

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE LETRAS

CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS

MÁRCIA RECKZIEGEL KUCERA

O CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS, DE ISABELA FIGUEIREDO, À LUZ DE
FRANTZ FANON

PORTO ALEGRE

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Reckziegel Kucera, Marcia
O CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS, DE ISABELA
FIGUEIREDO, À LUZ DE FRANTZ FANON / Marcia Reckziegel
Kucera. -- 2022.
47 f.
Orientador: Karina De Castilhos Lucena.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Letras, Licenciatura em Letras: Língua Portuguesa e
Literaturas de Língua Portuguesa, Língua Espanhola e
Literaturas de Língua Espanhola, Porto Alegre, BR-RS,
2022.

1. Racismo. 2. Subjetividade. 3. Frantz Fanon . 4.
Colonialismo. 5. Isabela Figueiredo. I. De Castilhos
Lucena, Karina, orient. II. Título.

MÁRCIA RECKZIEGEL KUCERA

O CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS, DE ISABELA FIGUEIREDO, À LUZ DE
FRANTZ FANON

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Licenciada em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Karina de Castilhos Lucena

PORTO ALEGRE

2022

DEDICATÓRIA

À Rosa, por ser esse farol.

Fazer com que as pessoas se envergonhem da própria existência [...] Sim, levá-las a tomar consciência das oportunidades que desperdiçaram, da passividade que demonstraram em situações onde justamente teria sido preciso, tal qual um espinho, enfiar-se no coração do mundo, forçar, se preciso for, o ritmo do coração do mundo, deslocar, se necessário, o sistema de comando; em todo caso, seria preciso, com determinação, enfrentar o mundo.

Frantz Fanon

“O mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade”

Frantz Fanon

RESUMO

Este trabalho se inscreve no debate sobre as relações entre identidade, raça e classe e analisa como a racialização da vida influi na subjetividade das personagens do romance *Caderno de memórias coloniais* (2009), de Isabela Figueiredo (Lourenço Marques, 1963), por, objetivamente, balizar tanto a estrutura material de seu contexto social, quanto a psique de seus sujeitos. Como base para a análise, temos a obra *Pele negra, máscaras brancas* (1952) do psicanalista e revolucionário martinicano Frantz Fanon (Fort-de-France, 1925 - Bethesda, 1961) que debate o impacto psíquico do marcador identitário racial forjado pelo homem moderno a partir do ideal branco europeu.

Palavras-chave: subjetividade; racismo; colonialismo; Isabela Figueiredo; Frantz Fanon.

RESUMEN

Este trabajo se inscribe en el debate sobre las relaciones entre identidad, raza y clase y analiza cómo la racialización de la vida influye en la subjetividad de los personajes de la novela *Caderno de Memórias Coloniais* (2009), de Isabela Figueiredo (Lourenço Marques, 1963), por, objetivamente, delimitar tanto la estructura material de su contexto social como la psique de sus sujetos. Como base para el análisis, tenemos la obra *Pele negra, máscaras brancas* (1952) del psicoanalista y revolucionario martiniqués Frantz Fanon (Fort-de-France, 1925 - Bethesda, 1961) que discute el impacto psíquico del marcador identitario racial forjado por el hombre moderno a partir del ideal europeo blanco.

Palabras clave: subjetividad; racismo; colonialismo; Isabela Figueiredo; Frantz Fanon.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. RAÇA, UM PRODUTO DA MODERNIDADE	12
2. O <i>CADERNO</i> À LUZ DE FRANTZ FANON	20
CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
REFERÊNCIAS	48

INTRODUÇÃO

As motivações e questionamentos que se encontram na base deste trabalho vêm de múltiplas referências, dentre as quais darei destaque aos livros *Armadilha da identidade* (2019), de Assad Haider, e *Pele negra, máscaras brancas* (2020), do revolucionário Frantz Fanon, e também ao curso "Fanon: entre a psicanálise e a crítica social", ministrado pelo Prof. Dr. Douglas Rodrigues Barros no ano de 2021 pela plataforma da Revista Cult. A inquietação maior que abriu caminho até esses pensadores tem origem nas tensões e embates observados em discursos e práticas em torno de problemáticas da identidade - em especial no que diz respeito ao eixo racial. Compreendendo que toda e qualquer produção teórica, artística, cultural está amalgamada à luta de classes, presenciar diversas figuras públicas tomadas como referência na luta e no debate sobre identidade divergindo e, no limite, antagonizando, fez com que sentisse a necessidade de estudar com maior compromisso este terreno. A necessidade de compreender as bases teóricas, as potências e os limites das discursividades e práticas ditas anti racistas é acompanhada do desejo em poder atuar nessa luta de forma mais consciente e coerente, armada de crítica.

A leitura de *Caderno de memórias coloniais* (2009), de Isabela Figueiredo, aconteceu no mesmo período da leitura de Haider. Uma feliz coincidência. Vi o conjunto de questões dentro do qual meu pensamento se encontrava enriquecido por estas novas referências. Desde então passei a me dedicar com maior energia na busca por compreender como se relacionam as questões de classe, raça e identidade e como podemos nos movimentar dentro da relação desse conjunto na luta pelo fim da sociedade de classes, em busca de uma em que nos seja possível desenvolver e desfrutar de nossa humanidade.

Por se tratar de uma narrativa que se desenrola a partir das memórias de infância de uma mulher branca, filha de colonos portugueses, na ainda colônia Moçambique, o livro de Isabela Figueiredo se mostra um espaço fértil de discussão sobre as questões que derivam das relações supracitadas. O *Caderno de memórias coloniais* despertou em mim uma série de impressões e afetos de diferentes naturezas. O primeiro ponto que desejo explicitar é o profundo respeito e admiração que sinto por quem tem a coragem de se colocar em questão, de se olhar com a

maior carga de sinceridade que consegue alcançar e suportar e, por fim, ainda concretizar os sentidos encontrados no ato de dizer, no ato de narrar o que entende de si. Acredito que este é o grande mérito da autora, quem deixa posta a profunda carga autobiográfica de seu livro.

O ato de dizer a si é complexo e, seguramente, muito difícil. Há que se ter coragem para revolver o passado colonial com seus vivos recalques e silêncios, especialmente, talvez, por estar no lugar de colona. Nesse sentido, Isabela comparece ao plano de disputas discursivas de Memória e História oferecendo mais uma obra ao conjunto que atua como contraponto a uma narrativa edulcorada da história colonial portuguesa. Reconstitui sua história e faz da ficção espaço para emergência de sua narrativa, engrossando o caldo das verdades que borbulham no caldeirão que é a memória coletiva.

A obra tem um elemento que acredito ser importante destacar: é uma narradora branca que se racializa. A questão da raça é historicamente direcionada ao negro ou ao indígena, quase nunca ao branco. O presente trabalho explora esta questão. Discutiremos a racialização que estrutura o espaço narrado e a psique de seus sujeitos. A competência em retratar a gramática colonial, avivando as cores das atrocidades banalizadas e naturalizadas da realidade da infância que resgata pela memória, abre uma enorme brecha para a discussão do tema.

Quem sustenta a base teórica desta proposta é o revolucionário Frantz Fanon. O texto escolhido foi o ensaio *Pele negra, máscaras brancas*, onde discute o impacto do marcador racial na psique dos sujeitos que vivem em sociedades racistas. Detalha como se dá a mistificação do negro, essa invenção que funciona como uma sombra constitutiva da fantasia identitária branca. Interrogamos o *Caderno* da seguinte forma: Como a racialização da vida que participa da estruturação do espaço narrado e da psique dos seus sujeitos aparece nos discursos da narrativa?

No primeiro capítulo deste trabalho propomos um breve percurso pelo caminho filosófico traçado no desenrolar econômico da civilização europeia com o intuito de retomar historicamente e dialogicamente a noção de *raça* aplicada a grupos humanos. Veremos que, mesmo superada a ficção biológica de diferentes raças

humanas, a racialização da vida seguirá operando como um dispositivo de diferença que normaliza a opressão e que funciona como componente estruturante da modernidade capitalista. No segundo capítulo, passamos à exposição do programa fanoniano junto à análise proposta para a obra de Isabela.

1. RAÇA, UM PRODUTO DA MODERNIDADE

Superamos cientificamente a ficção de diferentes raças humanas, mas estamos longe de superar a racialização das sociedades. Sabemos que o signo racial é um dos componentes ideológicos que responde pela estrutura em que a ordem econômica se regula e demarca diferenças sociais e políticas sobre grupos humanos. Portanto, para pensar no marcador raça, lançaremos mão de uma perspectiva materialista, buscando nunca perder de vista seu caráter relacional e histórico. Isso porque perder de vista o caráter histórico e relacional da raça parece significar seguir por um campo minado de armadilhas essencialistas que pouco têm a oferecer em termos de transformações reais que apontem para a emancipação humana.

A noção de raça aplicada para diferenciar grupos humanos na estrutura social é um produto da modernidade. Silvio Almeida, em *Racismo estrutural* (2020), traçando o caminho filosófico constituído no desenrolar econômico da civilização europeia, explica que este fenômeno remonta a meados do século XVI e se desenvolve no período da ascensão burguesa, onde "a expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a *unidade* e a *multiplicidade da existência humana*" (p. 25). Incapaz de atender às novas demandas de mercado, o sistema feudal precisa ruir:

Os mercados da Índia e da China, a colonização da América, o comércio com as colônias, o aumento dos meios de troca e do volume das mercadorias em geral trouxeram uma prosperidade até então desconhecida para o comércio, a navegação e a indústria e, com isso, desenvolveram o elemento revolucionário dentro da sociedade feudal em desintegração (MARX, 2008, p.10).

Neste longo processo, a classe burguesa em ascensão, formulando seus interesses contra a dominação da nobreza, pôs no centro do pensamento filosófico o *homem* que, debatendo-se contra a carcaça do obscurantismo religioso e das relações de produção e reprodução da vida feudais que não lhe servia mais, veio a gritar por *liberdade* e *igualdade* nas grandes revoluções liberais:

As revoluções inglesas, a americana e a francesa foram o ápice de um processo de reorganização do mundo, de uma longa e brutal transição das sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica de homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da *civilização*. Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os *primitivos*, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da *razão* e a que se denominou *colonialismo* (ALMEIDA, 2020, p. 27).

Leandro Konder nos lembra que os portugueses expansionistas estavam tão convictos de seu propósito civilizacional que chegavam a julgar como loucos aqueles que resistiam à colonização: "os *malucos*, termo derivado de Malucas" (2002, p. 152) - ilha que, em 1570, rebelou-se e matou muitos colonos portugueses, deixando consternada a população lusitana.

