: "A língua é minha pátria / E eu não tenho pátria, tenho mátria / E quero frátria" (Veloso, 1984). Nesse caso, tal concepção de língua excede e reinventa os parâmetros de uma lusofonia pensada nos termos coloniais. Falamos, com isso, de um instrumento que desafia uma ordem de barbárie e constrói uma localização em que as violências são redimidas: eis a chance de interpelação a cicatrizes, dores e feridas insistentes e que, ao mesmo tempo, conformam esta instância de fraternidade entre os sujeitos, a Ibero-Améfrica.

Assim, a pergunta que Caetano (1984) repete ao longo da canção – "O que quer / O que pode esta língua?" – e que eu corroboro ao indagar o que podem os testemunhos na Ibero-Améfrica ecoa, em chave musical, o problema a partir do qual esta dissertação foi produzida: o que pode a linguagem, ela própria impactada pelo colonialismo e pela colonialidade, quando apropriada por aquelas pessoas que foram silenciadas? Se a canção comemora a língua como espaço de originalidade – "Flor do Lácio / Sambódromo / Lusamérica / Latim em pó" (Veloso, 1984) –, ela também interroga: até onde vai seu poder de transformar, de curar dores, de "furtar cores como camaleões" (Veloso, 1984)? Em todo caso, entendo que essa pergunta encontra elementos consistentes nas obras de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba. Cada uma delas, a seu modo, responde a "o que pode esta língua?" incorporando no debate público, seja com o português seja originalmente no inglês, aquilo que o projeto colonial quis silenciar. Logo, a língua que um dia serviu para classificar, hierarquizar e desumanizar as pessoas negras e indígenas é agora, enfim, apropriada como território de denúncia e anúncio.

As três autoras, a partir dos seus saberes diferentes, localizados e parciais – mediante a favela brasileira, a memória colonial portuguesa e a diáspora europeia –, demonstram que a língua não é um instrumento neutro, mas um campo de batalha onde a colonização e a descolonização se encontram como possibilidades a serem operacionalizadas. Desse modo, defendo que, ao escreverem, elas, além de relatar a violência colonial, a desmontam

linguisticamente, recusando a posição de objeto silenciado e reivindicando a de sujeito que fala, testemunha e elabora publicamente o trauma. À vista disso, a letra de Caetano pode ser lida em diálogo com os testemunhos de Conceição, Isabela e Grada, uma vez que eles são analisados nesta dissertação como uma declaração de pertencimento que transcende as fronteiras nacionais e se ancora na linguagem como território comum. Afinal, se a "pátria" é o espaço paterno, da autoridade patriarcal e colonial, a "mátria" é o espaço materno, da origem, da terra natal: um pertencimento que, para as autoras, é ambivalente, ditado pela violência colonial e a diáspora.

Vejamos: Evaristo, Figueiredo e Kilomba não compartilham uma história singular, nem uma experiência única de opressão; seus testemunhos emergem de contextos distintos, embora sempre assentados no passado persistente da violência colonial portuguesa. Seja como for, todas elas habitam a linguagem como um espaço comum – um território simbólico onde as feridas do colonialismo podem ser nomeadas, ponderadas e, quem sabe, elaboradas. É essa "frátria", ou seja, a fraternidade que não se baseia nem no pai nem na mãe, mas na igualdade entre irmãos e irmãs, na partilha de uma história de opressão e na esperança na palavra como requisito de libertação, que melhor traduz o projeto convergente das três autoras. A "frátria" reivindicada por Caetano não é um território físico, mas passa a ser um espaço simbólico de encontro entre sujeitos que, apesar das diferenças, reconhecem nos testemunhos um mecanismo possível para a elaboração pública do trauma colonial. Sob essa perspectiva, a língua apropriada pelas autoras que nos acompanharam ao longo destas páginas não é somente "pátria" ou "mátria": é a "frátria" ibero-amefricana onde as memórias do colonialismo podem ser refletidas e tratadas eticamente.

É essa "frátria" que se materializa no diálogo entre os testemunhos analisados ao longo desta dissertação: a escrevivência de Conceição Evaristo, que traça na língua a dor do desfavelamento e da ditadura, transformando a escrita em um ato de resistência e sobrevivência; a traição de Isabela Figueiredo, que expõe a violência que o luso-tropicalismo insiste em ocultar, rompendo com o silêncio cúmplice da branquitude colonial; a pesquisa testemunhal de Grada Kilomba, que combina teoria e experiência, entrevistas e autobiografia, para descolonizar o trauma e afirmar uma voz fronteiriça que nega a posição de "Outra" silenciada. Três gestos distintos, três usos da língua, mas um mesmo movimento: o de transformar a dor em linguagem, o silêncio em testemunho, a Outridade em subjetividade. Juntas, essas três escritas me permitem pensar a Ibero-Améfrica como uma comunidade de resistência e elaboração do trauma – um agrupamento que não se define por fronteiras limitantes, mas pela partilha de uma história colonial e pela aposta na literatura testemunhal como caminho para a redenção. E é nessa "frátria" – espaço simbólico de encontro entre sujeitos que testemunham, que escrevem, que traem e que se insurgem – que a descolonização dos testemunhos se torna desejável e possível.

Conforme pontuei ao longo desta dissertação, a literatura testemunhal, tal como a compreendo, não se reduz a um gênero literário ou a um conjunto de relatos sobre eventos passados. Ela é, antes, uma linguagem que atua no presente – um ato de inscrição pública que, como ensina Márcio Seligmann-Silva (2010), ocorre no agora, por meio da escrita, e carrega consigo as marcas de uma elaboração inacabada. Essa concepção presentificada do testemunho, que dialoga com a noção benjaminiana de um "agora" que suspende o tempo e faz relampejar imagens do passado (Benjamin, 1985), é o que permite que os testemunhos de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba sejam lidos, para além de registros históricos dependentes da lógica probatória reprovada por Marc Nichanian (2009), como intervenções no debate público a respeito das permanências do colonialismo. Afinal, como também nos lembra Seligmann-Silva (2003), o testemunho é impactado pela memória e pelo trauma, refletindo sobre as aporias da reescritura do passado – sendo que é nessa tensão entre o indizível e o imperativo ético da enunciação que as três autoras encontram a ânsia pela descolonização.

O trauma, segundo conceituado por Freud (1990) e retomado por Cathy Caruth (1995), não é um evento que ficou no passado; ele retorna, se repete, invade o presente como uma ferida que não cicatriza. Essa temporalidade fraturada – na qual o passado coexiste com o presente e o presente é vivenciado como se estivesse no passado – é o que Kilomba identifica como a "atemporalidade" do racismo cotidiano e, além disso, o que Evaristo e Figueiredo testemunham em suas obras: a escravidão que não acabou, o colonialismo que não passou, a ferida que permanece aberta. É por isso que, como argumenta Dominick LaCapra (2001), a elaboração do trauma – o "*working through*" – exige mais do que resignar-se diante da repetição, uma vez que suscita o trabalho de confronto e interrogação, que passa pela reflexão, pelo luto e pela ressignificação do passado. Sob esse olhar, sustento que as três autoras realizam esse ofício ao mesmo tempo em que atestam a ausência de padrão ou modelo universal de testemunho (Craps, 2014): com formas singulares e podendo assumir a ficcionalização e a fabulação crítica (Hartman, 2020) como recursos aceitáveis, elas gravam a dor na linguagem, a transformam em testemunho e a oferecem ao debate público como matéria de exame e elaboração coletiva.

De todo modo, diante do impasse entre a impossibilidade de narração integral do horror e a urgência ética de fazê-lo, ascende o paradoxo que Giorgio Agamben (2008) identificou: a testemunha fala sempre em nome de um não poder dizer, ocupando o lugar daquela/e cuja voz foi definitivamente silenciada. As três autoras analisadas nesta dissertação sobreviveram para contar, mas suas escritas são informadas por essa incapacidade fundamental. Ora, a violência colonial, a escravidão, o desfavelamento e o racismo cotidiano são experiências que resistem à representação plena, que desafiam a linguagem a dar conta de sua barbárie. É por isso que seus

testemunhos não se confundem com relatos factuais ou descrições literais do ocorrido. Eles se incluem, antes, no que Georges Didi-Huberman (2003, 2012, 2015) conceituou como "imagens sobreviventes" – vestígios fragmentários que, apesar de sua precariedade, insistem em se fazer presentes, em relampejar no momento de um perigo (Benjamin, 1985). Para Didi-Huberman, as imagens não são documentos transparentes do passado, mas elementos de temporalidades heterogêneas, que carregam em si camadas de tempo irredutíveis a uma única cronologia. As "imagens sobreviventes" que Evaristo, Figueiredo e Kilomba nos oferecem não são fotografias nítidas do passado, mas constelações de estilhaços, silêncios e restos coloniais que, ao serem reunidos no presente, formam uma nova imagem com potencial de ruptura e redenção. É nesse sentido que seus testemunhos não pretendem fechar a ferida colonial, mas mantê-la aberta como condição para que a barbárie não seja esquecida, contribuindo para a sua elaboração pública.

No entanto, como vim argumentando, a teoria clássica do trauma – centrada no Holocausto e nas experiências europeias – foi insuficiente para estudar a ferida colonial que marca o universo temático dos testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba. Autores como Stef Craps (2014) e Maria Dolores Sosin Rodriguez (2019) já apontaram os limites eurocêntricos dessa área de estudos, que marginaliza ou ignora experiências traumáticas de culturas não ocidentais ou minoritárias e tende a prescrever uma estética única como a mais adequada para testemunhar o trauma. Ao descolonizar o testemunho – ou seja, ao emergir em palavras as experiências que o arquivo colonial silenciou e ao repelir os parâmetros de um cânone que não as reconhecia –, as autoras de *Becos...*, *Caderno...* e *Memórias...* tanto ampliam o repertório do que pode ser testemunhado quanto desestabilizam as próprias categorias desse campo, mostrando que o colonialismo, a escravidão, o racismo e o patriarcado são traumas contínuos e insidiosos (Craps, 2014) que não se resolvem com as ferramentas conceituais forjadas para pensar Auschwitz. É por isso que a "virada testemunhal e decolonial do saber histórico" (Seligmann-Silva, 2022a) exige um reposicionamento epistemológico: não se trata de aplicar teorias europeias a contextos não europeus, mas de produzir novas categorias a partir das experiências de dor e resistência dos sujeitos que sentem a permanência do colonialismo.

De acordo com o que discuti, essa percepção da literatura testemunhal como linguagem de elaboração do trauma do colonialismo encontra amparo nos estudos pós-coloniais que, de Aimé Césaire (1978) a Frantz Fanon (1968, 2008), denunciam esse regime como um sistema de desumanização que afeta tanto o colonizado quanto o colonizador. Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, rechaçou a pretensão europeia de civilização ao mostrar que a violência colonial não foi um acidente ou um desvio, mas a própria base da modernidade ocidental – que, ao se horrorizar com Auschwitz, escondeu que as técnicas de dominação e extermínio ali

empregadas haviam sido primeiro impostas às colônias. Fanon, por sua vez, aprofunda essa crítica ao demonstrar que o colonialismo não é somente a exploração econômica ou a dominação política, mas um sistema de produção de subjetividades – uma máquina de fabricar "zonas de não-ser" onde o sujeito negro é fixado em uma posição de inferioridade ontológica da qual só a luta, a revolta e a descolonização das mentes podem libertá-lo. As três autoras, em minha leitura, dialogam com esse pensamento radical negro: ao testemunhar publicamente o trauma colonial, elas denunciam a violência do passado e declinam da posição de "Outra" silenciada que lhes foi reservada. Suas escritas, portanto, são expressões de descolonização da subjetividade pelas quais, ao escreviver, trair e pesquisar, os sujeitos constroem uma linguagem.

