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

LARISSA NIEWIEROWSKI

O IMIGRANTE EM PORTUGAL: UMA ANÁLISE LITERÁRIA SOBRE A CONDIÇÃO MIGRANTE DAS PERSONAGENS BOA MORTE, DE *MAREMOTO*, E GISBERTA, DE *PÃO DE AÇÚCAR*

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*

Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LARISSA NIEWIEROWSKI

O IMIGRANTE EM PORTUGAL: UMA ANÁLISE LITERÁRIA SOBRE A CONDIÇÃO MIGRANTE DAS PERSONAGENS BOA MORTE, DE *MAREMOTO*, E GISBERTA, DE *PÃO DE AÇÚCAR*

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini

Porto Alegre
2024

LARISSA NIEWIEROWSKI

O IMIGRANTE EM PORTUGAL: UMA ANÁLISE LITERÁRIA SOBRE A CONDIÇÃO MIGRANTE DAS PERSONAGENS BOA MORTE, DE *MAREMOTO*, E GISBERTA, DE *PÃO DE AÇÚCAR*

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Literatura Portuguesa

Aprovada em: ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert - UFPel

_____
Profa. Dra. Regina Kohlrausch - PUCRS

Ficha Catalográfica

N682i Niewierowski, Larissa

O imigrante em Portugal : uma análise literária sobre a condição migrante das personagens Boa Morte, de Maremoto, e Gisberta, de Pão de Açúcar / Larissa Niewierowski. – 2024.
133.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini.

1. imigração ilegal. 2. literatura portuguesa. 3. relações coloniais. 4. narrativa e identidade. 5. caso Gisberta Salce. I. Angelini, Paulo Ricardo Kralik. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

Em memória a minha avó, Lídia Pagani Niewierowski. Embora tenha falecido cedo demais, nossos momentos juntas serão minha eterna motivação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa integral de estudos. A secretaria do programa de pós-graduação em Letras da PUCRS (PPGL) pelo apoio burocrático. Ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini, pela parceria cotidiana há quase seis anos e por ter me incentivado a ingressar no mestrado. Aos professores titulares e convidados Altair, Alva, Carlos, Janaína, Natália e Vanessa, não só pelas aulas enriquecedoras teoricamente, mas também por transformarem os alunos em colegas ao torná-los protagonistas das aulas. Minha capacidade de interpretação teórica melhorou muito, assim como o medo de falar em sala de aula ou apresentar trabalhos diminuiu consideravelmente em relação à graduação.

Aos meus colegas, que felizmente são muitos, por todas as risadas e apoio emocional, pelos eventos que realizamos e participamos juntos, pelo compartilhamento de conhecimentos e por estarem sempre dispostos a conversar sobre as pesquisas.

Aos meus pais, Marina e Gilberto, por todo o amor e por me apoiarem em outra empreitada que pensávamos estar distante da nossa realidade. Obrigada, mãe, por todos os cuidados que teve comigo e com a minha saúde mental. Obrigada, pai, por chegar cansado do trabalho e ainda assim me levar às aulas todas as manhãs no primeiro ano. Sem vocês, a adaptação teria sido imensamente mais difícil. A minha irmã, Andressa, que passou comigo por muitas dificuldades e acompanhou minhas mudanças, sempre me incentivando muito. Mana, hoje, assim como antes, tenho um enorme orgulho de ser tua irmã. Este título é uma conquista nossa.

Ao meu marido, Rafael, pelo companheirismo acima de tudo que já imaginei. Obrigada por compreender os dias e noites dedicados a esta pesquisa, sem folga, assim como os sacrifícios que tivemos de fazer, e pelas horas de conversa sobre meu referencial teórico e as injustiças do mundo. Teu apoio nesse período foi fundamental e isso nunca irá mudar. A Filomena, minha paixão e filha felina, pela presença constante em cima dos meus livros e papéis de estudo. Agradeço, ainda, a minha sogra, Valéria, que também cuidou de mim e segurou as pontas em casa quando eu precisei me ausentar das tarefas diárias.