A desigualdade e subordinação à nobreza a que toda sociedade feudal estava submetida fazia universais os interesses expressos pela classe em ascensão. Superado o antigo sistema, os interesses da burguesia tomam seu posto de hegemonia e passam a representar interesses particulares da classe dominante, não mais do conjunto social oprimido. A sociedade moderna não abole as contradições de classe: "no lugar da exploração encoberta por ilusões religiosas e políticas ela [a burguesia] colocou uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca" (MARX, 2008, p.12).

A contradição dos ideais burgueses emerge com força quando a abstração de liberdade e igualdade encontra eco em anseios de povos escravizados e colonizados. A Revolução Haitiana vai significar, nas palavras de Silvio Almeida, a "grande encruzilhada" do projeto de civilização iluminista. A revolta negra pôs em evidência como "o projeto liberal-iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos" (2020, p.27).

O problema do contraste entre o espírito das Luzes e a política de exploração e morte empreendida especialmente nas colônias tem no conceito de raça uma preciosa ferramenta ideológica. Dessa forma, a raça "serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da

Oceania" (ibidem, p. 28). A raça passa a operar como um significante redutor, o qual filosofia e ciência trataram de justificar, aliviando o espírito da civilização.

A exploração e desigualdade, evidentemente, não são a novidade. A novidade a se observar é como a construção fictícia das raças, presente no bojo do pensamento moderno, está "no íntimo de uma abstração real guiada pela valorização do capital" e "sustentou e deu legitimidade [...] a um modo de sociabilidade exploradora e predatória que atende pelo nome de capitalismo" (BARROS, 2019, p. 26). A novidade é o significante redutor da raça, enquanto produto de um processo histórico, estar presente na gênese do capitalismo, em seu DNA, cumprindo papel importante na ideologia que assegura a coesão do todo social. Nas palavras de Aimé Césaire, "a colonização europeia adicionou o abuso moderno à antiga injustiça, o racismo odioso à velha desigualdade" (2020, p. 27).

Nesse processo identitário, o europeu tem como principal componente de sua proto-identidade a fobia: "pelas Luzes, o ilustrado não desfez a fobia ante os inexplicáveis fenômenos, mas passou a descrevê-los e desvirtuá-los" (BARROS, 2019, p. 27). A ciência - ilusoriamente - subtraída ao inexistente, alçada a um lugar de verdade, demonstra sua face arbitrária e inescrupulosa. A noção esvaziada de *neutralidade científica* tudo pode e tudo deve dominar: "O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo"^{1*}. Para Douglas Barros, "Estamos diante da fase embrionária da auto identificação alucinatória que encontraria sua verdade na práxis colonialista; a espécie humana torna-se doravante um corpo fragmentado" (2019, p. 35).

Em *Armadilha da identidade*, encontramos uma citação muito interessante do livro *The Invention of the White Race* (2012) a respeito da construção da ideia de *branco* que diz o seguinte: "Quando os primeiros africanos chegaram à Virgínia em 1619, não havia brancos por lá" (HEIDER, 2019, p. 82). Na mesma mão desta afirmação, podemos dizer que, antes do empreendimento de expansão colonial europeia, não havia negros em África. Devolvendo-a a seu contexto, a frase supracitada faz referência ao processo que levou o discurso oficial da Virgínia colonial a adotar a palavra "branco", ou seja, como a brancura veio a ser uma categoria legal, como a ficção racial alcançou o patamar da institucionalidade.

Haider nos explica que no contexto norte-americano de transição ao capitalismo a exploração por meio do trabalho forçado abrangia americanos, europeus e africanos, e que a raça branca timbrada em cartório deriva de uma aliança interclasses entre fazendeiros e trabalhadores euro-americanos. O pacto acordava que trabalhadores euro-americanos teriam alguns privilégios em relação aos africanos, os quais foram mantidos em condições de superexploração da força de trabalho. O ganho dos fazendeiros seria não mais precisar se preocupar com as grandes insurreições mobilizadas pelo conjunto dos explorados, como a desenrolada a partir da Revolta de Bacon em que os trabalhadores incendiaram a capital da colônia, Jamestown, pondo para correr seu governador. Sintetiza da seguinte forma::

A classe dominante euro-americana teve que desenvolver uma ideologia da inferioridade dos africanos de modo a racionalizar o trabalho forçado e teve que incorporar os povos europeus na categoria de raça branca, apesar do fato de que muitos desses povos tinham sido considerados inferiores anteriormente (ibidem, p. 87).

A derrocada do sistema colonial não leva consigo a ruptura radical presente no seio do colonialismo e operada por meio do dispositivo de diferença que naturaliza a produção sistêmica de sub-humanidades. O significante redutor racial se manteve plenamente vivo no plano simbólico que subjaz no arranjo das relações no capitalismo e, sob a luz dos processos históricos gerais e específicos de cada lugar, passa a se desdobrar e sofrer deslizes de sentido.

Sobre o plano dialógico e contextual dos marcadores identitários, cabe aqui trazer um breve trecho do capítulo *A experiência vivida do negro* em que Frantz Fanon partilha a reflexão que ouvira de seu professor de filosofia, quem lhe fez o seguinte alerta: "Quando ouvir falar mal dos judeus, fique atento, estão falando de você". Fanon segue:

"E achei que ele tinha razão num sentido universal, compreendendo naquilo que eu era responsável, em meu corpo e em minha alma, pelo destino reservado ao meu irmão. De lá pra cá, entendi que ele basicamente queria dizer: um antissemita é necessariamente um negrófobo" (2020, p. 136).

Considerando a possibilidade de diferentes roupagens que toma a racialização, Fanon afirma: "uma sociedade é racista ou não é" (ibidem, p.101). "O

racismo colonial não se diferencia de outros racismos. / O antissemitismo me toca em plena carne [...]” (ibidem, p. 103). Na sequência, o martinicano reproduz de memória o discurso que ouvira de seu conterrâneo e companheiro, Aimé Césaire:

Quando giro o botão o rádio e escuto que nos Estados Unidos os negros são linchados, digo que mentiram pra nós: Hitler não está morto; quando giro o botão do meu rádio e fico sabendo que os judeus são insultados, desprezados, pogromizados, digo que mentiram pra nós: Hitler não está morto; quando giro, enfim, o botão do meu rádio e ouço dizerem que, na África, o trabalho forçado está instituído, legalizado, digo que, verdadeiramente, mentiram pra nós: Hitler não está morto (ibidem, p. 104-105).

Césaire é categórico: o fascismo que aterrorizou a Europa deriva da mesmíssima lógica sádica do colonialismo, com a diferença de ser aplicada no interior das fronteiras europeias. Em seu *Discurso sobre o colonialismo* (2020), adverte que, por óbvio, não fala propriamente da figura de Hitler, nem da SS, antes, fala de uma sociedade capaz de reificar o humano e produzir subjetividades em cujo estofo descansam os elementos capazes de chocar o ovo da serpente. Para Césaire, tal conjunto de elementos é identificável nos sujeitos médios das sociedades capitalistas, "o homem de bem, o vizinho [...] o honesto burguês" (p. 33):

Elas [as horrendas carnificinas citadas anteriormente] provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal (ibidem).

A racialização da vida constitui a modernidade e, conseqüentemente, baliza a constituição dos sujeitos modernos, a psique dos indivíduos modernos. Daí a importância da retomada histórica. Sem historicizar, o horizonte de ruptura da reprodução da vida como a conhecemos se perde atrás da espessa nuvem da ideologia, do discurso da moral individual, da particularização de sintomas socialmente orientados que opera no sentido de afastar a reação às violências produzidas pela gestão dos dispositivos de diferença de sua potencialidade de

oposição radical ao sistema. O dispositivo de diferença que normaliza a opressão e que opera como componente estruturante da modernidade capitalista foi essencial ao colonialismo e segue sendo imprescindível ao imperialismo que, sob o pretexto civilizacional, ainda hoje subjuga nações em nome da mais-valia. O significante racial sofre transformações em diferentes tempos e espaços, mas, ainda que mude na forma, sua matéria segue a mesma. De Brasil e Moçambique à Palestina e Afeganistão: a racialização da vida opera vigorosa em sistemas de dominação.

Estudioso de Fanon, Deivison Faustino elucida a questão sobre o lugar do racismo no pensamento fanoniano:

Não se trata aqui de afirmar que o racismo é um epifenômeno das contradições de classe e muito menos que este se dissolveria diante de uma solidariedade abstrata entre os proletários do mundo, mas, sim, ao contrário, que o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial, tão vital, num primeiro momento, à acumulação primitiva de capitais e, num segundo momento, à exportação desigual e combinada das contradições implícitas ao sistema para a sua periferia global (2018, p. 153).

Compreender o impacto da racialização da vida na subjetividade humana exige um trabalho de análise profundo. Fanon contribui imensamente com a literatura psicanalítica ao apontar, por exemplo, que há limites em Adler, Jung, Freud e outros sobre o problema racial, o qual os prismas filogênico e ontogênico não alcançam completamente:

Em relação à tendência constitucionalizante do final do século XIX, Freud, por meio da psicanálise, exigiu que se levasse em conta o fator individual. Ele substituiu uma tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é uma questão individual. Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia (FANON, 2020 p. 25).

Em suma, não há como pensar raça, identidade e a relação do eu com o outro sem considerar a presença de um terceiro obscuro (apagado da cena), isto é, o espaço dado de sociabilidade. Em um espaço (estrutura) onde a diferença não é relevante para organizar a produção da vida social, onde o reconhecimento opera livremente, dessemelhanças não funcionam como dispositivos de ordem.

A partir da constatação desse Outro obscuro que organiza a relação dos sujeitos é que Fanon vai elaborar sua crítica à psicologia do desenvolvimento individual do austríaco Alfred Adler, demonstrando que falta a essa teoria o elemento fundamental da base social na dinâmica dos indivíduos. O grande Outro fundamental se materializa no espaço (que também podemos compreender como estrutura) - físico e simbólico - de atuação que oculta a raiz traumática daquilo que o efetivou, quer dizer, o conhecimento sobre sua raiz é encoberto por uma normativa naturalizada do estado de coisas. Assim, esse espaço vai efetivar uma gramática que só pode ser absorvida e subjetivada na forma de um discurso espectral, um discurso sem sujeito e a-histórico.