Em todo caso, os posicionamentos de Césaire e Fanon encontraram continuidade nos teóricos decoloniais latino-americanos, para quem a colonialidade não é um fenômeno residual do passado, mas a própria estrutura do poder moderno. Aníbal Quijano (2005) demonstrou como a colonialidade do poder – fundada na classificação racial da população mundial – se articula com a colonialidade do saber e do ser, produzindo hierarquias que persistem para além da independência política das ex-colônias. Walter Mignolo (2007, 2020, 2021), por sua vez, conceituou a ferida colonial como a marca duradoura deixada pelo racismo na subjetividade dos colonizados – uma cicatriz que não se fecha enquanto não for enfrentada publicamente. Nelson Maldonado-Torres (2007) propôs o "giro decolonial" como um movimento de oposição enfática ao legado e à produção contínua da colonialidade de poder, saber e ser – uma virada que, como argumentei ao longo desta dissertação, se materializa nos testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba. As três autoras, ao escreverem as memórias do colonialismo, além de denunciar a permanência da colonialidade, produzem novos saberes a partir de suas experiências localizadas, desobedecendo à lógica da epistemologia que Mignolo (2021) identifica como a "húbris do ponto zero" – a pretensão europeia de um conhecimento universal, neutro e desinteressado. Ao rebater essa pretensão da branquitude, elas afirmam o direito de pensar o mundo a partir das margens, da dor e da resistência no espaço ibero-amefricano.

Essa desobediência epistêmica se torna ainda mais consistente quando articulada à crítica da colonialidade de gênero, desenvolvida por María Lugones (2008) e Rita Segato (2012, 2016, 2021). Para Lugones, o sistema moderno/colonial de gênero não é um acréscimo ao colonialismo, mas sua dimensão constitutiva: a colonização impôs às sociedades ameríndias e africanas uma estrutura binária e hierárquica de gênero que antes não existia, destruindo organizações sociais mais fluidas e não hierárquicas. Conforme Segato argumenta, o colonialismo intensificou e rearticulou o patriarcado, criando um "mandato de masculinidade" violento que se expressa no controle dos corpos femininos e na produção de hierarquias raciais

e de gênero. As três autoras analisadas nesta dissertação testemunham tal interseccionalidade: Evaristo denuncia a dupla violência do racismo e do patriarcado no desfavelamento e na vida da favela; Figueiredo expõe como o colonialismo português reservou às mulheres negras a violação e às mulheres brancas o confinamento; Kilomba revela como o racismo cotidiano na Europa é também articulado a partir do gênero – eis o racismo que atinge as mulheres negras de maneira específica, como corpos disponíveis para o trabalho doméstico, para a hipersexualização e para o silenciamento. Dessa maneira, as três escritoras não apenas ampliam o repertório do trauma; elas também mostram que a descolonização do testemunho exige o enfrentamento simultâneo do racismo, do patriarcado e da colonialidade de gênero – uma tarefa que demanda novas abordagens que desestabilizem os estudos canônicos sobre testemunho.

Pensar tal produção de novas categorias passa, como vimos, por metodologias como o anarquivamento e a fabulação crítica. O anarquivamento, tal como definido por Seligmann-Silva (2014), não é a destruição dos arquivos coloniais, mas sua recolocação, seu embaralhamento, sua ressignificação – um procedimento que abala as hierarquias estabelecidas e revela os silêncios e as lacunas do poder colonial. As três redatoras, ao escreverem a partir de suas memórias, fabulam (Hartman, 2020) para preencher as lacunas do arquivo, para contar as histórias que os registros oficiais não guardaram. Saidiya Hartman (2020), ao vasculhar o arquivo colonial, se recusa a reproduzir sua violência epistêmica e propõe uma fabulação crítica que, a partir de estilhaços, silêncios e restos coloniais, reescreve as vidas dos sem nome e dos esquecidos. É isso que Evaristo faz ao escrever a história do desfavelamento a partir da memória de Maria-Nova; é isso que Figueiredo faz ao trair o pai e expor a violência que o luso-tropicalismo insiste em ocultar; é isso que Kilomba faz ao pesquisar academicamente o racismo cotidiano e incorporar seus episódios na literatura. Ao anarquivar e fabular, elas produzem novas fontes, redefinindo os parâmetros do arquivamento e mostrando que o testemunho é uma forma de resistência à "vontade genocidiária" (Nichanian, 2009) que busca anular a facticidade do fato colonial pela eliminação dos vestígios. Por isso mesmo, a literatura testemunhal precisa ser lida e pesquisada em sua complexidade e diversidade, sem ser reduzida à função probatória.

É nesse movimento de anarquivamento, fabulação e testemunho que foi construído o conceito de Ibero-Améfrica que estive propondo ao longo desta dissertação. Inspirado na "Améfrica" de Lélia Gonzalez (2020) – uma categoria que ultrapassa as limitações territoriais e linguísticas para pensar a diáspora e a experiência comum da negritude no continente americano –, o conceito de Ibero-Améfrica amplia esse circuito para investigar os entrelaçamentos de Península Ibérica, América e África, abarcando as especificidades do colonialismo ibérico, do luso-tropicalismo e da denegação do racismo que Gonzalez já

diagnosticara. A Ibero-Améfrica, assim, abrange um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) que investe em denegar a estrutura discriminatória secular (Gonzalez, 2020) para forjar investimento em não ver que produz a ignorância da branquitude (Mills, 2018), bem como envolve um espaço simbólico e traumático onde as memórias e reverberações do colonialismo português – da escravidão ao desfavelamento, do Estado Novo à diáspora europeia – insistem em se fazer presentes. Sendo assim, reivindico que, mesmo com diferenças de contexto e formato, é em tal espaço que os testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba se encontram. Desse modo, é com essa espacialidade que a literatura testemunhal, ao trazer à tona e trabalhar publicamente o trauma, contribui para a descolonização da memória e do conhecimento – mostrando que a ferida colonial, embora aberta, pode ser elaborada, bem como que a linguagem, incluindo as línguas dos colonizadores, pode ser reinventada como território de libertação.

Por consequência, a noção de Ibero-Améfrica, tal como a venho delineando, busca capturar um circuito histórico e traumático que, sendo enraizado nas especificidades do colonialismo ibérico, não se reduz a elas. O aporte desse conceito reside em sua dupla extensão: ele abarca, simultaneamente, as particularidades de um racismo que, como demonstraram Olival (2004) e Carneiro (2005), já se articulava na Península Ibérica por meio dos "estatutos de pureza de sangue" – dispositivos que classificavam e excluíam judeus, mouros e negros antes da conquista da América – e as dinâmicas atuais de um "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023) que persiste no presente. Sendo assim, a Ibero-Améfrica se define pela partilha de uma história de violência colonial e de resistência a ela, o que exige que provincializemos a Europa (Chakrabarty, 2000), ou seja, recusemos a experiência europeia como medida universal do trauma. É nesse circuito que os testemunhos de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba se encontram: são três contextos distintos – Brasil, Moçambique/Portugal, Portugal/Alemanha –, mas com a ferida colonial compartilhada e que instiga o recurso à palavra como instrumento de cura por meio da rejeição ao silêncio e à Outridade. Com isso, posso reivindicar que a Ibero-Améfrica demarca, em seu circuito, uma constelação que essas três escritas formam ao se encontrarem na língua – uma "frátria" (Veloso, 1984) onde as memórias do colonialismo português podem ser elaboradas publicamente, sem que se apaguem as diferenças entre os cenários, sempre reconhecendo que todas elas, cada uma a seu modo, enfrentam a ferida colonial e respondem a ela com o mesmo ato ético e político: testemunhar.

Logo, eu reforço que o testemunho de Conceição Evaristo (2018) em *Becos da memória* não se oferece como um registro fidedigno e literal do desfavelamento da favela do Pindura Saia, ocorrido em Belo Horizonte no ano de 1972. Ele é, antes, a formulação pública desse evento a partir do trabalho com uma ferida que a ditadura civil-militar brasileira tentou suturar

com tratores e avenidas, mas que a escrita da autora mantém aberta como condição para que a barbárie não seja esquecida. A escrevivência, tal como Evaristo (2020) a conceitua, não separa a escrita da vivência: ela é o feito de quem, tendo ocupado os fundos da sala de aula e os barracos da favela, não aceita desaparecer no arquivo do esquecimento. Ao narrar a expulsão de sua família e de seus vizinhos, eu entendo que a autora tanto denuncia a violência do regime autoritário quanto conecta essa história a um passado mais amplo – o da escravidão, da "senzala-favela" e da hierarquia racial que estrutura a sociedade brasileira desde os primórdios da colonização portuguesa. A escrevivência, portanto, constitui uma linguagem que elabora o trauma colonial ao fazer emergir na língua aquilo que o poder quis silenciar: a continuidade entre a exploração colonial e o despejo, entre a casa-grande e a avenida que substituiu os barracos, entre a violência do passado e a sua reiteração no presente da repetição traumática.

Essa conexão entre presente e passado – do desfavelamento de 1972 à escravidão mantida até o século XIX – revela uma das dimensões mais fundamentais do testemunho de Evaristo: a percepção de que a ferida colonial não se restringe a um evento datado, mas se constitui como uma estrutura que persiste e se reatualiza em diferentes momentos históricos. As personagens de *Becos...* que habitam aquela favela – Tio Totó, Negro Alírio, Vó Rita, Maria-Nova – são herdeiros de uma história de violência que a escola ensinou a celebrar, mas que foi e é sentida no corpo das personagens como roubo e humilhação. Evaristo, ao fazer de Maria-Nova sua porta-voz, conflui ao que Saidiya Hartman (2020) denominou fabulação crítica: ela preenche as lacunas do arquivo colonial com a força da memória e da imaginação, não para restaurar uma verdade factual inquestionável – o que seria, como demonstrou Marc Nichanian (2009), uma "insultante função realista" –, mas para instituir as vidas dos sem nome e dos esquecidos no debate público. A escrevivência, portanto, se apresenta como um ato de anarquivamento (Seligmann-Silva, 2014), o qual embaralha as hierarquias do saber oficial e devolve à cena histórica aquelas/es que o poder colonial quis tornar anônimas/os e sem história.

Outro ponto sobre Conceição diz respeito à problematização da temporalidade linear do progresso que serviu de arcabouço à ditadura civil-militar. Os tratores que destroem os barracos não são simples máquinas de remoção; são a ilustração do que Walter Benjamin (1985) identificou como a tempestade do progresso – uma força que acumula ruína sobre ruína enquanto se apresenta como promessa de modernidade, desenvolvimento e ordem. Ao escrever *Becos...*, Evaristo opera um movimento anacrônico que Georges Didi-Huberman (2003, 2012, 2015) associou às "imagens sobreviventes": ela faz relampejar no presente a imagem do passado que não passou, a memória da violência que a avenida não conseguiu apagar. A favela do Pindura Saia, ao ser transformada em literatura, deixa de ser um espaço definido e condenado

ao esquecimento e se torna a constelação (Benjamin, 2009) de experiências que, ao serem reunidas no presente, formam uma nova imagem com potencial de ruptura e redenção. É nesse sentido que a escrevivência se sustenta na confiança do que ainda pode e precisa ser dito.

A dimensão de gênero do testemunho de Evaristo é igualmente primordial para a compreensão da ferida colonial que ela elabora. As mulheres de *Becos...* – Maria-Nova, Vó Rita, Maria-Velha, Ditinha, Filó Gazogênia, a Outra, Fuizinha – são suas protagonistas mais vulneráveis e as testemunhas mais impactantes. A dupla violência do racismo e do patriarcado, que Gonzalez (2020) identificou nas figuras "mãe preta", "mucama" e "mulata", contempla as narrativas do livro: as mulheres negras são confinadas ao trabalho doméstico, à maternidade servil, à hipersexualização e à violência doméstica. Evaristo não naturaliza essa violência; ela a expõe em sua brutalidade cotidiana, mostrando que a colonialidade de gênero (Lugones, 2008; Segato, 2012) não constitui um acréscimo ao racismo, mas sua característica constitutiva. Ao testemunhar as dores das mulheres da favela, Evaristo se afasta da posição de objeto silenciado e reivindica a de sujeito que escreve e elabora publicamente o trauma. Logo, a escrevivência é também sinal de descolonização da subjetividade a ser empregado pelas mulheres negras.