“O esforço classificatório é sempre duplo: coloca frente a frente grupos que se vêem (sic) de maneira etnocêntrica e que são vistos quase sempre de maneira objectivamente polémica. O Mesmo assegura a sua autonomia graças à desqualificação do Outro”. (Henriques, Isabel C., 2016, p. 135)

RESUMO

Esta pesquisa apresenta a análise literária das personagens Boa Morte, de *Maremoto*, e Gisberta, de *Pão de Açúcar*, enquanto imigrantes ilegais em Portugal, situadas, respectivamente, em dois tempos: o período colonial e o contemporâneo. O objetivo principal é identificar dentre as características identitárias e nacionais das personagens aquelas que as assemelham e as diferem, incluindo o contexto da diferença temporal. Para isso, os objetivos específicos são direcionados a aspectos construtivos das personagens: quem são, qual papel exercem na narrativa, como se relacionam com o local para onde imigraram, se sofrem violências e quais seriam, e como as relações coloniais interferem, ou não, no modo de existir delas. No que se refere à fundamentação teórica, tem-se como foco estudos da identidade, com Stuart Hall e Homi K. Bhabha; do colonialismo e pós-colonialismo com Eduardo Lourenço, Inocência Mata, Aimé Césaire; das migrações, com Zygmunt Bauman e Eric Landowski; e do fenômeno da violência, com Maria Cecília Minayo, Helrison Costa, Jaime Ginzburg e Achille Mbembe. Além disso, estudos de raça e gênero também compõem a análise, pois Boa Morte é negro e Gisberta é travesti (termo usado na América Latina para descrever indivíduos com uma identidade de gênero não binária e expressão feminina), com Frantz Fanon, Silvério Trevisan, Judith Butler e Letícia Nascimento. Durante a análise das semelhanças, foi possível perceber que as personagens sofrem violências advindas da condição de imigrantes ilegais, uma implicação colonial, não possuindo direitos às necessidades básicas. Isso as levou a um empobrecimento, que as marginalizou ao ponto de se tornarem vítimas de múltiplas violências exercidas por diferentes responsáveis. Já nas diferenças, Boa Morte sofre violência racial por ser um assimilado em Portugal, enquanto Gisberta sofre violências de gênero, verbais e físicas. Porém, dentre as duas personagens, somente Gisberta é aniquilada devido à sua identidade de gênero, considerada um agravante para a condição dela. Portanto, como resultado, foi possível compreender que acontece uma impossibilidade de convivência entre o outro, as personagens imigrantes, e o eu, a sociedade portuguesa retratada em cada livro, por questões coloniais e individuais.

Palavras-chave: imigração ilegal; literatura portuguesa; relações coloniais; narrativa e identidade; caso Gisberta Salce.

ABSTRACT

This research presents a literary analysis of the characters Boa Morte, from *Maremoto*, and Gisberta, from *Pão de Açúcar*, as illegal immigrants in Portugal, situated in two different time periods: the colonial era and the contemporary period. The main objective is to identify, among the characters' identity and national traits, those that both resemble and differentiate them, including the context of temporal difference. The specific objectives are directed at the constructive aspects of the characters: who they are, the roles they play in the narrative, how they relate to the place where they immigrated to, whether they suffer violence and what kinds, and how colonial relations interfere, or not, with their ways of existing. Regarding the theoretical framework, the focus is on studies of identity by Stuart Hall and Homi K. Bhabha; colonialism and postcolonialism by Eduardo Lourenço, Inocência Mata, and Aimé Césaire; migration studies by Zygmunt Bauman and Eric Landowski; and the phenomenon of violence by Maria Cecília Minayo, Helrison Costa, Jaime Ginzburg, and Achille Mbembe. In addition, studies on race and gender also contribute to the analysis, as Boa Morte is Black and Gisberta is a travesti (a term used in Latin America to describe individuals with a non-binary gender identity and a feminine expression), with contributions from Frantz Fanon, Silvério Trevisan, Judith Butler, and Letícia Nascimento. Through the analysis of similarities, it was possible to observe that both characters suffer violence stemming from their status as illegal immigrants, a colonial implication, and lack basic rights. This led them to poverty, which marginalized them to the point of becoming victims of multiple forms of violence by different perpetrators. Regarding the differences, Boa Morte experiences racial violence for being an assimilated individual in Portugal, while Gisberta suffers gender-based violence, both verbal and physical. However, among the two characters, only Gisberta is annihilated due to her gender identity, which is considered an aggravating factor in her condition. Therefore, as a result, it was possible to understand that an impossibility of coexistence occurs between the "other" (the immigrant characters) and the "self" (the Portuguese society portrayed in each book), due to both colonial and individual issues.