É inegável que o processo de desenvolvimento de cada individualidade é único, mas também é verdade que este desenvolvimento está subordinado a padrões de individuação e sociabilidade altamente normatizados. Estes padrões correspondem a uma psicologia inerente às formas de gestão econômica, que deve ser compreendida, para além das formas de produção de riqueza, também como uma prática disciplinar amparada pela ideologia. Essa prática disciplinar é responsável por instaurar subjetividades autorregulatórias porque baseadas em um paradigma instrutivo naturalizado e internalizado que responde à organização da vida.

Os modelos econômicos, grande centro da estrutura, parte importante do grande Outro, formam padrões de individuação a partir da racionalidade que produzem. Assim, o que pensamos, projetamos, sentimos, desejamos, fazemos, tudo que diz respeito à individualidade de cada sujeito está sujeitado e atravessado - não condenado, mas definitivamente sujeito - aos limites postos pela forma de gestão. É desta maneira que compreendemos aqui as formas de gestão econômica amalgamadas à gestão social das subjetividades. Todo homem pertence a seu tempo porque é produto de seu tempo.

Esta exposição nos encaminha ao propósito da análise que se seguirá. A intenção é interrogar o *Caderno de memórias coloniais* da seguinte maneira: como a racialização da vida que participa da estrutura do mundo narrado e que é constitutiva da psique das personagens se expressa na narrativa? Recorreremos ao

programa de Frantz Fanon exposto no ensaio *Pele negra, máscaras brancas* na busca por desenvolver esta questão.

2. O CADERNO À LUZ DE FRANTZ FANON

O que faz um escritor desejar escrever sobre sua própria história? O que fez acontecer o *Caderno de memórias coloniais*? Que falta está sinalizada no desejo consumado de escrever o *Caderno*? Que afetos mobilizam sua escrita? Há dois anos penso sobre o sujeito-narrador-personagem Isabela e carrego comigo estas questões. A princípio, sob a forma de inquietações ainda sem formulação. A personagem tanto me despertava admiração quanto desagradava sem que eu soubesse apontar os porquês destes afetos. Pude nomear, enfim, boa parte dos dissabores quando percebi que muito me incomodou ler um drama autocentrado pequeno-burguês cujo pano de fundo - ou, como a escritora coloca no posfácio da obra, corroborando com a visão que aqui coloco, o *décor* - é a brutalidade colonial. Há, em minha leitura, uma armadilha liberal na posição discursiva desta narradora (parece encaminhar a problemática racial para comportamentos individuais, limitando o problema à esfera moral) que ela, conscientemente ou não, ignora e que me trouxe uma ferramenta analítica positiva, a de conseguir estabelecer certa distância do objeto analisado. O que por outro lado me manteve imantada ao *Caderno* foi o que de crueza, nudez e franqueza ele emana. Essa força bruta me atraiu à personagem Isabela de modo a querer entender sua figura, sua história, seus afetos. Desejava escutar o conjunto de ditos e não-ditos que tecem seu discurso. Vejo essa pesquisa como um percurso sem um ponto de chegada, mas cheio de bifurcações e novas picadas que se abrem e cruzam, mostrando que o desejo de acessar uma personagem e seu universo significa, no limite, compreender o humano.

Nossa memória é composta de cenas, sensações, projeções, vazios. Está recheada de esquecimento e espaços a serem preenchidos. Tem forma de ficção. Faz necessária a criação de um sem-fim de conjunções que tragam coesão e sentido ao que quisermos chamar de nossa história. O que faz de um acontecimento uma lembrança sobre a qual um sujeito é capaz de tecer narrativa e dizer: *essa é a minha história*? Mais, como revelo *quem sou eu* nessa história?

O desejo de exercitar uma escuta ativa e ética ocupou o lugar da necessidade de perseguir minhas inquietações iniciais. Isabela tem história e, como qualquer sujeito, pode ocupar seu lugar de autora para a contar. Autoriza-se,

felizmente. Sua história é, como a de todo indivíduo, fio fino da teia de nossa história e merece escuta. Com alguma dose de sucesso e outras tantas de fracasso, o que busquei executar aqui foi um olhar para a obra que tivesse uma ética firme, humanamente generosa e, por isso mesmo, também crítica. Quanto mais estudava a obra e os temas que nela me despertam maior curiosidade e interesse, mais natural foi ficando o movimento de me agarrar à complexidade do humano e me despir do ímpeto inicial de depor contra as incoerências e furos discursivos nos quais meus afetos tropeçavam. O ato de refletir, afinal, pressupõe o reflexo daquele que atua, e isso acabou por impulsionar diversas reformulações na rota analítica deste trabalho, sem que fosse preciso abandonar as primeiras questões que motivaram esta análise. Outras interrogações foram sendo levantadas e dando corpo às reflexões e ao debate que aqui materialmente se abrem e que, adiante, não tenho qualquer pretensão de fechar.

Penso que um grande propulsor consciente para o *Caderno de memórias coloniais* acontecer foi o evento da morte do pai Manuel, que *deixou seu coração em África* (FIGUEIREDO, 2018, p. 33). Voltados a ele, estão amalgamados sentimentos conflitantes e complexos. Há uma profunda devoção e uma profunda aversão: ama o pai, desaprova o homem. O homem, colono privilegiado pela lógica colonial (ainda que fosse apenas um prestador de serviços), expressamente racista e machista, é pai amoroso e autoritário de uma filha que, querendo ou não, é fruto desta história, herda-a, tem de lidar com ela como sendo também sua, porque o é. Do lado da filha-narradora, o fio que costura esta história partilhada é, acredito, a culpa.

“Um desterrado como eu é também uma estátua de culpa. E a culpa, a culpa, a culpa que deixamos crescer e enrolar-se por dentro de nós como uma trepadeira incolor, ata-nos ao silêncio, à solidão, ao insolúvel desterro.” (ibidem, p. 167)

A culpa é um sentimento potente e difícil de manejar. Nasce ao percebermos que lesamos, prejudicamos alguém. Há arrependimento do feito e frustração a respeito da imagem que o sujeito cria de si. A culpa que se tem, a culpa que se sente, a culpa que se crê representar para outros. O luto e a culpa precisam ser elaborados, organizados, narrados. Pulsa nas páginas do *Caderno* uma forte

necessidade de compor uma narrativa própria de sua vida profundamente marcada pelo imperativo de ser filha de Manuel, de ser filha da colonialidade.

“Manuel deixou seu coração em África. Também conheço quem lá tenha deixado dois automóveis ligeiros, um veículo todo-o-terreno [...]. Quem é que não foi deixando os seus múltiplos corações algures?” (ibidem, p. 33). Como o de Manuel, o coração da narradora Isabela é também fragmentado e parte dele foi deixado em África. Este início é representativo do enfoque que o romance dá ao conjunto da população colona branca que, como Manuel e Isabela, deixa o que é ou entende ser seu em África, mais especificamente, no caso do romance, em Moçambique após seu processo de descolonização. A personagem sente nostalgia de seu tempo de infância por lá. Ama aquele chão que foi seu, onde foi *fácil sentir prazer de viver* (ibidem, p. 44). Nesta terra, colonos comiam do bom e do melhor, nos melhores assentos, com as melhores vistas, servidos por nativos negros. Não gostavam de ser servidos por brancos, já que aí se pressupunha a necessidade de uma gorjeta maior. Para melhor compreender a boa vida que os brancos como ela levavam na colônia, compara à que levariam na metrópole portuguesa: enquanto em África pode-se “saborear” o melhor whisky “a debicar” camarões, em Portugal há quem esteja “engolindo” uma cerveja barata e “enjoando tremoços” (ibidem, p.42). Desfrutou desse tempo. Confessa saudade de um *eu* cheio de inocência e leveza projetado na infância, um que ainda não havia desvelado a realidade sobre a que custo aquele chão fora seu, a que custo pode gozar daqueles prazeres e liberdade:

Tudo é verdade e tu trincas a terra. Lambe-la contra o céu da boca. Claro que recordas esse sabor. Sabias que haverias de recordar esse sabor. O chão tem todo o mesmo travo final a argila e a osso de vaca. A terra é doce. E agora podes subir de novo às árvores. O limoeiro do teu velho quintal na Matola. Sentes-te leve. Se calhar podes voar, como outrora voaste. Tinhas saudades. **Confessas** para ti própria, tinhas saudades disto. A liberdade. (ibidem, p. 170-171, grifo nosso)

Essa saudade da infância entra na ordem do confessional, porque carregado de culpa, uma culpa colonial e branca. Herda a marca escolhida e acolhida pelo pai, o que acaba por lhe impor uma imagem externa e narrativa de si com a qual não quer e não suporta se identificar, mas que lhe é posta e reafirmada pelo olhar geral, como reiteradas vezes foi demarcado em seu “retorno” a Portugal: *Eu tinha andado*

a roubar os pretos. Julgava que me iam lavar os pezinhos com água de rosas?! (ibidem, p. 136).

A marca de colona lhe causa problemas de reconhecimento: diz-nos que não é como o pai. Precisa criar distância, distância de sua figura. Qual a distância e o tempo necessários para elaborar a narrativa de si nesse passado tão permeado de violências a ponto de poder retirá-lo do centro significativo de si para ser posto à margem do que pensa *ser*, do que consegue dizer *ser*? O *Caderno* é carregado culpa porque quer se livrar dela. Será possível? Qual a distância necessária? Isabela é uma ex-colona que diverge dos valores da colonialidade. É preciso dizer, é preciso que se escute o que outrora não foi possível. Segue:

Não se responde. Baixa-se os olhos. É mentira e é verdade, mas ambas precisam de voz, e não a temos. É muito cedo. Eu ainda estava na raiz da verdade. Ainda lá dentro, húmida, crescendo, comendo terra, esperando terra (ibidem).

Expõe-se, desnuda-se, narra-se. Quer-se só carne outra vez e quer ser vista assim. Para isso, precisa criar distância e se colocar à vista. A quem o *Caderno* fala e se mostra? A quem dirige o seu recado? Como se libertar e “atirar o passado borda fora” (ibidem, p. 169) para poder fazer algo do que dela se fez? Eis aqui o que considero a grande força, a grande crueza e visceralidade da obra: seu *Caderno* persegue sentidos potencialmente capazes de equacionar, de dar coesão a este *eu* circunstante.

Defendo que a relação da protagonista com o pai, por ser o eixo narrativo escolhido para o *Caderno*, é central a qualquer tentativa de resposta. A relação com o pai é seu elo mais estreito com este passado colonial e funciona como filtro de recalques que ainda não consegue dizer sobre si, então expia-os na figura do pai. A divergência de visões de mundo e o amor profundo por Manuel são motivo de silêncio e angústia. Seria impossível ser fiel a si própria ao preço de trair o pai em vida. Sua morte, neste sentido, abre a possibilidade de, sozinha, buscar alguma paz consigo e com Manuel inteiro, com tudo o que representa - o que não vem sem culpa.