Ao fazê-lo, Evaristo estabelece uma ligação entre sua obra e o circuito mais amplo que eu chamo de Ibero-Améfrica pensando nas memórias do colonialismo português, da escravidão e da ditadura que insistem em se fazer presentes. Sob esse olhar, o desfavelamento do Pindura Saia não integra um fenômeno isolado; ele se conecta à saída das pessoas brancas do bairro das Mercês em Lisboa em razão do aumento dos moradores negros, testemunhada por Grada Kilomba, bem como à exploração do trabalho africano em Moçambique, denunciada por Isabela Figueiredo. A "senzala-favela" de Evaristo é o paralelo brasileiro da "plantação" de Kilomba e da "Califórnia para os brancos" de Figueiredo: todas elas são faces da ferida colonial, do sistema de hierarquias raciais e de gênero que, como demonstrou Aníbal Quijano (2005), estrutura a colonialidade de poder, saber e ser. Ao escrever *Becos...*, Evaristo testemunha a violência do Brasil autoritário, mas também a conecta a uma história global de opressão e resistência que desafia as fronteiras nacionais e reivindica a compreensão mais ampla do trauma colonial.

Essa conexão transnacional é possível porque Evaristo, como as outras autoras analisadas nesta dissertação, habita a linguagem como um território de disputa. A escrevivência não se apresenta como uma escrita neutra ou inocente. Ela é a apropriação de um instrumento que, como eu disse, o colonizador usou para classificar, hierarquizar e desumanizar, mas que agora é reivindicado como espaço de denúncia e anúncio. Evaristo não escreve para agradar à casa-grande: como ela afirma (2020), sua literatura não é para "ninar os da casa-grande", mas para incomodá-los em seus sonos injustos. Ela escreve para interromper a narração oficial da

história, para desestabilizar a memória pública que exalta os "descobrimentos" e silencia a violência colonial e para fazer emergir na língua as memórias que o arquivo colonial quis apagar. Como Caetano Veloso (1984) cantou, a língua é a "frátria", o espaço de encontro entre sujeitos que partilham uma história de opressão e o uso da palavra como instrumento. Evaristo, ao transformar a dor do desfavelamento em literatura, não apenas elabora seu trauma individual; ela contribui para a descolonização da memória coletiva do Brasil e de toda a Ibero-Améfrica.

O gesto de Evaristo, por essa razão, não se confunde com uma catarse individual ou com um ajuste de contas meramente psicológico. Ela não escreve para superar o trauma em sentido restritivamente pessoal – nem trabalha com uma lógica na qual a ferida pudesse ser fechada pelo seu esquecimento ou pela reconciliação apressada com o passado. Pelo contrário: ela mantém a ferida aberta como condição para que a barbárie não seja esquecida e para que sua memória continue a interpelar o presente. É nesse sentido que sua escrevivência dialoga com o que Dominick LaCapra (2001) denominou "*working through*", isto é, uma elaboração do trauma que não se contenta com a repetição compulsiva do sofrimento. Ao escrever sobre o desfavelamento, Evaristo não repete a dor: ela a transforma em linguagem, oferecendo-a ao debate público como matéria para que suas/seus leitoras/es reflitam. A escrevivência, assim, não constitui uma fuga do passado, mas um encontro com ele e que rasura o silêncio e a cumplicidade ao afirmar a possibilidade de uma nova relação com a história do desfavelamento.

Esse contato com o passado também implica um confronto com a "ignorância branca" (Mills, 2018) que estrutura a sociedade brasileira e que se manifesta na negação sistemática do racismo e da violência colonial. Os entraves para que, por exemplo, na sala de aula, se trate das repercussões de um passado que não passa representa a confirmação de um sistema educacional que, como Evaristo denuncia, ensina colonizadas/os a pensar na perspectiva do colonizador. Ao repudiar essa perspectiva, Evaristo transgride o que Walter Mignolo (2007, 2020, 2021) identificou como a geopolítica do conhecimento nos marcos da "diferença colonial" e do ponto de vista da branquitude. A escrevivência é, nesse sentido, um indicativo de desobediência epistêmica: ela afirma que o saber da favela, o saber da mulher negra, o saber de quem foi expulso de sua casa é legítimo, deve ser escutado e que, a partir dele, é possível produzir uma nova compreensão da história e do trauma, deslocando a iniciativa de debate do mundo colonizador para o colonizado e escancarando que havia vida naqueles barracos já demolidos.

A força política da escrevivência de Evaristo não reside, portanto, em sua capacidade de representar objetivamente o que aconteceu no Pindura Saia, mas em sua potência de interpelação – de convocar o leitor a ocupar a posição de testemunha da testemunha. Ao ler *Becos...*, não somos apenas informados sobre o desfavelamento; nos confrontamos com a nossa

própria cumplicidade no silenciamento que a ditadura e a colonialidade produziram e que a sociedade brasileira ainda insiste em denegar (Gonzalez, 2020). Desse modo, em termos gerais, a escrevivência não pede permissão para existir: ela irrompe no debate público como uma "imagem sobrevivente" (Didi-Huberman, 2012) que não pode ser ignorada, que exige uma resposta ética e política. E é nessa irrupção que reside sua contribuição para a descolonização do testemunho, tendo em consideração que ela mostra que o trauma colonial não é um problema do passado, mas uma ferida que ainda sangra, e que sua elaboração pública é uma tarefa que nos convoca a todos a romper com o silêncio e a cumplicidade da denegação ibero-amefricana.

Eis o motivo pelo qual, ao transformar a história do Pindura Saia em literatura, Evaristo faz mais do que testemunhar uma experiência local: ela a conecta a uma história global de colonialismo e resistência, de silenciamento e palavra. Tal raciocínio encontra lastro naquilo que afirmei ao longo deste trabalho: o desfavelamento de 1972 não é um episódio isolado da ditadura civil-militar brasileira e de suas autoridades em Belo Horizonte. Ele é a continuação, por outros meios, da mesma lógica que estruturou a escravidão, a colonização e o racismo ao longo de séculos. Evaristo, ao escrever sobre ele, não apenas elabora o trauma de sua família; ela também oferece um exemplo para pensarmos como a literatura testemunhal pode atuar enquanto linguagem de descolonização na Ibero-Améfrica. Sua escrevivência é, enfim, um lembrete de que a língua não é apenas o que herdamos do passado – é também o que podemos inventar para o futuro, fazendo emergir no presente as dores que o poder quis esquecer e anunciando, a partir delas, a possibilidade de nos libertarmos do trauma, de sermos sujeitos.

Já o testemunho de Isabela Figueiredo (2010) em *Caderno de memórias coloniais* ocupa um lugar disruptivo no conjunto de obras analisadas nesta dissertação. Diferentemente de Conceição Evaristo, que escreve a partir da experiência da negritude e da favela, ou de Grada Kilomba, que testemunha o racismo cotidiano na diáspora europeia, Figueiredo tem uma enunciação marcada pela seguinte ambivalência: o de uma mulher branca, filha de colono, que cresceu em Moçambique sob a ditadura de António de Oliveira Salazar e Marcello Caetano e que, décadas depois, decide trair publicamente o pai e o mundo colonial que ele representava. Essa posição – que a autora não esconde, mas assume com todas as suas contradições – confere ao livro uma dimensão ética peculiar: não se trata de um testemunho de quem sofreu a violência colonial, mas de quem dela se beneficiou e, por isso, sente-se obrigada a expô-la. É precisamente essa assunção da cumplicidade que distingue a obra de Figueiredo dos testemunhos canônicos, nos quais a testemunha ocupa majoritariamente o lugar da vítima, e a aproxima, paradoxalmente, de uma tradição crítica que, de autores como Aimé Césaire a Frantz Fanon, mostra que o colonialismo abala tanto os sujeitos colonizados quanto os colonizadores.

A atitude de Figueiredo – que ela própria nomeia como "traição" – é o fio condutor de todo o *Caderno...*, de maneira que trair o pai, para ela, não significa apenas expor as violências que ele praticou, implica também romper com o silêncio que a branquitude colonial impõe a seus herdeiros, quebrando o pacto de cumplicidade que sustentava o Império. Ao publicar o livro, Isabela renega o esquecimento confortável que o luso-tropicalismo (Freyre, 1940) oferecia aos portugueses que se viam como civilizadores benevolentes e opta, em vez disso, por tornar públicas aquelas histórias que as memórias familiar e nacional portuguesa preferiam guardar como "segredo" (Kilomba, 2019). Essa traição, sendo assim, não é um ato desprovido de intencionalidades. Ela é, como a escritora declara, uma tentativa de acertar as contas do pai – de realizar em seu nome a confissão que ele não fez em vida, de libertar a ele e a si. O *Caderno...*, portanto, é uma obra multifacetada que, inclusive, tematiza os impasses entre o amor filial e a revolta ética na fase adulta da vida. É essa ambiguidade que confere à obra sua força desestabilizadora: Figueiredo, em meu ver, além de acusadora de seu pai, se institui como herdeira tanto de memórias quanto da sua culpa, a qual ela decide transformar em palavras.

Além disso, ao escrever a partir dessa posição ambivalente (Bhabha, 1998), Isabela desafia a estrutura clássica do testemunho, que pressupõe uma separação nítida entre vítima e algoz. Nos testemunhos canônicos – como os do Holocausto, analisados por Seligmann-Silva (2003) e Agamben (2008) –, a autoridade da testemunha reside em sua proximidade com o sofrimento: quanto mais a violência a atingiu diretamente, mais coerente seria a sua fala. Figueiredo subverte essa lógica. Sua autoridade não vem de ter sido vítima, mas de ter sido testemunha privilegiada, alguém que, por sua posição racial e social, teve acesso a espaços e situações que as vítimas jamais poderiam acessar. Ela ouviu as mulheres brancas sob o cajueiro falarem da "cona larga" das pretas; viu o pai pagar às mulheres dos trabalhadores, humilhando publicamente os homens negros; acompanhou os sábados de pagamento e a violência arbitrária contra os empregados negros; esteve presente na agressão a Ernesto. Sua voz é autorizada precisamente porque ela estava lá – não como sofredora, mas como herdeira e beneficiária. E é essa localização ambivalente que a capacita a dizer o que as vítimas não poderiam dizer (porque foram silenciadas) e o que os perpetradores não querem dizer (porque preferem esquecer).

A posição singular de Figueiredo – mulher branca que testemunha a violência da branquitude e assume sua cumplicidade nela – encontra ressonância no que Lourenço Cardoso (2010) classificou como "branquitude crítica", mas também dela se distancia. Para o autor, a branquitude crítica implica a problematização da identidade racial branca e a exposição dos privilégios que dela decorrem, mas, como ele observa, ela geralmente não questiona ou reflete com profundidade sobre sua identidade racial (Cardoso, 2010), mantendo uma espécie de

invisibilidade racial que preserva o sujeito branco de um confronto pleno com sua posição de poder. Figueiredo, ao contrário, não apenas questiona sua identidade racial: ela a expõe, incluindo a participação em atos de violência racial, como a inclusão no texto, ainda que recorrendo à ficcionalização, da bofetada que desfere em Marília. Nessa instância, ela contrapõe a defesa mais comum da branquitude arrependida: a tentativa de se colocar como exceção. E é essa renúncia em se isentar – abarcando a aceitação dolorosa de que sua voz é forjada pela cumplicidade – que a afasta do que Cardoso espera da "branquitude crítica" e a coloca em um território interessante: o da traição à própria posição de supremacia. Ela não se contenta em reconhecer seus privilégios; ela os situa no discurso como parte constitutiva de sua história, mostrando que a branquitude crítica, para ser verdadeiramente transformadora, não pode se limitar à autorreflexão, mas deve pressupor a exposição pública da sua própria cumplicidade.