Key words: illegal immigration; portuguese literature; colonial relations; narrative and identity; Gisberta Salce case.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....9
1.1 PROJETO CARTOGRAFIAS NARRATIVAS EM LÍNGUAPORTUGUESA E A CATALOGAÇÃO DE OBRAS PORTUGUESAS HIPERCONTEMPORÂNEAS.....12
1.2 AS REPRESENTAÇÕES DE MIGRANTES EM ALGUMAS OBRAS CATALOGADAS NO PROJETO CARTOGRAFIAS NARRATIVAS EM LÍNGUAPORTUGUESA.....18
2 O PAPEL DA IDENTIDADE: ENTRE A VIOLAÇÃO E A PROTEÇÃO.....25
2.1 OS PROCESSOS DE EXCLUSÃO REALIZADOS PELAS POLÍTICAS DE ASSIMILAÇÃO.....37
2.2 UMA SÍNTESE SOBRE A VIOLÊNCIA, FENÔMENO PERMANENTE NAS SOCIEDADES.....52
3 IMIGRANTES DIFERENTES, PORÉM IGUALMENTE SEMELHANTES.....63
3.1 MARCA DA VIOLÊNCIA NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO NEGRO E DA TRAVESTI EM MAREMOTO E PÃO DE AÇÚCAR.....65
3.2 BOA MORTE: DE PERPETRADOR DA VIOLÊNCIA À VÍTIMA.....89
3.3 O ÚNICO DESTINO DO CORPO ABJETO TRAVESTI.....93
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....122
REFERÊNCIAS.....124

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No livro *Estranhos à nossa porta* (2017), o sociólogo polonês Zygmunt Bauman pontua que as migrações não são recentes, ainda mais se tratando das migrações em massa. Segundo ele, os migrantes sempre foram “estimulados pelo desejo demasiadamente humano de sair do estéril para um lugar onde a grama é verde: de terras empobrecidas, sem perspectiva alguma, para lugares de sonho, ricos em oportunidades” (2017, p. 12). Certamente, essa falta de perspectiva depende de situações diversas, no entanto, precisa afetar de modo significativo aqueles sujeitos que se consideram insatisfeitos ou inseguros onde estão ao ponto de iniciar uma nova vida em um local diferente por causa de, por exemplo, problemas econômicos e/ou relacionados à segurança pública e em diferentes níveis relacionados à violência urbana e às guerras civis.

Com a finalidade de compreender os migrantes, o filósofo polonês os dividiu em duas categorias de acordo com a motivação para abandonar o local de origem: melhorar a qualidade de vida ou sobreviver longe de guerras (2017, p. 11-12). No primeiro caso, são chamados de migrantes econômicos, que, em sua maioria, buscam uma condição de vida melhor para si e/ou para a família através de empregos legais ou ilegais. Na perspectiva da professora Kahtryn Woodward, em seu capítulo “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, a globalização acelerou ainda mais as migrações internacionais e está intrinsecamente associada àqueles que buscam uma melhora econômica (2014, p. 22). No segundo caso, os migrantes refugiados são aqueles que saem de um local onde a falta de perspectiva advém da ameaça à vida. São locais massacrados, afundados, sem leis ou tomados por um regime ditatorial (Bauman, 2017, p. 9-11). Entretanto, desastres naturais também podem ser fatores que contribuem para que o fenômeno aconteça. Em suma, os sujeitos buscam, portanto, asilo em outro país que os possa abrigar de qualquer forma, assim, a motivação comum entre todos é a sobrevivência.

No entanto, ambos os tipos de migrantes, geralmente, passam por um processo violento de desumanização: deixam de possuir direitos básicos e, ainda, são considerados uma ameaça à segurança e à defesa da ordem no local onde estabeleceram moradia (Bauman, 2017, p. 84). Consequentemente, ao migrar, o

sujeito lida com esses problemas e com as demais frustrações, uma vez que as questões identitárias são mais complexas, pois, além de afetar o migrante, também afetam o não migrante do país que recebeu esses estrangeiros. Sobre esse ponto, Woodward (2014, p. 22) afirma: “a migração tem impactos tanto sobre o país de origem quanto sobre o país de destino”, assim como “essa dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares”.