A obra, dedicada a seu pai, traz na epígrafe uma passagem de *Inventar a solidão*, de Paul Auster, em que o narrador em primeira pessoa fala do desassossego que sentia ao mexer nos pertences do falecido pai, do quão errado parecia ser aquele gesto de invadir a privacidade de alguém, ainda que a de um morto. Há culpa. No ato, aparece sempre o desejo de ser surpreendido pelo pai, ser pego, questionado, censurado: “A todo momento esperava que o meu pai entrasse, parasse incrédulo a olhar para mim e me perguntasse que raio é que eu pensava que estava a fazer” (ibidem, p. 29). A epígrafe traz também uma passagem de *Os que sucumbem e os que se calam*, de Primo Levi, uma reflexão sobre a memória humana e sua natureza de sofrer transformações. O conjunto parece funcionar como um pedido de desculpas ao falecido pai, cuja figura e sótão com sua arca, caixas e gavetas são revirados pela filha, ao mesmo tempo que serve de advertência a quem lê seu *Caderno*, abertamente autobiográfico, sobre sua inescapável ficcionalidade.

Ainda antes do primeiro capítulo, há um breve texto onde uma personagem sonha. Neste sonho, surge de súbito alguém que já morreu. O estranhamento causado pelo encontro impossível imediatamente traz de volta a personagem ao estado de consciência. Podemos concluir que se trata de um sonho de Isabela com seu pai, sua “alma gêmea” (ibidem, p. 101), este amor-fantasma que em sonho lhe chega ao ouvido ainda vivaz, impositivo, forte e jovial, como o pai de sua infância e que, dali em diante, será apresentado por sua filha dentro dos limites sempre transbordantes do pretérito e da palavra.

Se bem elaborados, os traumas projetam mais futuro que repetição e retorno ao passado. A Literatura tem a qualidade de participar da elaboração de passados, abrindo possibilidades de futuro. Na perspectiva de Margarida Ribeiro (2015), o livro de Isabela faz parte de um conjunto de narrativas pós-coloniais capaz de gerar futuro. “Magoado, traumatizado, culpado, mas futuro, apesar de tudo” (p. 257). Margarida situa a obra de Isabela no grupo de escritos da literatura portuguesa que empreendem uma jornada de *retorno pós-colonial* - de Portugal para África - capaz de inverter “o sentido da história de regressos, sobre a qual se foram construindo e narrando os impérios ultramarinos europeus” (ibidem, p. 255). O *Caderno de memórias coloniais* é um grande sucesso em Portugal, o que pode ser interpretado

como uma expressão do desejo dos portugueses de contar, escutar e elaborar - e reelaborar, já que a história oficial é permeada por muitos silêncios - sua história colonial, uma ferida aberta. Talvez este sucesso também possa ser lido como um desejo partilhado de trabalhar, mais individual que coletivamente, o recalque e a culpa derivados do empreendimento colonial.

Para a pesquisadora, estas narrativas rompem com a África mítica e nostálgica “do ‘paraíso tropical’ em que Gilberto Freyre nos tinha a todos colocado” (ibidem). Falam, enfim, de lesões sofridos e provocados. A positiva recepção dos leitores brasileiros demonstra que a temática da colonização e seus signos também aqui interessa. Partilhamos esta ferida colonial, o traumatismo da exploração e do racismo.

As perguntas que encerram o Caderno interrogam o futuro da protagonista, essa apátrida, ex-colona, sem-lugar, desterrada. Isabela funciona como representante da Portugal que busca reconhecer e dizer a “fractura colonial” (ibidem, p. 255) e os sujeitos que dela derivam como exercício necessário à condição de não “ficarem todos como uma espécie de ‘refugiados da história’” (ibidem):

A noite caiu longa, e a noite é teu dia. Vais adaptar-te. Uma vida tem muitas vidas, tu sabes. [...] A que casa regressarás? Quanto tempo permanecerás sobre a cova onde o teu passado apodrece? Não devias pisar a tua campã. Para onde vais? Para onde vais, agora? (FIGUEIREDO, 2018, p. 171).

O *Caderno* é uma dentre uma série de expressões do quadro de posições discursivas que compõem o multifacetado imaginário português de si e de sua memória coletiva. O romance ilumina ao menos duas perspectivas distintas, a de Isabela e a de seu pai, personagens que compartilham parte de uma história, mas antagonizam em sua leitura. Enquanto para o pai o empreendimento colonial é moralmente desejável, para a filha esse modo de organização social é imoral. Ainda que a colonização tenha significado para ambos a possibilidade de uma vida confortável e que o processo de descolonização tenha significado a perda de tudo o que tinham, extrema insegurança e medo, suas leituras divergem. São, afinal, sujeitos diferentes, interpelados de formas distintas.

A revolução moçambicana teve como ferramenta a hostilização violenta contra a população branca que lá vivia. “O tempo dos brancos tinha acabado” (ibidem, p. 112). A reação aos quase 500 anos de colonialismo foi profundamente marcada pela racialidade:

Nos dias que se seguiram ao 7 de setembro a negralhada perdeu o freio, [...] e em todo o lado, chacinou, cega, tudo o que era branco: os machambeiros e famílias, os gatos, cães, galinhas, periquitos, vacas brancas, e deixaram-nos agonizando sobre a terra, empapando sangue; salvaram-se as escuras galinhas carreias de pescoço pelado. E os gatos pretos (ibidem, p. 113).

Avançando na narrativa, em uma das diversas passagens que retomam o momento de seu trânsito aéreo rumo a Lisboa, conhecemos o lamento e os anseios de Isabela: “[...] voltei a chorar o que perdia e haveria de pagar. A dívida alheia que me caberia. / Nunca entreguei a mensagem de que fui portadora” (ibidem, p. 132). A mensagem que deveria ser entregue vinha dos pais: “Conta a verdade, lá na metrópole. Conta o que passamos cá” (ibidem, p. 150). Era suposto partilharem de tal verdade. Portanto, deveria contar o que ocorria aos brancos no processo de descolonização com a perspectiva dos pais: como suas casas eram incendiadas, como eram perseguidos, presos e mortos; como haviam perdido tudo, como era descabida a ingratidão dos negros por tudo que haviam feito por eles. Isabela segue:

A verdade era uma história muito longa e complexa, rica de narrativas encaixadas alternadas, simultâneas, polifônica. O que meu pai pretendia que eu contasse era o caos em que se transformara a descolonização, a vida ameaçada a cada segundo, o risco físico, constante, real, de não saber se conseguiria voltar a casa, depois de sair. O que ele queria que eu contasse era apenas uma parte do gigantesco todo (ibidem).

Para Isabela, a verdade de seus pais é parte da complexa rede de perspectivas sobre o processo que viviam. Carrega a mensagem sem a passar adiante até este momento em que também trata de tecer a sua: “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” (ibidem, p. 122).

Isabela expõe sua verdade, que é também de perda, de separação dos pais, de violências sofridas no corpo a partir deste momento - há muita dor a esperando nesta nova vida -, e que não ignora a extrema violência da prática colonial, a justiça daquele ódio dos colonizados aos colonos. A esse respeito, critica a memória da colonização, explicitando o discurso colonial enquanto denuncia sua prática:

Mas parece que isso só se passava na minha família, esses cabrões deseducados [...], exemplares singulares de uma espécie de branco que nunca por lá existiu, porque segundo vim a constar, muitos anos mais tarde, os outros brancos que lá estiveram nunca praticaram o colun..., o colonis..., o colonialismo, ou lá o que era. Eram todos bonzinhos com os pretos, pagavam-lhes bem, tratavam-nos melhor, e deixaram muitas saudades (ibidem, p.74).

“Lourenço Marques, na década de 60 e 70 do século passado, era um largo campo de concentração com odor a caril” (ibidem, p. 42). Criada no *décor* colonial, Isabela cresce cercada por uma brutal violência normatizada e naturalizada. Compara-se às crianças negras “esfomeadas de farinha” (ibidem, p. 45) de todas as idades que iam pedir trabalho à sua porta. “Não entendia” (ibidem). Na Lourenço Marques de 60 e 70, o abismo entre seu mundo colono e o mundo dos colonizados, efetivado pela espoliação desavergonhada, possibilitou o conforto e a segurança de que gozava sua família. Como resolver esta equação? É criada dentro de todos os limites e permissividades da colonialidade. Não compreende a razão da diferença entre a sua vida e a daquelas crianças, mas sabe que há diferenças. As assimila. “Não havia olhos inocentes” (ibidem, p. 46).

A questão que toma centralidade nas inquietações relativas à leitura do *Caderno* é da ordem do social e do sujeito: qual o impacto deste contexto racializado em sua formação subjetiva? Como internaliza e organiza essa diferença explícita que lhe chega espectral, normativa, dada? Qual o impacto dessa violenta conformação social em sua psique? Embora me inquietem profundamente e me façam perseguir respostas, não ambiciono responder de todo a estas interrogações aqui, porque carrego a compreensão de que, primeiro, não estou apropriada das ferramentas psico-analíticas necessárias para tanto; e, segundo, por confiar no princípio psicanalítico de que, mesmo que estivesse, não há como tomar a palavra escrita de um caderno - para entrar na fantasia da proposta narrativa - como objeto

passível deste tipo análise, já que não há livre associação. Assim, assume-se aqui um olhar que cabe à posição de letristas: atento ao que revela o discurso e sem compromisso com diagnósticos, embora ainda com assumida liberdade - que a crítica literária e o fazer interpretativo de um texto nos permitem - para flertar com a análise subjetiva das personagens e narradora. Ponderados estes pontos, acredito ser possível, com o suporte de quem teorizou sobre o tema, interrogar o *Caderno* da seguinte maneira: como a racialização da vida que participa da estrutura do mundo narrado e que é constitutiva da psique da personagem se expressa sua narrativa?

Neste ponto é que gostaria de introduzir o suporte teórico que guiará a discussão desta problemática e que tem por base o programa de Frantz Fanon exposto na obra *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Publicado pela primeira vez na Paris com o título *Peau noire, masques blancs*, este texto é um ensaio de muita força, potência e beleza. Seu objetivo é explicitado logo de início: a desalienação do negro, do humano, a liberdade - aqui, estamos tratando do lugar que o termo alienação tem no campo da saúde. Fanon está particularmente interessado em pensar o marcador identitário racial atribuído ao negro a partir do ideal branco europeu, àquele cuja construção simbólica se constitui delimitada por signos colonialistas que têm no homem branco o ideal humano e reserva ao não-branco uma construção simbólica de não-outro, desumanizada. O martinicano foi quem primeiro, através de uma abordagem psicanalítica, colocou em questão os lugares subjetivos constitutivos da lógica subjacente às estruturas de domínio colonialista relacionados ao marcador racial.