O episódio da bofetada em Marília, aliás, é emblemático da estratégia testemunhal de Figueiredo. Ao narrar um ato de violência que ela não teria cometido na vida real, a autora denuncia o racismo, se insere nele como agente e rechaça a autorização para a violência que lhe era conferida pela hierarquia racial. Esse ato de se responsabilizar é raro nos testemunhos de sujeitos brancos, que tenderiam a se colocar como observadores externos ou como aliados tardios. Figueiredo, ao contrário, mostra que o racismo não é um fenômeno que ela testemunhou de fora; é um processo do qual ela participou, do qual se beneficiou e contra o qual só pôde lutar depois de ter reconhecido seu próprio envolvimento. Essa estratégia dialoga com o que Saidiya Hartman (2020) chama de fabulação crítica: não se trata de reconstituir fielmente o passado, mas de preencher suas lacunas com a força da imaginação e da memória, criando um discurso que, sem pretender a verdade factual, revela elementos da estrutura do poder colonial. Figueiredo fabula, assim, não para se absolver, mas para assumir a participação na barbárie.

A dimensão de gênero do testemunho de Isabela é igualmente fundamental para compreender sua contribuição à descolonização do trauma. O *Caderno...* expõe, com uma incisividade que não deixa espaço para relativizações, a dupla violência que estruturava a sociedade colonial moçambicana: de um lado, a reificação e a exploração sexual das mulheres negras, reduzidas a corpos disponíveis para o prazer e o trabalho dos colonos; de outro, o confinamento das mulheres brancas a um papel de pureza e respeitabilidade que também era uma forma de aprisionamento. Figueiredo mostra como, em associação a políticas de domínio, castração simbólica e exploração dos homens negros, o patriarcado colonial produziu hierarquias de gênero que afetavam diferentemente as mulheres, mas que, em todos os casos, serviam para manter a ordem racial. Isto é, as mulheres negras eram estupradas, exploradas, desumanizadas; as mulheres brancas eram vigiadas, controladas, confinadas ao lar. Ambas,

porém, eram subordinadas ao poder masculino branco – o qual, como argumentou Rita Segato (2012, 2016, 2021), exige a performance constante da dominação. Ao testemunhar essa dupla violência, Figueiredo denota que a colonialidade de gênero (Lugones, 2008; Segato, 2012) não é um acessório do colonialismo, mas seu aspecto fundante. Dessa forma, depreendo que a descolonização do testemunho exige o enfrentamento simultâneo do racismo e do patriarcado.

Observemos: essa interseccionalidade entre raça e gênero é especialmente visível na cena em que Figueiredo descreve seu pai agredindo-a – não por um ato de rebeldia política, mas por um instante de sexualidade infantil que o patriarca colonial não podia tolerar. O pai que protege a filha branca da contaminação sexual é o mesmo que explora sexualmente as mulheres negras; o pai que bate em Isabela para supostamente preservar sua honra é o mesmo que invade o caniço para satisfazer seus desejos. Essa contradição – que Figueiredo expõe sem tentar resolvê-la – revela a estrutura do patriarcado colonial: a sexualidade feminina branca é controlada, reprimida, silenciada, enquanto a masculinidade branca se arroga o direito de dispor dos corpos negros. Ao testemunhar essa cena, Figueiredo, nesse raciocínio, nos permite compreender que a violência contra as mulheres brancas e a direcionada às mulheres negras são faces correlacionadas, bem como que a descolonização não pode ser apenas uma luta contra o racismo, mas deve também incluir a crítica ao patriarcado que o sustenta e por ele é mantido.

O *Caderno...* também se sobressai por seu embate frontal ao luso-tropicalismo – a ideologia que, desde Gilberto Freyre (1940), apresenta a colonização portuguesa como uma empresa harmoniosa, miscigenada e excepcionalmente benigna. Figueiredo desmonta esse mito com uma precisão implacável, mostrando que a mestiçagem celebrada por Freyre foi feita, em grande medida, à custa de estupros sistemáticos de mulheres negras, que a harmonia racial era sustentada pela violência e a humilhação e que a consequência do domínio português foi, para a maioria da população moçambicana, uma herança de exploração e desumanização. Ao expor essa violência em seus detalhes mais íntimos e cotidianos, Figueiredo estabelece dois movimentos complementares: 1) refuta a ideologia luso-tropicalista; 2) indica que ela continua viva no presente nas falas dos retornados que sonhavam com uma "Califórnia portuguesa" em Moçambique, nos entraves da sociedade portuguesa em enfrentar seu passado colonial e na nostalgia que ainda envolve o Império. O *Caderno...*, assim, é uma intervenção direta no cerne do mito fundador não apenas da identidade nacional portuguesa, mas de todo o espaço ibero-amefricano, onde o luso-tropicalismo e suas variações – como o mito da "democracia racial" no Brasil – operam como dispositivos de ocultamento da violência colonial e do racismo.

Essa crítica ao luso-tropicalismo, por sua vez, conecta Figueiredo ao circuito mais amplo que chamo de Ibero-Améfrica – um espaço que, como venho argumentando, se define

pela partilha de uma história de violência colonial e de resistência a ela. Afinal, o *Caderno...* não é um testemunho isolado, uma vez que ele dialoga com as escritas de Evaristo e Kilomba, mostrando que a denegação do racismo (Gonzalez, 2020) é uma estratégia comum às sociedades formadas sob o signo do colonialismo ibérico. No Brasil, a dita "democracia racial" oculta a violência que estruturou a favela e o desfavelamento; em Moçambique, o luso-tropicalismo escondeu a violência que estruturou a exploração do trabalho e a hierarquia racial; em Portugal, a mesma lógica de obliteração persiste nos obstáculos para enfrentar o passado colonial e na glorificação que ainda envolve a barbárie. Figueiredo, ao expor as entranhas do colonialismo português em Moçambique, oferece uma peça fundamental desse circuito ibero-amefricano: ela expõe que a denegação não é um fenômeno exclusivamente brasileiro ou português, mas uma característica estrutural do espaço que emerge da colonização ibérica. Logo, infiro que a elaboração pública do trauma colonial exige o enfrentamento dessa denegação e do silenciamento que ela impõe aos herdeiros tanto dos colonizados quanto dos colonizadores.

Sob essa perspectiva, ao registrar sua traição na linguagem – no exercício público da palavra –, Figueiredo, como Evaristo e Kilomba, transforma o ato de escrever em prática de libertação. O *Caderno...* não é escrito para agradar à metrópole ou para se conciliar com a memória oficial do Império. Ao invés disso, ele foi redigido para interromper o silêncio que a branquitude colonial impõe a seus herdeiros, para desestabilizar a nostalgia dos retornados e para marcar na memória pública a violência que o luso-tropicalismo insiste em ocultar. Isso posto, Figueiredo não apenas elabora seu trauma familiar; ela contribui para a descolonização da memória coletiva de Portugal, de Moçambique e de todo o espaço ibero-amefricano, mostrando que as feridas do colonialismo não são divisíveis por fronteiras nacionais. Não parando por aí, eu entendo que a sua traição é, paradoxalmente, um ato de fidelidade (não ao pai ou ao Império), mas a uma história que, como ela declara, não pode ser varrida para debaixo do tapete. Desse modo, é na traição – nessa renúncia ao silêncio e à cumplicidade – que reside a contribuição do *Caderno...* para a elaboração pública do trauma colonial na Ibero-Améfrica, tendo em vista que Isabela demonstra que a descolonização não é uma tarefa exclusiva dos colonizados, mas responsabilidade também dos que, tendo obtido benefícios do colonialismo, decidem traí-lo. Figueiredo, portanto, nos lembra que a linguagem, em seu estatuto de literatura testemunhal, é o recurso onde as memórias do colonialismo podem ser enfrentadas, elaboradas e redimidas – jamais pelo esquecimento, mas sim pela palavra que ousa causar desconforto.

Em relação ao testemunho de Grada Kilomba (2019) em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, enfatizo que ele reverbera, no conjunto de obras analisadas nesta dissertação, um atributo que se distingue tanto da escrevivência de Conceição Evaristo

quanto da traição de Isabela Figueiredo. Se Evaristo escreve a partir da favela e da negritude brasileira e Figueiredo mediante a recusa da cumplicidade da branquitude colonial, Kilomba enuncia em um espaço marcado pela diáspora e pelo deslocamento: ela é uma mulher negra que nasceu em Portugal, cresceu em Lisboa sob o salazarismo/marcelismo, e se mudou para a Alemanha para cursar Doutorado – um percurso que a coloca em uma posição de fronteira permanente, entre a Ibero-Améfrica e a Europa, entre a língua portuguesa e o inglês acadêmico, entre a memória do colonialismo português e a realidade do racismo cotidiano na Alemanha contemporânea. Essa condição diaspórica confere ao *Memórias...* um caráter particular: Kilomba não testemunha apenas a violência do colonialismo em um território específico, mas a sua reatualização em diferentes contextos europeus, mostrando que a ferida colonial não é um evento localizado e sim uma estrutura global que se manifesta em acenos, olhares, palavras e silêncios – nas universidades, nas bibliotecas, nos bares, nas casas e nas ruas de Lisboa e Berlim.

À vista disso, percebo que o título da obra já declara sua atitude fundamental: ora, a "plantação" não é abordada apenas como um sistema econômico do passado. Ela é uma metáfora da permanência do colonialismo no presente das nossas sociedades. Kilomba recupera a palavra *plantation* para designar o arranjo de poder que continua a organizar as relações raciais na Europa contemporânea – em que o corpo negro é fixado em posições de subalternidade, exotismo, suspeita e disponibilidade. A "plantação", assim, não é um lugar determinado: ela é uma relação social que se reatualiza cotidianamente. O médico que a considera sua servente, os vizinhos brancos que se mudam de bairro, a funcionária da universidade que sugere que ela escreva sua tese "em casa", a bibliotecária que a vê como alguém de fora e que não poderia pertencer àquele espaço acadêmico – todos esses episódios são reencenações da "plantação", momentos em que o passado colonial irrompe no presente como um trauma que não cicatriza. Logo, ao intitular seu livro *Memórias da plantação*, Kilomba dialoga com uma tradição crítica, sobretudo se fundamentando em Frantz Fanon e bell hooks, que insiste em mostrar que o colonialismo não é um episódio superado: ele é uma estrutura que persiste e se reinventa.

Essa temporalidade fraturada é o que Kilomba nomeia como a "atemporalidade" do racismo cotidiano e é o que a conecta à teoria clássica do trauma, desde Freud (1990) a Cathy Caruth (1995). O trauma, como vimos, não é um evento que ficou no passado; ele retorna, se repete, invade o presente como uma ferida que não cicatriza. Kilomba radicaliza essa percepção ao aplicá-la ao colonialismo: as cenas coloniais são reencenadas por meio do racismo cotidiano e, simultaneamente, o racismo cotidiano remonta a cenas do colonialismo. Não há, portanto, uma linha cronológica que separe o colonialismo do presente; há, antes, um emaranhamento temporal no qual passado e presente se confundem, se retroalimentam, se reatualizam. A ferida

do presente, como ela diz, "[...] ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado" (2019, p. 158). É nesse sentido que o *Memórias...* transcende a categoria de testemunho do racismo cotidiano: ele envolve elaboração pública do trauma colonial, uma tentativa de lidar com aquilo que o silêncio e a denegação apagam há séculos.

Desse modo, a noção de que eventos como o colonialismo e o racismo seriam "mantidos em silêncio como segredos" (Kilomba, 2019) é primordial para sua compreensão do silenciamento colonial, uma vez que estabilizaria um regime de cerceamento das contestações a si impulsionadas pelos sujeitos negros, processo que se reatualiza nas ocasiões cotidianas que desqualificam a fala da "Outra/o". Quando Kilomba ouve de uma colega que "interpreta demais", quando uma funcionária da universidade a manda para casa, quando uma amiga branca diz para uma de suas entrevistadas na Alemanha que ela não seria negra aos seus olhos, a fala do sujeito negro é desqualificada, silenciada e relegada à margem em nome da manutenção dos silêncios em sigilo. Grada, entretanto, ao narrar esses episódios, abdica do silêncio, grava na linguagem o que o colonialismo quis apagar, bem como reivindica a posição de sujeito que fala, escreve e testemunha publicamente. Esse gesto, em minha chave de leitura, é o que define a literatura testemunhal de Kilomba como um ato que almeja a descolonização.

A descolonização do trauma, todavia, não se limita ao testemunho individual. É importante ressaltar que a autora também entrevista outras mulheres negras – *Alicia* e *Kathleen* – e incorpora suas vozes ao livro, mostrando que o racismo cotidiano não é uma experiência isolada, mas uma constelação de vivências compartilhadas. *Alicia*, que é interpelada por sua amiga branca com a frase "[...] mas para mim você não é negra" (Kilomba, 2019, p. 145) e que cresceu ouvindo sua mãe adotiva descredibilizando as suas vivências como mulher negra, revela a importância da libertação da alienação que Frantz Fanon (2008) descreveu como o bojo da experiência colonial. *Kathleen*, que ouve uma piada racista de seu namorado branco sobre um homem negro jogado em um buraco por membros da Ku Klux Klan, experiencia a violência do racismo dentro de uma relação íntima, mostrando que a "plantação" se reatualiza até mesmo nos espaços que deveriam ser de afeto e confiança. Ao dar publicidade aos relatos de *Alicia* e *Kathleen*, a escritora não apenas amplia o repertório do testemunho; ela também mostra que a descolonização desse artefato é um processo coletivo, que exige a escuta e a solidariedade entre os sujeitos que compartilham a experiência da Outridade, seja em Portugal seja na Alemanha.

Além disso, as políticas que Kilomba identifica no racismo cotidiano – espaciais, do cabelo, sexuais e da pele – são os eixos pelos quais a "plantação" se organiza e se reproduz no presente. A política do cabelo, por exemplo, revela como o corpo negro é constantemente avaliado, julgado e disciplinado pela norma branca: o cabelo crespo é tocado sem permissão,

comentado como se fosse uma curiosidade, avaliado como inapropriado para certos ambientes. A política sexual expõe a permanência de duas imagens controladoras que, desde a escravização, definem o lugar da mulher negra no imaginário colonial: a "mãe negra" e a "prostituta negra" – ou, de acordo com Lélia Gonzalez (2020), a "mãe preta" e a "mulata". A política da pele denota a fobia racial – o mecanismo pelo qual a branquitude nega a negritude para não ter que confrontar suas próprias fantasias discriminatórias. Já a política espacial mostra como o corpo negro é confinado a territórios de exclusão, como o bairro das Mercês em Lisboa, onde a segregação residencial produz espaços de confinamento, mas também de resistência. Essas políticas, ao serem analisadas por Grada, deixam de ser experiências pessoais ou incidentes isolados e se tornam evidências de um ordenamento, a estrutura da "plantação" que persiste no presente, um passado que jamais passou e, com isso, uma ferida que não cicatriza.

Esse "sistema social racializado" (Bonilla-Silva, 2023), como argumentei ao longo desta dissertação, é o que chamo de Ibero-Améfrica – um espaço simbólico e traumático onde as memórias do colonialismo português insistem em se fazer presentes. Kilomba, ao testemunhar o racismo cotidiano em Portugal e na Alemanha, conecta esses dois espaços à história mais ampla do Império português: a rua onde ela cresceu em Lisboa, chamada de "rua dos Macacos" pelos vizinhos brancos; o médico que, após uma consulta, propõe que ela, uma menina negra de doze anos, cozinhe e limpe para sua família; a escola que ensina crianças negras a celebrar os "descobrimentos portugueses" enquanto silencia seus heróis africanos. Eis as reencenações da ferida colonial que unem Portugal, Brasil, Moçambique e o conjunto do espaço do que foi o Império português. Em todo caso, Grada, ao testemunhá-las, além de elaborar o seu próprio trauma, também insere o que nomino como Ibero-Améfrica no debate europeu sobre racismo e memória, mostrando que o colonialismo português não é um fenômeno periférico ou residual, mas uma racionalidade que continua a produzir violência, silenciamento, guerras e massacres.

Tal convergência da Ibero-Améfrica ao debate europeu é também uma crítica à geopolítica do conhecimento que, como argumentou Walter Mignolo (2020, 2021), estrutura a produção acadêmica e intelectual no Ocidente. Kilomba, ao escrever sua tese de Doutorado originalmente em inglês – supostamente a língua global do conhecimento – e ao ter seu livro traduzido para o português apenas uma década depois, destaca as hierarquias que organizam o saber: o conhecimento produzido na Europa (mesmo sobre o racismo em tal continente) tem maior acessibilidade e repercussão do que o saber produzido nos espaços que foram tornados deliberadamente periféricos. Ao mesmo tempo, ao se distanciar dos parâmetros da epistemologia eurocêntrica e ao afirmar a validade de seu saber localizado (Haraway, 2009), Kilomba desobedece à lógica que Mignolo (2021) identificou como a "húbris do ponto zero".

Afinal, a redatora do *Memórias...* rejeita a pretensão de um conhecimento universal, neutro e desinteressado que, contudo, é o ponto de vista da branquitude. Sob essas considerações em mente, sustento que a obra que aqui leio abarca uma intervenção epistemológica que desafia as fronteiras rígidas entre teoria e experiência, academia e ativismo, cientificidade e subjetividade.

Nesse olhar, o reposicionamento é acompanhado por um movimento político igualmente relevante: a crítica da denegação (Gonzalez, 2020) que estrutura as sociedades interpeladas no livro. No *Memórias...*, Kilomba não se contenta em descrever o racismo; ela o nomeia, o analisa, o desmonta, reprovando os eufemismos que a Alemanha usa para evitar a palavra e mostrando que não se pode deslocar o problema da raça para a nacionalidade, escondendo a hierarquia racial que marca a sociedade. Ao insistir no termo racismo e ao defini-lo como supremacia branca, Grada se afasta da inoperância das relativizações e exige que o problema seja enfrentado em sua dimensão estrutural. Essa recusa da denegação é o que conecta Kilomba ao pensamento de Lélia Gonzalez (2020), para quem a negação do racismo é o próprio modo como a discriminação opera, assim como a Conceição Evaristo e Isabela Figueiredo. Dessa forma, examino que Kilomba, ao desfazer essa negação, contribui para a descolonização da memória e do trauma – não apenas na Alemanha ou em Portugal, mas em todo o espaço ibero-amefricano.

Sendo assim, entendo que Grada Kilomba pratica a conduta que define a literatura testemunhal como prática de descolonização: escrever, para ela, não é um ato individual ou de ajuste de contas meramente psicológico; é uma forma de tornar-se sujeito, de rechaçar a posição de "Outra" silenciada e de afirmar a própria subjetividade contra a Outridade que o colonialismo lhe reservou. Ao narrar os episódios de racismo cotidiano, Kilomba oferece ao debate público uma linguagem para nomear o que o silêncio e a denegação insistem em apagar. O *Memórias...*, portanto, além de um testemunho do racismo cotidiano na Europa, é um convite à elaboração pública do trauma colonial – uma convocação a que os sujeitos da Ibero-Améfrica também recusem a censura, desafiem os silêncios que são mantidos como segredos e afirmem a palavra como território de libertação. Com isso, defendo que é nesse projeto, correlato ao de Conceição e Isabela ao compreender a escrita como instrumento de descolonização, que emerge a contribuição de Grada Kilomba para os estudos sobre a elaboração pública do trauma colonial.

A partir desse conjunto de análises concernentes à produção cultural de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, destaco que, ao longo desta dissertação, duas figuras – aparentemente distantes, mas profundamente conectadas – acompanharam a minha reflexão: o "anjo da história", de Walter Benjamin (1985), e a "Escravizada Anastácia" evocada por Grada Kilomba (2019). O anjo, descrito na nona tese sobre o conceito de história de Benjamin e com o qual eu iniciei este trabalho, tem seu rosto voltado para o passado. Ele vê

uma catástrofe única que acumula incansavelmente ruína sobre ruína, escombros sobre escombros. Ele gostaria de deter-se, de acordar os mortos e de juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso – o progresso – e prende-se em suas asas, impelindo-o para o futuro contra sua vontade. O que vemos como uma cadeia de acontecimentos linear é, para ele, uma única e interminável catástrofe. Dessa maneira, o anjo da história nos ensina que o estado de exceção, longe de ser um acidente, é a regra geral; que todo monumento da cultura é também um monumento da barbárie; bem como que a história não é um *continuum* de modernização rumo a um futuro teleologicamente definido, mas um campo de ruínas que exige nossa atenção ética aos vencidos, para os que foram espezinhados pelo cortejo triunfal dos dominadores.

Figura 6 – *Angelus Novus*, obra de Paul Klee

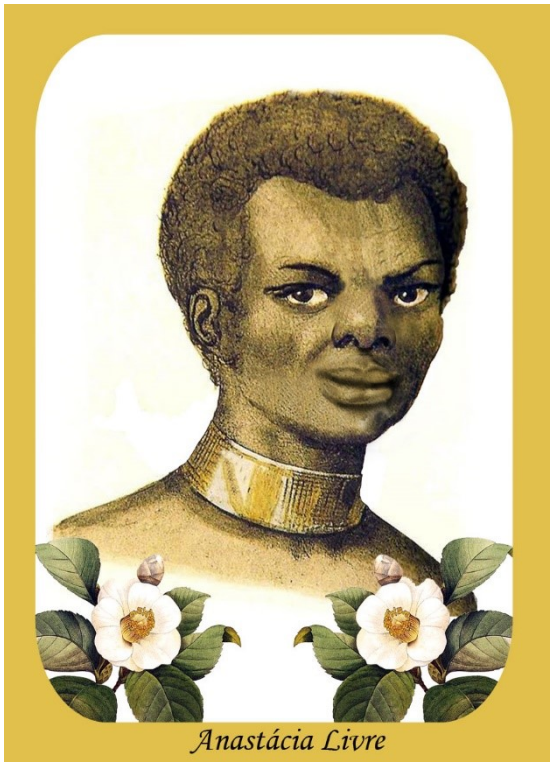


Fonte: Blog de Daniel Melo Ribeiro (2016).

A "Escravizada Anastácia", por sua vez, é uma figura que emerge dos silêncios do arquivo colonial. Pouco conhecemos sobre sua vida – sequer seu nome verdadeiro, uma vez que "Anastácia" foi um nome imposto por seus senhores. Sabemos, no entanto, que foi submetida a uma tortura que simboliza com brutalidade o projeto colonial: uma máscara de ferro, um pedaço de metal colocado no interior de sua boca e instalado entre a língua e o maxilar com fixação por detrás da cabeça, que a impedia de falar. Como Grada Kilomba (2019) nos lembra, a máscara representa o colonialismo como um todo: ela simboliza as políticas sádicas

de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento daquelas/es que foram produzidas/os como “Outras/os”. Anastácia é, recuperando Agamben (2008), a testemunha impossível: aquela cuja boca foi amarrada, que teve a voz cerceada e que a história, conforme ensina Hartman (2020), o arquivo colonial registrou apenas como um nome (ou nem isso) que teve o corpo torturado. Sua figura interroga: quem pode falar? O que pode ser dito? E, sobretudo, o que acontece com aquelas/es que, como ela, foram condenadas/os ao silêncio? Contudo, avançando no argumento, entendo que, influídos por essas questões, os sujeitos, hoje, têm a chance de denunciar a violência que sofreram/sofrem (ou causaram/causam) e nos oportunizar que saibamos mais de si do que unicamente a sua dor. É essa a mentalidade que compreendo estar em implementação por Conceição, Isabela e Grada – e que foi muito bem ilustrada na imagem que reproduzo, do artista carioca Yhuri Cruz, em que a máscara que torturou Anastácia é retirada, como um monumento à sua voz e à chance de que a escutemos.