A obra fanoniana nos aponta a necessidade urgente de destruir radicalmente este mundo de espaços dados a priori, para que seja possível a construção de um novo, com novos espaços onde seja tangível concretizar um devir humano descolonizado, com liberdade para construção de subjetividades verdadeiramente autênticas, singulares, que não sejam balizadas e solapadas por marcadores desumanizantes.

Neste sentido, a desalienação objetivada passa, necessariamente, pelo processo de reconhecimento de Si e pela superação do fetiche racialista no qual o negro se encontra aprisionado: "o que queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal complexual que brotou do seio da situação colonial" (FANON, 2020, p. 45).

Reconhecer-se demarcado pela racialização e reconhecer a racialização como produto social significa entender que, parafraseando Simone de Beauvoir, grande influência de Fanon, ninguém nasce negro: torna-se negro (da mesma forma como ninguém nasce branco, torna-se). Considerando a ambiguidade constitutiva do ser sujeito assujeitado, ao lado da ideia de constituir a si próprio e de vir-a-ser contida no verbo reflexivo *tornar-se*, acrescentaria a ideia de ser constituído por outro contida no particípio *tornado*.

Partindo de uma perspectiva materialista, devemos compreender que não apenas o sistema capitalista se fez através da acumulação de capital possível pela escravização, mas que a ideologia da produção e reprodução social é determinada pelo próprio processo econômico do capital. Nessa linha é que o martinicano olha para a realidade capitalista e vê no marcador racial um mecanismo de exploração e controle que responde por e organiza a sociabilidade. Assim, debate como o significante racial da colonialidade é forjado e perpetuado nas e pelas estruturas sociais modernas e qual o impacto deste significante arbitrário na formação subjetiva dos indivíduos modernos. O impacto da racialização da vida na subjetivação dos sujeitos será nosso enfoque daqui em diante. O ensaio começa este debate olhando para a linguagem.

Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quiser ser branco tanto mais o será quanto mais tiver assumido como seu o instrumento cultural que é a linguagem (ibidem, p. 52).

Para Fanon, o sujeito é, antes de tudo, um ser social. Não existe o Eu sem o Outro. Esta interdependência *eu-tu* deve ser compreendida como imprescindível ao horizonte relacional em que as identidades se constituem. Aqui estamos tratando de identidade como aquilo que permite uma estruturação simbólica responsável pela capacidade do indivíduo de organizar sua psique. Nessa condição, o *ser-para-outro* é mediado e efetivado pela linguagem; é através dela que somos capazes de significar o que vivenciamos, é através dela que somos capazes de dizer *eu*.

Herdar uma língua é estar implicado com os modos socialmente gerados de ver e de estar no mundo possibilitados pela organização social a que responde esta língua. Assim, se a promessa de reconhecimento se dá via linguagem, a pergunta a

ser feita é: quais as possibilidades de *ser-para-outro* que o registro simbólico de uma língua implicada com os limites da colonialidade permite a seus sujeitos racializados?

O eixo central na resposta de Fanon está em que, em uma estrutura simbólica cujo imaginário é branco, ao racializado não-branco a possibilidade de reconhecimento do próprio *eu* está interrompida, barrada. A branquidão equivalente às noções de normalidade, universalidade e humanidade traz o implícito de que qualquer desvio desta identificação será lido como excedente. Assim, a “civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial” (ibidem, p. 27). Aquele que desvia ao ideal é marcado por um negativo, um signo negativo, uma impossibilidade de realização plena do *ser-para-outro*. Os espelhos de humanidade refletem o branco que tem como Outro de si o branco, nunca o negro, este não é reconhecido dentro do conjunto significativo de humanidade. Para Fanon, a marca da racialização condena o não-branco a ser um não-outro de si.

Este entendimento se dá em diálogo estreito com a dialética de Hegel exposta em *Fenomenologia do Espírito*, cuja referência direta encontramos no capítulo 7 de *Pele negra...* intitulado *O negro e o reconhecimento*: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (ibidem, p. 227). Seguindo o texto hegeliano, Fanon escreve:

Em sua imediatez, a consciência de si é mero ser-para-si. Para obter a clareza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, de modo similar, espera por nosso reconhecimento para expandir-se na consciência de si universal. Cada consciência de si busca a absolutez. Ela quer ser reconhecida enquanto valor primordial desinserido da vida, como transformação da certeza subjetiva (*Gewißheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*) (ibidem, p. 228).

Em um meio racista, os signos do humano reconhecido como plenamente humano apenas devolvem um reflexo branco. O ser-para-si não basta, ao que o não reconhecimento do outro interrompe o reconhecimento de si do sujeito que carrega a marca racial. Assim, um homem negro é um homem negro, nunca apenas um

homem. É aquele que, antes que tenha a chance de se nomear e se apresentar, é nomeado e representa.

O famoso poema *Me gritaron negra*, da artista peruana Victoria Santa Cruz, ilustra muito bem este caminho teórico que estamos traçando de *ser-para-outro* dentro da gramática colonial:

Tenía siete años apenas,
 apenas siete años
 ¡Qué siete años!
 ¡No llegaba a cinco siquiera!
 De pronto unas voces en la calle
 Me gritaron ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 “¿Soy acaso negra?” - me dije
 ¡Sí!
 “¿Qué cosa es ser negra?”
 ¡Negra!
 Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
 ¡Negra!
 Y me sentí negra,
 ¡Negra!
 Como ellos decían
 ¡Negra!
 Y retrocedí
 ¡Negra!
 Como ellos querían
 ¡Negra!
 Y odié mis cabellos y mis labios gruesos
 y miré apenada mi carne tostada
 [...]

Nas palavras de Fanon, “ao primeiro olhar branco, ele [o negro] sente o peso de sua melanina” (2020, p. 165). Sobre ser significado arbitrariamente, encerrado dentro de um campo significativo fixado, Fanon partilha sua angústia: “Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (ibidem, p. 125).

Derivadas das prerrogativas essencialistas e violentas da racialização da vida é que Fanon identifica, em sua clínica, adoecidos psíquicos, tanto em sujeitos marcados com signo racial negativo, quanto naqueles cuja marca racial se ignora, o branco. As psicopatologias atravessadas pelo racismo são trazidas por Fanon na esteira de uma questão importante: “Uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco” (ibidem, p. 159). Vai à Freud para retomar a ideia de *Erlebnis* - ou seja, *vivências* traumáticas recalcadas no inconsciente que estariam na raiz da neurose - e argumenta que, no caso do negro, em inúmeros casos, não existe experiência traumática anterior:

Frequentemente o negro que se anormaliza nunca teve sequer contato com o branco. Terá havido uma experiência anterior reprimida no inconsciente? Terá a criança negra visto seu pai ser espancado ou linchado pelo branco? Terá havido um trauma efetivo? A tudo isso respondemos: não. Mas então o quê? (ibidem, p. 161)

Para compreender esta especificidade da neurose racial, Fanon recorre à ideia de *catharse coletiva*. “Em qualquer sociedade, em qualquer coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, por onde as energias acumuladas sob a forma de agressividade possam ser liberadas” (ibidem).

A *catharsis coletiva* - ou seja, a necessária sublimação operada pela descarga de energias acumuladas sob a forma de agressividade - é uma das portas de acesso à descoberta da construção e regulação do imaginário que efetiva uma relação de identificação do Eu (BARROS, 2021)¹.

E “naturalmente, cada tipo de sociedade requer uma forma específica de *catharse*” (FANON, 2020, p.161). Tratando-se de sociedades capitalistas, estamos no terreno da ideologia, da produção e reprodução de um imaginário hegemônico dentro de uma sociedade de bases violentas e que precisa descomprimir afetos coletivos sem atingir estas bases.

Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não

¹ Extraído do material elaborado pelo autor destinado ao curso “Fanon: entre a psicanálise e a crítica social” pela plataforma da Revista Cult no ano de 2021. Trecho referente ao material da 6ª aula, p. 6.

podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável. (ibidem, p. 152).

“Se levarmos em consideração que a expiação e a liberação da violência, levadas a cabo pela produção cultural massificada, visam fornecer mitos que libertem do peso da culpa aqueles que compactuam com o crime perpetrado para organização e manutenção do *status quo*, então veremos a sua proximidade com as denúncias da Escola de Frankfurt. A fixação na violência e na morte [...], além de desviar e negar a responsabilidade do crime “civilizatório”- e aqui Fanon trata de maneira central o discurso hollywoodiano estadunidense dos “caras pálidas” projetando a culpa na vítima, os “peles vermelhas” - serve também como desvio, pela censura sexual, do desejo agressivo contra a estrutura política e social altamente repressiva” (BARROS, 2021)².

As projeções intersubjetivas que o imaginário hegemônico sustenta vão gerar identificação com o benfeitor, o vencedor, o explorador, o aventureiro - tanto por parte do branco, quanto por parte do negro. Sobre o confronto entre o ideal de *eu* forjado na cultura e o confronto deste com o espelho que a sociedade revela ao negro, Douglas Barros sistematiza da seguinte forma:

a) o negro que viva no seio familiar carrega um imaginário cuja identificação não é feita com aquele que aparece como objeto de violência e expiação social; b) só que, no entanto, o negro é esse que aparece como um objeto de violência e expiação e, por isso, a radical incongruência entre como ele se vê e como a sociedade o vê. Nesse sentido, diferente do branco que tem confirmada suas proposições imaginárias no seio da sociedade, o negro é um na família e outro na sociedade, logo; c) Família>>Indivíduo ≠ sociedade>>Indivíduo racializado (ibidem, p. 8-9).