Figura 7 – Monumento à voz de Anastácia, obra de Yhuri Cruz



Fonte: Primeiros Negros (2021).

Seja como for, eu postulo que o elemento a unir o anjo da história e a “Escravizada Anastácia” é a confluência do procedimento ético a que ambas as figuras convocam – o qual espero que também tenha orientado esta dissertação. O anjo nos ensina que o passado não é um território etéreo a ser contemplado com distanciamento; ele é um campo de ruínas que nos dirige

um apelo, uma convocação à rememoração e à redenção. Como escreve Benjamin (1985, p. 224-225), "[...] também os mortos não estarão seguros se o inimigo vencer" – e o inimigo, no caso do colonialismo e da colonialidade, não tem cessado de vencer. Anastácia nos faz perceber que essas ruínas são também vozes silenciadas, corpos violentados, memórias que o poder colonial tentou apagar com a violência da máscara, com a produção deliberada de silêncio e com a eliminação dos vestígios. Juntas, as duas figuras nos intimam a um movimento duplo: o anjo nos chama a escovar a história a contrapelo, a recolher os fragmentos, a interromper o *continuum* da barbárie; Anastácia nos conduz a escutar aquilo que foi silenciado, a dar ouvidos àquilo que o arquivo colonial tornou inaudível. Ora, a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba dialoga com as proposições de ambas as figuras. Ao inscrever na linguagem aquilo que o poder quis apagar, as autoras realizam o movimento que o anjo deseja e que Anastácia não pôde fazer: elas acordam os mortos, juntam os fragmentos e, sobretudo, falam e se fazem ser escutadas. Em todo caso, nessa escrita, elas não apenas denunciam a barbárie, mas também apontam para a possibilidade de redenção – não no sentido de um fim definitivo, mas no de uma elaboração pública que mantém a ferida aberta para que a memória da violência não seja esquecida e para que o inimigo tenha sua vitória cessada.

Diante da pergunta que orientou esta pesquisa – *de quais modos a literatura testemunhal de Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português?* –, as considerações suscitadas são múltiplas e complementares. Cada autora, a partir de sua localização e parcialidade, engendra uma linguagem específica para lidar com a ferida colonial. Evaristo, com a escrevivência, transforma a memória coletiva da favela em literatura e conecta o desfavelamento à escravidão. Figueiredo, com a traição, expõe a violência da branquitude colonial e rompe com o silêncio cúmplice do luso-tropicalismo. Kilomba, com a pesquisa acadêmica, combina teoria e experiência para descolonizar o trauma e afirmar uma voz fronteiriça na diáspora europeia. Três linguagens de elaboração pública, mas que, em última instância, performam juntas o que o anjo deseja e o que a máscara de Anastácia impedia: recolher as ruínas e fazer falar a/o silenciada/o. É nesse sentido que a literatura testemunhal das três autoras constitui uma linguagem para a elaboração pública do trauma colonial: ela sublinha a violência no presente como um item para reflexão, transformação e reconhecimento coletivo.

A expressão testemunhal das três autoras, ao performar o que o anjo deseja e o que Anastácia não pôde fazer, nos coloca diante de uma questão decisiva para a historiografia e para os estudos literários: o que fazer com os restos do passado? A resposta que esta dissertação buscou construir é que a literatura testemunhal não se propõe a restaurar o passado como ele

realmente foi – uma pretensão que Marc Nichanian (2009) denunciou como "insultante função realista" e que estaria a serviço da "vontade genocidiária" de anular a facticidade do fato pela eliminação da testemunha. Ao invés disso, o testemunho opera como um anarquivamento (Seligmann-Silva, 2014): ele não destrói os arquivos coloniais, mas os recoloca, os embaralha, os ressignifica, revelando os silêncios e as lacunas que o poder produziu. É nesse sentido que as três escritoras, ao escreverem a partir de suas memórias, estão construindo uma crítica às ideias de completude, objetividade e neutralidade dos registros do passado. Ao anarquivar, elas nos mostram que o arquivo não é um depósito de verdades, mas o campo de batalha onde diferentes memórias disputam hegemonia, bem como que, ao lado dos documentos oficiais, há sempre restos negligenciados a serem vistos. Esses destroços são o que Didi-Huberman (2012) chamou de "imagens sobreviventes": fragmentos que, apesar de sua precariedade, insistem em se fazer presentes, em relampejar no momento de um perigo (Benjamin, 1985). Logo, compreendi, durante esta pesquisa, que é como tal que os testemunhos de Conceição, Isabela e Grada devem ser lidos – não como representações fiéis do passado, mas como vestígios que, ao serem reunidos no presente, formam novas constelações com potencial de ruptura e redenção.

Essa concepção do testemunho como anarquivamento e "imagem sobrevivente" tem implicações para a forma como compreendemos o tempo histórico. Ao contrário da historiografia tradicional, que opera com uma noção linear e acumulativa do tempo, a literatura testemunhal das três autoras nos confronta com uma temporalidade em que o passado colonial irrompe no presente como uma ferida que não cicatriza. O desfavelamento do Pindura Saia, narrado por Evaristo, não é um evento datado de 1972; ele é a reatualização da lógica escravista que estruturou a "senzala-favela" e que persiste nas políticas higienistas e racistas do presente. A violência colonial em Moçambique, testemunhada por Figueiredo, não se encerrou com a independência em 1975; ela sobrevive na nostalgia dos retornados que sonhavam com uma "Califórnia portuguesa" e na dificuldade da sociedade portuguesa em enfrentar seu passado. O racismo cotidiano que Kilomba experiencia em Portugal e na Alemanha não é um fenômeno novo; ele é a reencenação da "plantação", da máscara de Anastácia, da produção da "Outra" que o colonialismo inventou e que a Europa persevera em recriar. Essa temporalidade fraturada é o que nos permite dizer que o colonialismo não passou e que a elaboração do trauma, como postulou LaCapra (2001), mais do que a mera repetição compulsiva do sofrimento; exige um trabalho robusto de confronto, interrogação e intervenção do conjunto das nossas sociedades.

Assim, em linhas gerais, os testemunhos aqui analisados convocam a um tensionamento mais amplo à colonialidade em suas múltiplas dimensões – de poder, saber, ser e gênero – que, como argumentaram Quijano (2005), Mignolo (2007, 2020, 2021), Maldonado-Torres (2007),

Lugones (2008) e Segato (2012, 2016, 2021), constitui a própria estrutura da modernidade. Os alertas de Conceição, Isabela e Grada, nesse sentido, atestam a pertinência desse campo de estudos diante do dispositivo que produz a "Outra" como não-sujeito, cuja voz, saber e humanidade são simultaneamente negados. Quijano (2005) nos revela que a classificação racial da população mundial – fundada na ideia de raça como construção mental da dominação colonial – foi o critério fundamental para a distribuição hierárquica dos povos nos lugares e papéis da nova estrutura de poder global, articulando-se com a divisão racial do trabalho que reservava o emprego assalariado aos brancos e as formas não remuneradas às raças colonizadas. As três autoras, em todo caso, mostram que a elaboração pública do trauma colonial não pode ser unilateral: ela exige o enfrentamento articulado de todas as dimensões da colonialidade, tal como o anjo nos convoca a recolher todos os fragmentos da catástrofe. É essa interseccionalidade – que as três escritoras realizam a partir de suas posições – que torna suas literaturas fomento ao projeto de descolonização, em que raça, gênero e classe; saber e poder; ser e subjetividade são vistos como faces inseparáveis da ferida que, para Gonzalez (2020), começou na estratificação e na supremacia originadas durante a conquista da Península Ibérica.

É a partir desse arcabouço que o conceito de Ibero-Améfrica, proposto ao longo desta dissertação, ganhou a sua consistência no sentido de incluir, na crítica à colonialidade, as especificidades do colonialismo ibérico: os "estatutos de pureza de sangue" que já articulavam o racismo na Península antes da conquista da América (Olival, 2004; Carneiro, 2005); o luso-tropicalismo que, desde Freyre (1940), positivou a colonização, ocultando sua violência fundante; e a denegação do racismo (Gonzalez, 2020) que, até hoje, estrutura as sociedades brasileira, moçambicana e portuguesa, investindo em não ver o que os testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba insistem em mostrar. Desse jeito, eu reitero que a Ibero-Améfrica é um espaço simbólico e traumático onde as memórias e reverberações do colonialismo português – da escravidão ao desfavelamento, do Estado Novo salazarista/marcelista à diáspora europeia – se fazem presentes, exigindo elaboração pública. É nesse circuito que os testemunhos das três autoras vêm à tona e se encontram na minha leitura: logo, por meio de suas diferenças temáticas e estilísticas, se ratifica a Ibero-Améfrica como um campo de tensão, disputa e resistência.

Essa compreensão da Ibero-Améfrica como campo de embates nos leva a um ponto essencial: a elaboração pública do trauma colonial, tal como as três autoras a praticam, não é um movimento que busca a reconciliação ou o esquecimento. Pelo contrário, ela mantém a ferida aberta como condição para que a barbárie não seja esquecida – e, ao fazê-lo, rechaça a lógica da denegação que Gonzalez (2020) identificou como a própria forma como o racismo opera nas sociedades ibero-amefricanas. A denegação, como vimos, é a estratégia pela qual se

afirma a igualdade enquanto se pratica a hierarquia. As três escritoras, ao testemunharem publicamente o trauma colonial, desfazem essa denegação: elas mostram que o racismo existe, que a violência colonial persiste, que a ferida está aberta. Nessa perspectiva, elas não apenas contribuem para a descolonização da memória e do conhecimento; elas também nos convocam a uma postura ética que exige que rompamos com o silêncio e a cumplicidade que a denegação nos impõe. É nesse sentido que eu pude propor que a literatura testemunhal, nas mãos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba, abrange uma atitude de desobediência epistêmica (Mignolo, 2021) e provincialização da Europa (Chakrabarty, 2000) que aciona as/os leitoras/es a refletir.

Contudo, esse raciocínio não se limita às contestações a um conhecimento supostamente neutro; ele implica também a afirmação de que os testemunhos das três autoras – por sua localização, por sua parcialidade, por sua fabulação – são formas legítimas de conhecimento sobre o passado e o presente do colonialismo. Como vê Haraway (2009), não há conhecimento desencarnado; todo saber é situado, parcial, corporificado. E é por serem situados que os testemunhos de Evaristo, Figueiredo e Kilomba são tão relevantes: eles não pretendem falar em nome de todas/os, mas falam a partir de uma especificidade – a favela, a colônia, a diáspora –, revelando dimensões da ferida colonial que um conhecimento pretensamente universal jamais poderia alcançar. Dessa maneira, a fabulação crítica (Hartman, 2020) – a invenção ética que preenche as lacunas do arquivo – não é uma fraqueza do testemunho, mas seu potencial: ela permite que as autoras digam o que o arquivo colonial silenciou, que imaginem o que foi apagado, que escrevam o que a "violência do arquivo" (Hartman, 2020) tornou inaudível. Com isso, elas realizam o ato que o anjo da história nos sugere – recolher os fragmentos, juntar as ruínas – e rasuram os anseios coloniais pela censura e pelo silenciamento que Anastácia sofreu.

Retomo, então, a pergunta de Caetano Veloso (1984) que abriu estas considerações finais: "O que quer / O que pode esta língua?". As três autoras responderam, cada uma a seu modo, que a linguagem pode testemunhar a dor que o poder quis silenciar; pode trair a cumplicidade que a branquitude teima em manter; pode pesquisar, descolonizar e afirmar uma subjetividade que se aparta da posição de "Outra". A língua, em suas mãos, deixou de ser apenas a "pátria" do colonizador – o espaço da autoridade patriarcal e colonial, a "casa-grande" que Evaristo (2020) se recusa a ninar – ou a "mátria" da origem perdida – o território materno da terra natal, sempre ambivalente para quem foi deslocada/o pela violência colonial, como a saída dolorida da favela que "[...] estava mais para o inferno" (Evaristo, 2018, p. 162), a "[...] terra tão negra e húmida que chiava debaixo dos pés, ou tão vermelha que o verniz ou o couro se pintavam de uma aguarela de sangue claro" de Moçambique que Figueiredo (2010, p. 89, *sic*) recorda com a metáfora do vestido branco que não podia sujar no momento da partida ou, então,

a representação do afastamento em que "deixei Lisboa, a cidade onde nasci e cresci, com um imenso alívio", no caso da migração de Kilomba (2019, p. 11) com a sua saída de Portugal.

À vista do movimento em que os testemunhos na Ibero-Améfrica podem transformar a linguagem em um espaço de elaboração pública do trauma colonial, de descolonização da memória e de produção de novos conhecimentos históricos e literários, recorro às autoras que me acompanharam neste percurso de Mestrado. Afinal, "era preciso ir lá, no fundo do poço, era preciso pôr o dedo na ferida e fazer sangrar. Era preciso que a ferida sangrasse o sangue mau, apodrecido, primeiro" (Evaristo, p. 43). Se "a ferida dos do lado de cá sempre ardia, doía e sangrava muito" (Evaristo, 2018, p. 49), "estamos sempre a varrer o colonialismo para debaixo do tapete" (Figueiredo, 2010, p. 133) e "parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo" (Kilomba, 2019, p. 66), corroboro a percepção de que "a ferida dos seus já estava sangrando havia muito tempo. O dia de hoje se confundia com o dia de ontem, mas o amanhã teria que ser diferente" (Evaristo, 2018, p. 47). Dessa forma, penso que o projeto de interpelação à barbárie persistente encontra, em *Becos...*, no *Caderno...* e no *Memórias...*, trabalho decisivo.

Como o anjo da história, somos chamados nas obras a voltar o rosto para o passado, a escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1985), a recolher os fragmentos que o poder colonial quis apagar e a interromper o *continuum* da barbárie que se apresenta como progresso. A partir do momento em que Yhuri Cruz retira a máscara de Anastácia, a boca que foi silenciada pode, enfim, falar – não para fechar a ferida, mas para mantê-la aberta como condição para que a memória da violência continue a interpelar o presente de dor. É isso que a literatura testemunhal pode na Ibero-Améfrica: nos ajudar a elaborar publicamente o trauma colonial – não para esquecê-lo, mas para, portanto, começarmos a cicatrizá-lo, com a certeza de que esse processo, como nos ensinaram o anjo e Anastácia, não é o fim da memória, mas o começo de uma nova relação com o passado. Com isso, a linguagem torna-se, então, a "frátria": o espaço de encontro entre irmãos e irmãs que, apesar das diferenças de contexto, posição racial e trajetória, reconhecem nos testemunhos um mecanismo possível para a elaboração pública do trauma colonial. É nessa "frátria" – no espaço simbólico de encontro entre sujeitos que testemunham, escrevem, traem e se insurgem – que a descolonização dos testemunhos se torna imaginável. Assim, as memórias do colonialismo português podem ser refletidas e tratadas eticamente, reconhecendo as diversidades entre os cenários e considerando que Conceição Evaristo, Isabela Figueiredo e Grada Kilomba enfrentam a ferida colonial e respondem a ela com o mesmo gesto a que o anjo da história convoca e que, no passado, a "Escravizada Anastácia" foi impedida: testemunhar. Ao invés da tempestade e da máscara, eis a elaboração pública do trauma colonial no espaço do que foi o Império português por meio da literatura testemunhal ibero-amefricana.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALELUIA, Mateus, **Fogueira Doce**. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JfJjIZIQewI. Acesso em: 10 ago. 2025.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880. Acesso em: 13 abr. 2025.

ANZALDÚA, Gloria. **Light in the dark = Luz en lo escuro**: rewriting identity, spirituality, reality. Durham; Londres: Duke University Press, 2015.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais de. Uma "epistemologia da ignorância"? Os estudos críticos da branquitude e a crise do cânone de "intérpretes do Brasil". **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 27, n. 1, p. 171-188, 4 ago. 2024. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/79001. Acesso em: 10 fev. 2026.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais de. **"Ver o outro nos próprios olhos"**: a revista Brasília e o projeto de lusitanização do Atlântico Sul (1942-1949). 2014. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014. Disponível em: http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/3019. Acesso em: 15 set. 2025.

AVELAR, Alexandre de Sá. História, tempo presente e testemunho: ainda em torno dos limites da representação. **Revista Maracanan**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 8, p. 29-57, 2012. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/maracanan/article/view/12773. Acesso em: 21 jul. 2025.

AVELAR, Alexandre de Sá. Pós-memória e narração do passado em: O espírito dos meus pais continua a subir na chuva. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza; GOMES, Ivan Lima (org.). **História e trauma**: linguagens e usos do passado. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

BENJAMIN, Walter. As Teses sobre o Conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLOG DE DANIEL MELO RIBEIRO. **O Anjo da História**. São Paulo: Blog de Daniel Melo Ribeiro, 2016. Disponível em: https://danielmelo.net.br/o-anjo-da-historia/. Acesso em: 10 mar. 2026.

BONILLA-SILVA, Eduardo. Repensar o racismo: rumo a uma interpretação estrutural. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 256-283, 2023. Tradução de: Fernanda Oliveira Silva, Melina Perussatto, Marcello Felisberto Morais de Assunção. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/76858. Acesso em: 15 ago. 2025.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento de área: área 45**: interdisciplinar. Brasília: Capes, 2019. Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/INTERDISCIPLINAR.pdf. Acesso em: 10. abr. 2025.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros/Instituto Camões, 1572-2000.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Manizales, v. 8, n. 1, p. 607-630, jan. 2010. Disponível em: http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v8n1/v8n1a28.pdf. Acesso em: 10 mar. 2026.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia**: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARUTH, Cathy. **Trauma**: explorations in memory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.

CASTELO, Cláudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. **Blogue de História Lusófona**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 261-280, set. 2011. Disponível em: https://nyemba.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2017/03/lusotropicalismo-de-Gilberto-Freyre-HOJE.pdf. Acesso em: 06 set. 2025.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. The Missing Chapter of Empire: Postmodern reorganization of coloniality and post-Fordist capitalism. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 428-448, 2007. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502380601162639. Acesso em: 20 ago. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton, Princeton University Press. 2000.

CRAPS, Stef. Beyond eurocentrism: Trauma theory in the global age. In: BUELENS, Gert; DURRANT, Sam; EAGLESTONE, Robert (org.). **The future of Trauma theory**: contemporary literary and cultural criticism. London; New York: Routledge, 2014. p. 45-61.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo**. Lisboa: KKYM, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. O anacronismo fabrica a história: sobre a inatualidade de Carl Einstein. In: ZIELINSKY, Mônica (org.). **Fronteiras**: arte, crítica e outros ensaios. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 19-53.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

EVARISTO, Conceição. A Escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 27-46.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 2. ed. Florianópolis: Editora Mulheres, 2013.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Comentário em publicação da página Fotos Antigas de Belo Horizonte (Facebook)**, 11 dez. 2019. Disponível em: https://www.facebook.com/FotosAntigasDeBeloHorizonte/photos/favela-pindura-saia-1965imagem-da-antiga-favela-pindura-saia-que-existia-no-loca/418425874962186. Acesso em: 12 out. 2025.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELTRIN, Fábio. Decolonizing trauma: a Latin-American perspective. In: FREIXO, Andre de Lemos; BOLDRINI, Aguinaldo Medeiros; RAMALHO, Walderez. **Emergencies**: Race, Gender, and Decoloniality. Vitória: Editora Milfontes, 2021b. p. 93-104.

FELTRIN, Fábio. **Dispositivo Nacional**: biopolítica e (anti)modernidade nos discursos fundacionais da Argentina. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

FELTRIN, Fábio. Inscrever a violência a contrapelo: genocídio e trauma na história latino-americana. In: LOSS, Adriana; LORO, Alexandre (org.). **Estudos interdisciplinares**: debates e reflexões. Curitiba: CRV, 2021a.

FIGUEIREDO, Isabela. **Caderno de memórias coloniais**. 4. ed. Coimbra: Angelus Novus, 2010.

FOTOS ANTIGAS DE BELO HORIZONTE. **Favela Pindura Saia, 1965**: imagem da antiga favela Pindura Saia que existia no local onde foi expandida a avenida Afonso Pena após a praça Milton Campos. Publicado em: 7 jul. 2014. Facebook: Página “Fotos Antigas de Belo Horizonte”. Disponível em: https://www.facebook.com/FotosAntigasDeBeloHorizonte/photos/favela-pindura-saia-1965imagem-da-antiga-favela-pindura-saia-que-existia-no-loca/418425874962186. Acesso em: 12 out. 2025.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: estratégia, poder-saber, volume IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.) **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.

FREUD, Sigmund. Más allá del principio de placer. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990.

FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

GILROY, Paul. **Entre campos**: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GILROY, Paul. The end of anti-racism. In: DONALD, James; RATTANSI, Ali (org.). **'Race', culture and difference**. Londres: SAGE, 1992. p. 49-61.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 1, n. 5, p. 7-41, jan. 2009. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 02 maio. 2025.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 24 dez. 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 02 jul. 2025.

hooks, bell. **Ain't I a Woman**: black women and feminism. Boston: South End Press, 1981.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Talking back**: thinking feminist, thinking Black. Boston: South end Press, 1989.

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

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. Münster: UNRAST-Verlag, 2008.

LACAPRA, Dominick. **Writing History, Writing Trauma**. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 2001.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101. 2008. Disponível em: https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf. Acesso em: 20 jul. 2025.

MADLEY, Benjamin. From Africa to Auschwitz: how German South West Africa incubated ideas and methods adopted and developed by the Nazis in Eastern Europe. **European History Quarterly**, Lisboa, v. 35, n. 3, p. 429-464, 2005. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0265691405054218. Acesso em: 26 ago. 2025.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Tatiana Soledade Delfanti. **A Vila Santa Isabel na Avenida Afonso Pena**: a experiência positiva da moradia popular em região central de Belo Horizonte. 2012. 232 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-8TRHEG. Acesso em: 10 out. 2025.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, Lisboa, v. 48, n. 48, p. 187-224, jan. 2020. Disponível em: https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7324. Acesso em: 15 jun. 2025.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. **Revista X**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142. Acesso em: 20 ago. 2025.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MILLS, Charles W. Ignorância branca. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa/Bahia, v. 17, n. 1, p.413-438, 2018. Disponível em: https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/785. Acesso em: 27 ago. 2025.

MUDROVCIC, María Inés. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos? **Artcultura**, Uberlândia, v. 20, n. 36, p. 7-14, 22 out. 2018. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/45584. Acesso em: 15 out. 2025.

NICHANIAN, Marc. **The historiographic perversion**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

NOTÍCIAS UOL. **Operação Popeye, em MG, antecipou golpe contra Goulart em 1964**. São Paulo: UOL, 30 mar. 2014. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/30/operacao-popeye-em-mg-antecipou-golpe-contra-goulart-em-64.htm. Acesso em: 10 out. 2025.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, v. 1, n. 4, p. 151-182, 2004. Disponível em: https://cadernos.catedra-alberto-benveniste.org/project/cadernos-n4-2004. Acesso em: 16 set. 2025.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e o Lusotropicalismo como ideologia do Colonialismo português (1951-1974). **Revista UFG**, Goiânia, v. 11, n. 6, p. 145-160, jul. 2017. Disponível em: https://revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48238. Acesso em: 12 fev. 2026.

PRIMEIROS NEGROS. **Anastácia, sem mordaça**. São Paulo: Primeiros Negros, 2021. Disponível em: https://primeirosnegros.com/anastacia-sem-mordaca/. Acesso em: 10 mar. 2026.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RODRIGUEZ, Maria Dolores Sosin. Meus traumas Freud não explica: a arte negra como escrita da história. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 18-35, 2019. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/60176. Acesso em: 10 ago. 2025.