O não-branco funciona como a *sombra constitutiva da fantasia identitária branca* que, como explicitado no Capítulo 1 deste trabalho, tem como afeto fundante a fobia. Esta sombra alijada “assombra e atrai, com seus atributos “sobre-humanos” – exatamente aqueles que o ideal branco paranóide não permite ver em si –, exageradamente mistificados e animalizados” (FAUSTINO, 2018, p. 154). Para não viver a angústia de olhar para o recalçamento, o neurótico maneja modos para ocultar do sintoma. Enquanto brasileiros, estamos familiarizados com os modos de ocultamento, os mitos em relação ao negro dotado de características

² Extraído do material elaborado pelo autor destinado ao curso “Fanon: entre a psicanálise e a crítica social” pela plataforma da Revista Cult no ano de 2021. Trecho referente ao material da 6ª aula, p. 7-8.

sobre-humanas: hiper sexualização, hipervirilidade, predisposição ao lúdico, ao corpóreo, ao pecado, ao trabalho, à violência, etc. Notemos que o conteúdo canalizado nesta projeção visa não apenas a descarga de culpa e violência do crime civilizatório e da dinâmica social, mas também visa dar vazão a sentidos castrados, reprimidos, ao que ao branco *falta*. Fanon traz o mito da potência sexual como a maior representação de projeção de falta:

Os psicanalistas que refletem sobre a questão rapidamente encontram as engrenagens de qualquer neurose. A preocupação sexual predomina nesse caso. [...] Todas [as mulheres negrófobas que conhecemos] dotavam o negro de poderes que outros (maridos, amantes episódicos) não possuíam. E então intervém um elemento de perversidade, persistência da estrutura infantil: sabe Deus como eles fazem amor! Deve ser assustador (FANON, 2020, p. 172).

A respeito da cultura ocidental de repressão sexual, Fanon sentencia que seu sujeito: “por toda a sua vida, preservará inconscientemente um complexo de culpa que nem a razão nem a experiência jamais conseguirão fazer desaparecer por completo” (ibidem, p. 183).

Na narrativa, observamos como a repressão sexual da sociedade portuguesa recai sobre o sujeito mistificado revelando o recalque do branco. Na família de Isabela encontramos a configuração moderna de família individual monogâmica e patriarcal. Nessa configuração, o gênero significa um importante demarcador do lugar que cada indivíduo da família pode ocupar nas relações internas e sociais. A condição material da família - financeiramente “remediada”, para usar o termo das personagens -, além de sua branquidão em uma realidade social racializada que garante melhores condições objetivas de manter a situação financeira estável, permite que a expressão patriarcal se realize plenamente. Desta forma, o pai toma parte na produção social, provendo financeiramente a família, enquanto a mãe permanece na esfera privada cuidando do lar e da filha.

A ideologia que envolve essa configuração privilegia a figura masculina em diversos aspectos, é em volta do pai que essa família funciona. O privilégio da liberdade sexual contrastante entre a mãe e o pai de Isabela é expressão dessa conformação. A moral pequeno-burguesa deixa evidente o quanto a traição ao pacto

da monogamia firmado em cartório e abençoado pela igreja é socialmente aceita caso levada a cabo pelo homem. Em uma manobra extremamente violenta, a culpa pela traição, inclusive, era facilmente deslocada às mulheres moçambicanas procuradas pelos colonos. Reproduzindo a discursividade colonial, a narradora as descreve com estranheza, desprezo: são hiper sexualizadas, comparadas a animais e inferiorizadas em relação às mulheres brancas, de modo que a ruptura com o pacto do casamento sofre um desvio tal a ponto de significar uma aventura masculina, nunca uma ameaça à moral da família - enquanto se mantivessem as aparências, especialmente o não reconhecimento de paternidades fora do núcleo familiar:

As brancas eram mulheres sérias. Que ameaça constituía para elas uma negra? Que diferença havia entre uma negra e uma coelha? Que branco perfilhava filhos a uma negra? 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? Quantos mulatos conheciam o pai? / 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 suas honestas casas de família (FIGUEIREDO, 2018, p. 35).

Se dentro desse universo branco ao homem se permite o desvio ao pacto, às mulheres brancas cabe carregar o pudor e o recato como sinal de sua dignidade e valor:

A [cona] das brancas não, era estreita, porque as brancas não eram umas cadelas fáceis, porque à cona sagrada das brancas só lá tinha chegado o marido, e pouco, e com dificuldade; eram muito estreitas, por isso muito sérias, e convinha que umas soubessem isto das outras (ibidem, p. 34).

Vê-se um imenso contraste entre as imagens da negra, bestializada e hiper sexualizada, em comparação à da branca, sublimada ao ideal imaculado e ao sacrifício, com sua dimensão erótica suprimida pela doutrina católica. A sexualidade e o desejo subordinados a uma ideologia preconceituosa, patriarcal e obscurantista do contexto familiar e cultural de Isabela resultam em numerosas expressões dessa

ordem. O trecho anterior foi retirado do segundo capítulo, que inicia da seguinte forma:

Os brancos iam às pretas. As pretas eram todas iguais e eles não distinguiam a Madalena Xinguile da Emília Cachamba, a não ser pela cor da capulana ou pelo feitio da teta, mas os brancos metiam-se lá para os fundos do caniço, com caminho certo ou não, para ir à cona das pretas. Eram uns aventureiros. Uns fura-vidas (ibidem).

A dinâmica sexual da colônia racionalizada por toda a ordem de mitos expostos anteriormente e toda sua perversão são materializadas nestas poucas linhas. Vemos explicitada a lógica que opera a completa redução da mulher negra a seu corpo e ao prazer sexual do homem branco, quem saía do seu lugar branco para *meter-se* no espaço negro e ir à *conas das pretas*. É sobre essa mulher reduzida a objeto que recai a violência e perversão do recalque colonial.

Ao comparar a negrofobia e o antissemitismo, Fanon diferencia o alvo da fobia de cada caso. O judeu é considerado perigoso por seu caráter, inteligência, astúcia, e, quando o atacam, é à *perigosa* rede da comunidade judaica a quem se dirige o ataque por intermédio de um indivíduo; o negro, por outro lado, é considerado perigoso em sua corporalidade e é alvo sempre individual, porque o perigo que representa é sentido em sua presença. O antissemita pode querer matar, mas não é da ordem desta fobia o desejo de castrar o judeu; o negrófobo, sim, além de poder ter o desejo de matar, desejará castrar o negro, porque é da ordem do seu afeto projetar neste objeto fóbico a própria castração. “Ter fobia do negro é ter medo do biológico. Pois o negro é apenas biológico. São animais. Vivem nus. E só Deus sabe...” (FANON, 2020, p. 178). Mistificado pelo ideal colonial com sua verdade totalizante, “o negro foi eclipsado. Virou membro. Ele é pênis” (ibidem, p. 182).

Uma das passagens do romance onde mais facilmente podemos observar este desejo de castração é a reproduzida a seguir, onde lemos sobre a relação entre o pai da protagonista e seus empregados:

Ernesto não ia trabalhar há três dias. Era preto e os pretos eram preguiçosos, queriam era passar o dia estendidos na esteira a beber cerveja e vinho de caju, enquanto as pretas trabalhavam na terra, plantavam amendoim ao sol, suando com os filhos às costas, ao peito, e a

enxada a subir e descer. Preto era má rês. Vivia da preta. Não pensava na vida, no futuro, nos filhos. Só queria descansar, dormir, dançar, cantar, beber, comer, viver vida boa. / Era absolutamente necessário ensinar os pretos a trabalhar, para seu próprio bem. [...] / De maneira que, ocasionalmente, aos sábados à tarde, o meu pai tinha de ir ao caniço procurar Ernesto (FIGUEIREDO, 2018, p.75).

O personagem Manuel encarna muito bem o sujeito de complexo autoritário colonialista. O complexo de autoridade é este ponto de vista não implicado com o outro e que presume uma neutralidade e uma verdade imediata, orientado por um racionalismo cartesiano de ideal burguês. Chegamos à expressão do recalque, à vingança sexual: a castração simbólica é executada por meio da humilhação e violência - física e simbólica - públicas, com imenso destaque para o ato de dar dinheiro à companheira do empregado, buscando ceifar no outro seu próprio ideal de homem (trabalhador, garantidor de estabilidade financeira, provedor da família):

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 que da vida? Safanão. Soco. E a mulher e os filhos e o bairro todo, e eu, estávamos ali, imóveis, paralisados de medo do branco. / Terminada a função, o branco mete uma nota na mão da negra e diz-lhe, dá de comer aos teus filhos [...] (ibidem, p. 76).

Outros exemplos do mesmo tratamento que o pai dispensava aos empregados negros e como via negros de modo geral demarcam bem o ideal que ele encarna na narrativa. No décimo primeiro capítulo, a protagonista relembra os sábados como “um poço escuro de medo e raiva.” (ibidem, p. 66) por ser dia de Manuel pagar seus trabalhadores. Seus subordinados deveriam receber o dinheiro e calar. Se reclamassem, eram agredidos e humilhados. O comportamento do pai revela um gozo sádico. É ritual sabático humilhar e subjugar seus empregados, todos negros, à hora de lhes pagar pelos serviços prestados:

“Não eram poucas as vezes em que saíam da sala com um murro nos queixos, um encontrão dos bons. Havia milanto bravo. Ameaçavam o meu pai, falando a língua deles, o que o irritava mais. Eram expulsos. Eu e minha mãe tremíamos. Entre os negros que ainda esperavam receber, crescia um silêncio tenso” (ibidem).

A protagonista presencia e é também alvo das punições pedagógicas dessa autoridade todo-poderosa. No capítulo seguinte, conta-nos sobre um profundo medo que marcou sua infância. “Gostava do vizinho preto” e sabia que, quando uma mulher e um homem gostavam um do outro, a mulher engravidava:

Eu tinha medo do filho mulato que já devia estar a crescer na minha barriga, de certezinha. [...] Se eu estivesse grávida do preto, o meu pai podia matar-me, se quisesse. Podia espancar-me até ao aviltamento, até não ter concerto. Podia expulsar-me de casa e eu não seria jamais uma mulher aceite por ninguém. Havia de ser a mulher dos pretos. E eu tinha medo do meu pai. Desse poder absoluto do meu pai (ibidem, p.67).

Escreve Fanon:

A família, na Europa, representa [...] uma certa forma que o mundo tem de se oferecer à criança. A estrutura familiar e a estrutura nacional preservam estreitos laços. A militarização e a centralização da autoridade em um país automaticamente acarretam uma exacerbação da autoridade paterna. Na Europa e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação (FANON, 2020, p. 157).

Olhando para a instituição familiar desta forma, estamos diante do que Althusser nomeia *aparelho ideológico do Estado* (AIE). Explicando a perspectiva althusseriana sobre ideologia, Leandro Konder explica que esta, em poucas palavras, ocupa a função de *assegurar a coesão do todo social, regulamentando a relação dos indivíduos com suas tarefas* (2002, p. 121):

As necessidades práticas de reprodução, nas condições das sociedades classistas, exigem que exista um aparelho (repressivo) do Estado - compreendendo o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões etc. - e uma pluralidade de *aparelhos ideológicos do Estado* (AIE): igrejas, escolas, partidos, empresas, famílias, jornais etc. Enquanto na ação do aparelho (repressivo) do Estado predomina a repressão, na ação dos AIE a repressão é secundária (às vezes bastante atenuada ou até mesmo simbólica) e o que prevalece é a ideologia (ibidem, p. 120-121).

A ideologia - reproduzida pelo pai em exemplos cabais como esse - é a matéria partilhada que *constitui* os sujeitos na dinâmica social das classes em luta: “Toda ideologia tem por função (é o que a define) ‘constituir’ indivíduos concretos em sujeitos. É nesse jogo de dupla constituição que se localiza o funcionamento de

toda ideologia [...]” (ibidem, p. 87). Não há quem escape à forma como fora introduzido no social. Isabela não é exceção nesse processo constitutivo. Guiados pela materialidade que o texto nos permite acessar, podemos perceber como a criança é violada, no jogo de identificação e reconhecimento de que tratamos, em sua noção de humanidade racializada. Também ela reproduz a cartilha colonialista que fora apreendendo ao decorrer de sua subjetivação.

Ao rememorar e revolver episódios de seu passado colonial, não pode evitar sentir alguma dose de nostalgia, ressentimentos, vergonha, culpa. Na infância, a gramática assimilada em sua formação a faz experienciar e reproduzir diferenças socialmente marcadas: pelo gênero, pela raça, pela situação financeira etc. A forte impressão que fica é a de que não resolveu pendências com este passado, sente que carrega ainda os pesados restos coloniais. Narrar este passado pressupõe uma exposição de si difícil praticar, de apresentar, de sustentar, mas é preciso perseguir e defender o que dê sinal de coesão a este *eu* circunstante, desterrado, debatendo-se com as contradições que carrega consigo. Emergem sentimentos que seguramente não são facilmente ditos, mas precisam ser administrados. Fortes o suficiente para que a personagem se sinta, por longos anos, atada *ao silêncio, à solidão, ao insolúvel desterro* (ibidem, p. 167).

Como se enxergar implicada neste processo de exploração e desumanização do qual fez parte do polo explorador e no qual se fez sujeito? Qual a solução encontrada para narrar, apesar do mal-estar que a noção ética que tem sobre esse passado lhe impõe? Dentro das cenas, o movimento escolhido no mais das vezes é o de narrar preservando-se dentro dos limites de seus olhos infantis, mesmo que a narradora das memórias seja a adulta que já as elaborou. Quer dizer, a narradora reconstitui as memórias do passado nos termos de sua percepção, de sua consciência sobre o mundo presente, de sua gramática atual, projetando o saber adquirido na vida adulta à consciência da criança Isabela, distanciando-a da lógica hegemônica.

A narrativa condensa e equilibra a necessidade de resignificação e organização interna da narradora com o esforço de memória de recordar uma época em que sua gramática não alcançava a palavra presente. Recordar, como nos

lembra Galeano³: *do latim re-cordis, voltar a passar pelo coração*. A realização via linguagem dessa narrativa é brilhante neste aspecto: mantém o caráter aberto da memória e consegue preservar o ideal de eu, da adulta à criança.

O trecho que segue é encontrado no capítulo 16 do livro:

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 por que lhe dei a maldita bofetada! [...] Foi premeditado. Tinha pensado antes, se ela voltar a irritar-me, bato-lhe. Podia perfeita e impunemente bater-lhe. Era mulata. [...] Disse-lhe, já levaste, e depois afastei-me [...], **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. [...] Eu era branca. [...] Senti-me muito mal. Depois. A experiência tinha-me saído amarga. Bater nos mais fracos não era nada cristão. Jesus não o faria. [...] Era mulata e não podia bater-me. Não me lembro se cheguei a pedir-lhe desculpa. Acho que não. (FIGUEIREDO, 2018, p. 78, grifo nosso)

Acessa e reconstitui a crueza do início de seu processo de consciência: tendo como parâmetro de conduta e bondade os ensinamentos cristãos, julga que *Jesus não o faria*, que é errado bater nos mais fracos. Chamamos “processo de consciência”, porque consciência não é algo que se adquire. Não se passa a um estado de não-consciência a um estado de consciência, é um permanente processo. Processo que ao mesmo tempo é múltiplo e uno: cada indivíduo vive sua própria superação particular, vive subjetivamente a trama de relações que compõem a base material de sua concepção de mundo (IASI, 2011). Isabela nos diz que já à época compreendeu totalmente que bater em Marília havia sido uma covardia, já que a colega *era um alvo fraco* dentro de uma dinâmica de *exercício de poder que não compreendia e com que não concordava*. Como é possível ao mesmo tempo ter absoluta consciência da *infâmia* praticada enquanto não se compreende sua substância? Com o que, exatamente, não concordava?

³ GALEANO, Eduardo. **El libro de los abrazos**. 2 ed. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2015.

Estamos diante da reconstrução que a narradora adulta faz de sua consciência infantil, ou seja, estamos diante de duas Isabelas, narradas por sua versão presente - o inconsciente não tem tempo, pelo que os tempos se misturam. Pelo esforço de memória, projeta no passado o que lembra ou acredita lembrar ter sido a mentalidade infantil que a guiou até o fato de ter batido em sua colega de escola e depois se arrepender do ato. Sentiu-se mal à época, e também vemos preservado um ressentimento muito forte que emerge no agora: a *maldita* bofetada. O que defendo aqui é a possibilidade de estarmos diante dos efeitos do ideal do ego.

À época, não conhecia gramática que desse conta da noção de racismo e seu peso, mas, a racialização, sendo constitutiva daquela dinâmica social, estava em boa medida consciente - já sabia que sua brancura significava algo dentro de uma ordem de poder. No agora, tem palavras para melhor dar conta desta significação e restaura fatos de seu passado com uma roupagem própria de projeções que preservem o ideal do ego, a perfeição narcísica da infância. Na meninice, conhecia a palavra do bem e mal, a racalista, a católica, pelo que a lógica *bati em Marília e Marília é negra, logo, fraca* encaminha para a conclusão de que agiu mal, de que não foi uma boa pessoa, porque pessoas boas não machucam as outras, especialmente outras pessoas mais fracas. Carrega a ética e a culpa de uma construção cristã - a mesma que integra o ideal civilizatório que até aqui nos trouxe, ao que a frase “bater nos mais fracos não era nada cristão” soa extremamente irônico - que dá contorno à consciência de suas ações no contexto social onde sua brancura é sentida e usada, mas ainda não suficientemente compreendida.

Ao longo de sua vida, o processo de consciência avança e, apropriada de nova gramática, narra a si própria no passado a partir do lugar que acredita ocupar, que acredita ter ocupado, ou seja, narra seu eu criança como um sujeito que de alguma maneira sabe ou intui, mas, muito mais plausível - e aparente no texto - é que a palavra de si desliza para construir a ideia de que a discordância com a dinâmica de poder posta a sua frente residia justo em uma noção racalista que coloca o branco na posição paternalista com a qual Isabela vê Marília. É penoso se saber uma criança racista. O possível é dizer: embora tenha praticado, nunca estive de acordo. A culpa sentida antes (cristã) não é a mesma de agora (que parece mais

ligada a uma ética do humano). A ideia de si é imperiosa e as projeções que se desenrolam a partir dela são inúmeras no texto, tanto sobre o olhar de si, quanto sobre o olhar dos outros sobre si.

A exemplo do movimento de projetar a ideia de si no olhar do outro, temos a passagem do capítulo nove, em que conta sobre a brincadeira de vender mangas sentada na frente do portão de casa e de como acreditava ser vista pelas pessoas negras que por ali passavam: “Era preciso que o preço fosse muito atrativo para que ousassem perder o medo e aproximarem-se **da menina branca-negra como eles.**” (FIGUEIREDO, 2018, p. 60, grifo nosso).

Outra memória que mobiliza sentimentos difíceis de exprimir é contada no décimo terceiro capítulo. Trata-se do episódio em que tenta se livrar de um anel que detestava, mas era obrigada a usar. Inicia da seguinte forma:

Não gostava de anéis. Os pretos não tinham anéis. Tinham brincos pesados nas orelhas, que se rasgavam verticalmente. Tinham, ao pescoço, fios com sementes vermelhas, fitas coloridas nos pulsos, nos tornozelos, nos braços. / Eu tinha de usar um anel de ouro com rubi. **Era feio e apertava-me o dedo. Os negros não usavam nada que os apertasse,** a não ser o trabalho do branco. Servir o branco apertava o suficiente. Por isso os negros, ao domingo, bebiam o vinho de caju que tinham deixado a fermentar toda a semana [...] / Ao domingo à tarde íamos ao cinema (FIGUEIREDO, 2018, p. 70, grifo nosso).

Descreve a sala do cinema e sua divisão em três áreas distintas: primeira plateia, mais próxima à tela, cujo assento era um banco corrido de madeira; segunda plateia, que ficava sobre um plano inclinado, com poltronas individuais; mais acima, ao fundo, os luxuosos camarotes. Segue:

Alguns negros iam ao cinema. Calçavam-se e vestiam roupa europeia remendada ou de imitação, costurada no caniço. Sentavam-se na primeira fila da segunda plateia. / Não estava escrito em lado algum que os negros não tinham acesso normal à plateia ou ao balcão, mas raramente os vi ocupar essas zonas. Havia um entendimento tácito, não um acordo: os negros sabiam que lhes cabia sentarem-se à frente, nos bancos de pau: os brancos esperavam que a pretalhada se juntasse aí, a falar aquela língua deles, olhando para trás a cobiçar a mulher do branco, mas devidamente sentados no banco que lhes pertencia. / Para os brancos, um preto, lá da

primeira platéia, nunca olhava pra trás por bons motivos. Ou lançava o amarelo do olho contranatura às brancas, ou procurava o que **roubar** [...] De forma geral, no cinema ou fora dele, o olhar dos negros nunca foi, para os colonos, inocente: olhar um branco, de frente, era provocação; baixar os olhos, admissão de culpa. Se um negro corria, tinha acabado de **roubar**; se caminhava devagar, procurava o que **roubar**. / Ao domingo à tarde íamos ao cinema. **Eu levava um anel. Não gostava de anéis.** [...] / Eu teria sete anos. **Usava aquele anel. Detestava-o. Apertava-me** os dedos e eu **não gostava de cadeias**. / Pensei em ver-me livre da **horrível** jóia, e ocorreu-me uma **ideia infalível** [...] tirei o anel do dedo e lancei-o [...] para que rolasse [...] e desaparecesse, para sempre, na mão dos negros [...] / Num domingo, fi-lo, e **respirei de alívio. Adeus, anel. Adeus, suplício. Adeus para sempre. Respirei fundo.** [...] / quando uma cena deveras invulgar prendeu a atenção da segunda platéia: um negro tinha saído do seu lugar, lá à frente, e avançava [...] Quando chegou à nossa fila, pudemos distinguir-lhe, entre o polegar e o indicador direitos, um minúsculo anel [...], enquanto perguntava, “Este anel é daqui?”. / Olharam para mim sem compreender, **enquanto me esforçava por me enterrar na cadeira, desaparecer.** [...] (FIGUEIREDO, 2019, p. 71 - 73, grifo nosso)