ROTHBERG, Michael. **Multidirectional Memory**: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SALAZAR, António de Oliveira. **Discursos e notas políticas**. Coimbra: Coimbra Editora Ltda., 1959.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 3-21.

SCHONS, Guilherme José. **Memórias de duas ditaduras ibero-amefricanas**: Brasil, Moçambique e Portugal nas escrevivências pós-coloniais de Conceição Evaristo e Isabela Figueiredo. 2024. 102 f. TCC (Graduação) - Curso de História, *Campus* Erechim, Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2024. Disponível em: https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/7751. Acesso em: 20 jun. 2025.

SCHONS, Guilherme José. Nações amigas? As relações da ditadura civil-militar brasileira com o Estado Novo português e a Revolução dos Cravos a partir de dois episódios (1971 e 1974). In: Seminário do GT História Política da ANPUH-RS, 5., 2023, Erechim. **Anais [...]**. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2023a. p. 11-16. Disponível em: https://www.membros.anpuh-rs.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=97593. Acesso em: 22 fev. 2026.

SCHONS, Guilherme José. Ontem, hoje e amanhã – “Portugal do sempre”: usos públicos e políticos do passado em “O depoimento”, de Marcello Caetano. In: Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFFS, 12., 2023, Erechim. **Anais [...]**. Erechim: Editora UFFS, 2023b. p. 1-2. Disponível em: https://portaleventos.uffs.edu.br/index.php/SEPE-UFFS/article/view/19824. Acesso em: 22 fev. 2026.

SCHONS, Guilherme José; FELTRIN, Fábio. O eterno retorno da memória: a prótese do presente e o cancelamento do futuro em *Black Mirror*. In: JARDIM, Giovane Rodrigues; MATIELLO, Camila Milena (org.). **Percursos interdisciplinares**: somente a distância extrema seria a proximidade. Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2021. p. 198-210.

SCHUCMAN, Lia Vainer; CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. Branquitude. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTS, Alex. **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 68-77.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-Cadernos CES**, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 1 dez. 2012. Disponível em: https://journals.openedition.org/eces/1533. Acesso em: 25 mar. 2025.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A era do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. Dossiê “A cultura como trauma”. **Revista Cult**, São Paulo, ano 18, n. 205, set. 2015.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022a.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, memória, literatura**: o testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção. **Letras**, Santa Maria, v. 1, n. 16, p. 9-37, jan. 1998. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11482. Acesso em: 25 abr. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/?format=html&lang=pt. Acesso em: 25 ago. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 03-20, 2010. Disponível em: https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/1894. Acesso em: 11 jun. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho como estratégia de resistência e como re-existência. **Calibán**: Revista Latino-Americana de Psicanálise, Montevidéu, v. 22, n. 1, p. 168-177, 2024. Disponível em: https://calibanrlp.com/wp-content/uploads/2024/05/Caliban-22-1-Testemunhos.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Passagem para o outro como tarefa**: tradução, testemunho e pós-colonialidade. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2022b.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Sobre o anarquivamento: um encadeamento a partir de Walter Benjamin. **Revista Poiésis**, Niterói, v. 15, n. 24, p. 35-58, 2014. Disponível em: https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/22910. Acesso em: 27 ago. 2025.

SOUZA, Izanete Marques. As disputas de poder narradas em Becos da Memória. **Cadernos do Instituto de Letras**, Porto Alegre, v. 1, n. 64, p. 188-213, dez. 2022. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoil/article/view/128478. Acesso em: 11 out. 2025.

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

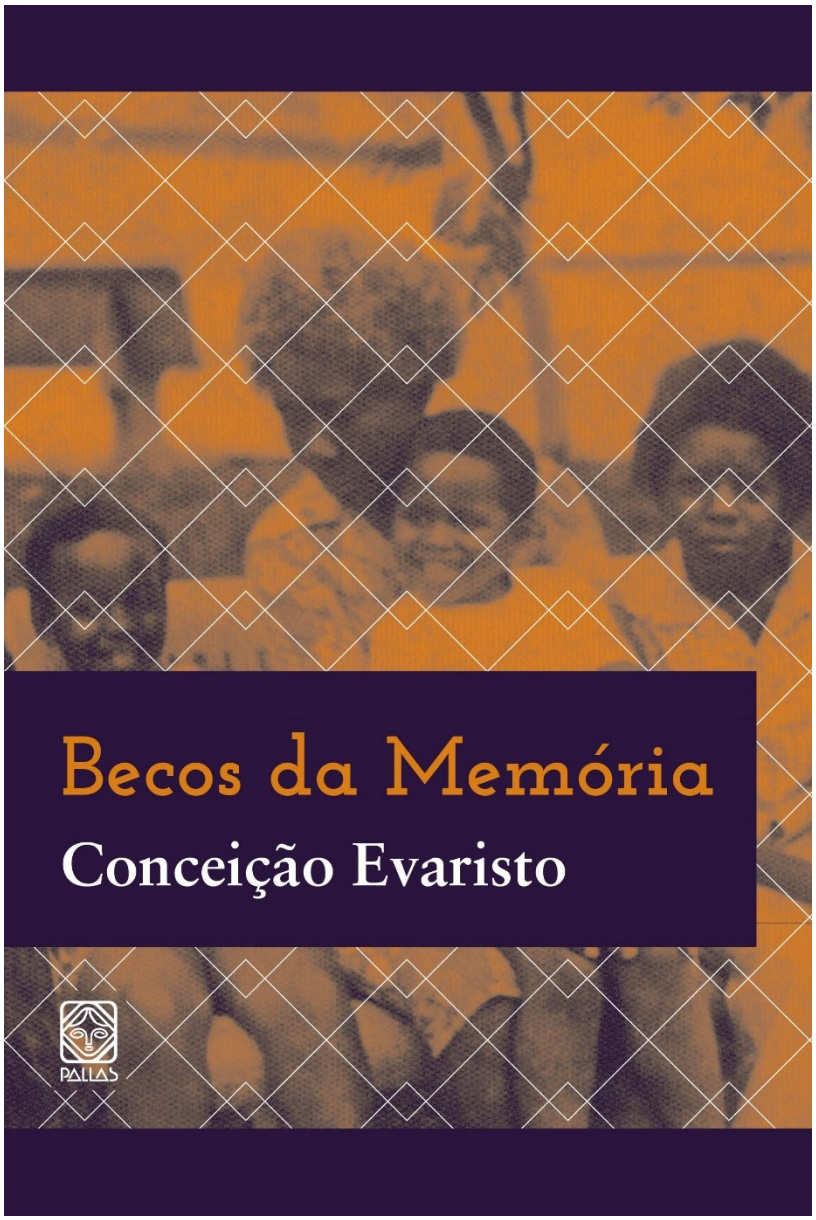
UFRGS. JORNAL DA UNIVERSIDADE. (ed.). **“Precisava assumir o privilégio”, afirma a escritora moçambicana Isabela Figueiredo**. 2020. Disponível em: https://www.ufrgs.br/jornal/precisava-assumir-o-privilegio-afirma-a-escritora-mocambicana-isabela-figueiredo/. Acesso em: 12 mar. 2026.

VELOSO, Caetano. **Língua**. Rio de Janeiro. 1984. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lh9jvtLeTLQ. Acesso em: 10 abr. 2026.

ZAMPARONI, Valdemir. Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas. **Africana Studia**: Revista Internacional de Estudos Africanos, Porto, v. 7, n. 1, p. 299-325, jan. 2005. Disponível em: https://www.cecult.ifch.unicamp.br/pf-cecult/public-files/projetos/9585/zamparoni_africanastudia_2004_-_escravatura_ao_trabalho_forcado.pdf. Acesso em: 16 fev. 2026.

ANEXO A – Capa de *Becos da memória*

Figura 8 – Capa do *Becos da memória*, de Conceição Evaristo



Fonte: Conceição Evaristo, Editora Pallas (2018).

ANEXO B – Fotografia de Conceição Evaristo

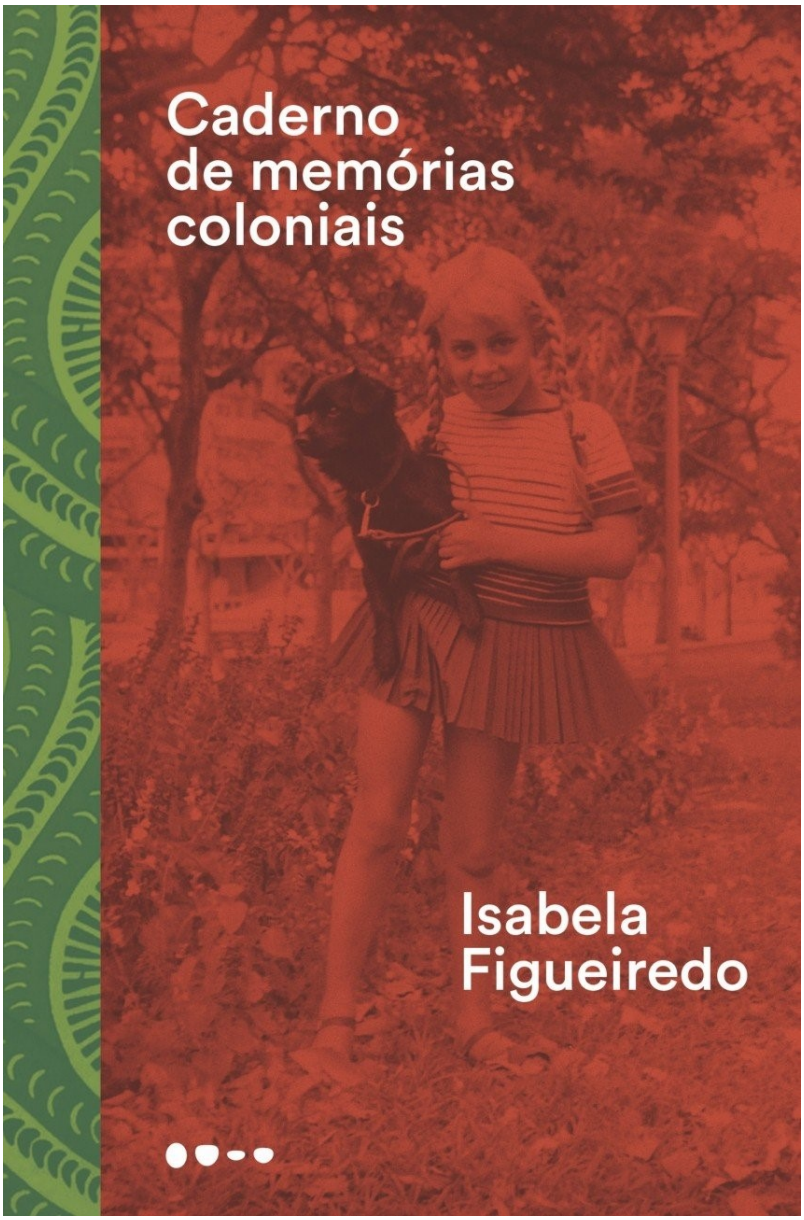
Figura 9 – Conceição Evaristo em fotografia



Fonte: Site da Prefeitura de Maricá, Rio de Janeiro (2022).

ANEXO C – Capa de *Caderno de memórias coloniais*

Figura 10 – Capa do *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo



Fonte: Isabela Figueiredo, Editora Angelus Novus (2010).

ANEXO D – Fotografia de Isabela Figueiredo

Figura 11 – Isabela Figueiredo em fotografia



Fonte: Site da Bertrand Livreiros (2023).

ANEXO E – Capa de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*

Figura 12 – Capa do *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba



Fonte: Grada Kilomba, Editora Cobogó (2019).

ANEXO F – Fotografia de Grada Kilomba

Figura 13 – Grada Kilomba em fotografia



Fonte: Site da revista Visão (2017).