Diferente do episódio em que relembra quando bateu na colega Marília, narrado com foco nos fatos e reflexão sobre o que a levou a praticar o ato, aqui estamos diante de uma narrativa muito mais truncada, envergonhada, dando voltas. Grifamos partes do texto no intuito de melhor visualizar algumas escolhas narrativas que pontuaremos brevemente. Inicia o capítulo dizendo que *não gostava de anéis* e que *os pretos não tinham anéis*, numa construção que suprime um possível conector discursivo. Em seguida, faz o mesmo movimento: *apertava-me o dedo* seguido de *os negros não usavam nada que os apertasse*. O efeito dessas aproximações entre a personagem e os negros é bastante aberto e sutil. Parece operar como um sinal de identificação que Isabela tem com os negros. Em diversos outros momentos da obra ela se coloca como par de pessoas negras, como negra, ou quase. Exemplos bastante explícitos: “a menina branca-negra como eles” (p. 60); “minha alma de preta” (p. 93).

A narradora reconstitui a organização espacial e a gramática racistas que dão contorno à sua “ideia infalível”. Consecutivas vezes fala da ideia que brancos faziam de negros: roubavam sempre que a chance aparecia. Mantém esses entendimentos colados a um discurso sem sujeito explícito, externos aos pensamentos da criança.

O que reconstitui da perspectiva infantil é um incômodo profundo, insuportável com aquele anel, aquele “suplício”. A narração é muito competente em evidenciar a profunda violência que significa uma criança de sete anos já ter apreendido e internalizado com profunda naturalidade, por meio dos discursos e da ordem social aparente de diferença, o racismo do seu contexto a ponto de elaborar um plano que levava em conta: a organização social racalista, representada no *apartheid* velado do cinema; a prerrogativa essencialista do racismo, ou seja, o entendimento perverso de que negros são ou agem de determinada forma, no caso, roubam.

O plano, porém, não funciona e o episódio termina com a imagem da menina envergonhada: *me esforçava por me enterrar na cadeira, desaparecer*. Pelo quê? Ter a prerrogativa de que negros são todos desonestos e se deparar com a honestidade de um negro desestabiliza essa prerrogativa e é capaz de causar estranhamento, surpresa em um sujeito negrófobo. Sentir vergonha pressupõe uma consciência do próprio racismo e de sua perversão. O sentimento de vergonha irrompe de uma fratura entre o ideal do eu e a imagem que o sujeito tem de si, ou seja, entre o que penso ser e como me revelo. Se penso que o racismo é errado e me vejo sendo racista, sinto vergonha. Talvez estejamos diante de outra projeção da Isabela adulta, quem alcança as dimensões morais do ocorrido e pode, seguramente, sentir essa fratura entre a imagem de si e o ideal de eu. Talvez a criança também possa ter essa consciência já elabora à altura do acontecimento e sentido a vergonha no ato, talvez tenha refletido depois e, pelo caráter aberto da memória, passou a guardar a lembrança da maneira como a lemos, talvez o sentimento que tenha irrompido na hora tenha sido o de vergonha pela possibilidade de a família deduzir seu plano de se livrar daquele anel. Não sabemos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Somos um constante devir, mais devir que substância. Isabela debate sua identidade e o *insolúvel desterro* a que a personagem se sente condenada é também sua possível redenção. Ao lhe caber a terra africana colonizada e um 25 de abril em plena infância, viu sacudida a estrutura de vida e de reconhecimento que conhecia. Acaba por se entender entre os que *não são nada bem definido, nem cães, nem lobos*. A imagem do cão selvagem é linda: um animal que é domesticável, mas não foi, é selvagem. O entrelugar, que, afinal, é um lugar. Lugar em que não encontra narrativa anterior, por isso tão desconfortável quanto potente. O *vir-a-ser história* que força o ato significativo. Onde reside sua força: não quer ser nominada, quer-se livre, selvagem.

A verdadeira liberdade, em uma leitura fanoniana, é poder transitar por todas as determinações, e, quando entramos no processo de consciência de que não há predeterminação capaz de definir de maneira radical aquilo que sou, podemos nos tornar sujeito da nossa história. Ser branca, filha de colonos, retornada diz algo sobre Isabela, mas nada disso a define em essência - não há, afinal, essência. Porém, o fato de não existirem predeterminações, como sabemos, não as tornam menos reais no plano da materialidade. “Pra onde vais, agora?” (FIGUEIREDO, 2018, p. 171).

Isabela fecha a narrativa do *Caderno* olhando para si com ternura. O capítulo final é especialmente bonito. Diferente do ritmo geral da narrativa, mais rápida e de palavra dura, ao final a narradora volta para si, em um diálogo interno que sugere alívio, liberação, respiro: sua “verdade” foi dita. Algo do externo está em suspenso. Pode se deixar apenas *ser* por um instante. Dirigindo-se a si própria, chega à abertura de perguntas que interrogam o momento seguinte:

A noite caiu longa, e a noite é o teu dia. Vais adaptar-te. Uma vida tem muitas vidas, tu sabes. É a primeira noite que dormes na rua. Que não tens cama. Estás eufórica. Como vai ser a tua primeira noite? A que casa regressarás? **Quanto tempo permanecerás sobre a cova onde o teu passado apodrece?** Não devias pisar a tua campa. Para onde vais? Para onde vais, agora? (ibidem, grifo nosso).

O lugar de onde se enuncia: em cima da cova de seu passado. Há algo que a mantém ali. Seria a culpa? Deu conta, nesse percurso, de organizar e significar a angústia a ponto de poder projetar futuro? Gosto de acreditar que somos espectadores da história de uma personagem que não foge à análise crítica de si e, assim, pode avançar no processo de compreensão da vida, de si, do mundo. Gosto de acreditar que o processo de consciência seguirá buscando desatar os nós firmes da ideologia até encontrar o caminho coletivo de ruptura radical com a ordem. Despedimo-nos de Isabela sobre a cova, neste instante em que esse entendimento, se existe, não é aparente. Talvez busque refúgio em si como quem volta à própria substância. Não sabemos.

A dificuldade de elaboração e da dar um "bom enterro" ao império português (Margarida Calafate Ribeiro) talvez se deva - e aqui acreditamos nisso - ao fato de que não estamos tratando de um morto com enterro e luto possíveis. A sociedade portuguesa, e qualquer uma em que a ferida racial tenha sido aberta, não carrega "pesados restos coloniais", é estes pesados restos. Eles estão sobre a terra, fétidos, como antes, mas não apodrecendo.

Uma vez que a estrutura social segue tendo como eixo a lógica de exploração e reificação das pessoas, é possível discutir a colonialidade e criar fendas que iluminem aspectos de sua posição na ideologia, mas só será realmente possível estancar as feridas abertas com uma postura radical de combate à repetição do trauma e da fantasia colonialista, inegavelmente viva e vigorosa. Assumir essa postura significa ser *acional*, para usar a palavra de Fanon, lutar radicalmente pela superação da forma que conhecemos de produção e reprodução da vida. Superar o mal-estar da colonização só é possível rompendo com suas bases.

O que o Fanon identifica em teorias racialistas não é só que a branquitude projeta no corpo negro o fantasma de si, esse fantasma que persiste, mas também que o negro funciona como um discurso sem o qual a própria verdade identitária do branco é invalidada. Nesse sentido, um está implicado com o outro. O negro não é só aquele nomeado externamente, mas é quem carrega o excesso não visibilizado pelos resultados da alienação frente aos processos históricos, aos processos de dominação, exploração e morte que fundaram o mundo capitalista. O pensamento

fanoniano postula que não é suficiente demonstrar o caráter patológico do conflito que a cisão racial provoca, é importante chegar ao seu radical e destruí-lo: acabar com este mundo. Desta forma, sua clínica é espaço para elaboração e alívio de sofrimento de indivíduos alienados, mas principalmente é um chamado à luta coletiva pela revolução desse mundo. Construir futuro é construir pela via revolucionária o Novo: uma nova estrutura de produção e organização simbólica aberta a um imaginário que sustente, na diferença, o devir humano e, assim, supere as fantasmagorias e delírios raciais e demais construções opressivas derivadas da produção como a conhecemos.

Concluo este trabalho de pesquisa e reflexão com a palavra de Fanon:

O eu se afirma opondo-se, dizia Fichte. Sim e não.

Dissemos em nossa introdução que o homem era um *sim*. Continuaremos a repetir isso.

Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade.

Mas o homem é também um *não*. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato do que há de mais humano no homem: a liberdade.

O comportamento do homem não é apenas reativo. E sempre há ressentimento em uma *reação*. Nietzsche já havia indicado isso em *A vontade do poder*.

Levar o homem a ser *acional*, preservando em sua circularidade o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, essa é a principal urgência daquele que, depois de ter refletido, prepara-se para agir (FANON, 2020, p. 232).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

FIGUEIREDO, Isabela. **Caderno de memórias coloniais**. São Paulo: Todavia, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUSTINO, Deivison M. Frantz Fanon:: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, [S. l.], v. 20, n. 42, p. 148–163, 2018. DOI: 10.26512/ser_social.v20i42.14288. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/14288. Acesso em: 6 ago. 2022.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe no dias de hoje**. São Paulo: Veneta, 2019.

IASI, Mauro Luis. **Reflexão sobre o processo de consciência**. In: Ensaio sobre consciência e emancipação / Mauro Luis Iasi - 2.ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2011.

KONDER, L. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

RIBEIRO, Margarida Calafate. **Íntimos Fantasmas: Memórias de África na Literatura Portuguesa Contemporânea**. In: Literatura e Memória Política: Angola. Brasil. Moçambique. Portugal / Benjamin Abdala Junior, Rejane Vecchia Rocha e Silva (orgs.) - Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2015.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial**. São Paulo: Hedra, 2019.

_____. **Fanon: entre a psicanálise e a crítica social**. (Curso) Plataforma: Espaço Revista Cult, 2021.