Em outras palavras, é através do pertencimento a alguma nação que se agrupa ou se exclui um sujeito ou algum grupo minorizado, por vezes negando direitos e convivências. O sujeito migrante está, portanto, sempre suscetível à análise e ao julgamento do não migrante, que o vê pela perspectiva de um *outro*, diferente de um *eu*, conforme Woodward (2014) aborda em todo o seu capítulo sobre identidade e diferença. Nesse sentido, um sujeito que possui identificação com os costumes, a língua, a cultura e as pessoas de um mesmo local/país/território pertence a essa nação por afinidade. De acordo com o pesquisador Tomaz Tadeu da Silva, em seu capítulo “A produção social da identidade e da diferença” no livro *Identidade e Diferença*: “juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Entre esses símbolos, destacam-se os chamados ‘mitos fundadores’” (2014, p. 85). Ao se tornar um migrante por adentrar um território que não é o seu, com o qual não compartilha os itens que Silva (2014) destacou, o sujeito precisa se destituir daqueles símbolos nacionais com os quais outrora se identificou, assim, poderá se esforçar para pertencer ao novo local, com outros símbolos nacionais.

Ainda assim, esse pertencimento não depende somente do sujeito migrante, pois ele se torna um *outro*, um *estranho* para quem está o “recebendo”, podendo ser considerado uma ameaça e, logo, não ser aceito por aqueles que temem mudanças. Desse modo, há a possibilidade de continuar a não pertencer ao local para o qual imigrou, ao mesmo tempo que deixa de pertencer ao local de onde migrou. Em vista disso, Bauman reflete a respeito do *outro* como ameaça:

> Para quem está por trás dessas portas, eles sempre foram - como são agora - estranhos. Estranhos tendem a causar ansiedade por serem “diferentes” - e, assim, assustadoramente imprevisíveis, ao contrário das pessoas com as quais interagimos todos os dias e das quais acreditamos saber o que esperar. Pelo que conhecemos, o influxo maciço de estranhos pode ser o responsável pela destruição das coisas que apreciamos, e sua

> intenção é desfigurar ou abolir nosso modo de vida confortavelmente convencional (2017, p. 14).

Sobretudo, qualquer migrante que se encontre em uma situação “frágil”, vulnerável, pode ser visto como ameaça por inúmeros motivos, que também dependem do contexto local e histórico. Por exemplo, migrantes não europeus, em sua maioria, são vistos por uma parcela de europeus como uma constante ameaça ao que constitui a nação e a identidade do país que eles reconhecem. Para Bauman, a interação entre pessoas tem a característica importante de interdependência, que acompanha o ser humano desde o princípio e pode ser considerada decisiva para a interação entre pessoas, principalmente entre migrantes e não migrantes, visto que:

> [é] uma condição que torna a escolha entre sobrevivência e extinção dependente de “viver lado a lado”, mutuamente em paz, em solidariedade e cooperação, entre estranhos que podem ou não sustentar opiniões e preferências semelhantes às nossas. (2017, p. 72)

Nesse sentido, *o estranho,* no caso o migrante, precisa ser considerado em suas particularidades pelo *não estranho,* o nativo, para que haja uma relação interdependente saudável. Caso a interdependência seja abusiva, as marcas da diferença do *outro* serão validadas como negativas por parte da sociedade, que o deveria reconhecer. Logo, as violências e a aniquilação, em vida ou definitiva, podem ser facilitadas e até mesmo justificadas a partir dessa negativação das características.

Partindo, portanto, dos estudos sobre o migrante e sua relação com os não migrantes do local que escolheu como destino, nesta dissertação de mestrado em Teoria da Literatura proponho uma análise literária sobre a representação das personagens Boa Morte e Gisberta, em busca de compreender o que acontece quando o *outro/o estranho* migra para um local cujos habitantes não estão, em sua maioria, dispostos a entendê-lo como pertencente de um mesmo espaço. Como hipótese, investigo as personagens imigrantes e as nativas para compreender se existe uma impossibilidade de convivência entre elas, pois, de acordo com o que vem sendo introduzido, esse é um ponto problemático no caso, principalmente, dessas relações transatlânticas.

1.1 PROJETO CARTOGRAFIAS NARRATIVAS EM LÍNGUAPORTUGUESA E A CATALOGAÇÃO DE OBRAS PORTUGUESAS HIPERCONTEMPORÂNEAS

Em suma, contextualizo brevemente as duas obras literárias objetos desta pesquisa. A primeira, *Maremoto*, de Djaimilia Pereira de Almeida, foi publicada em 2021 somente em Portugal, pela Relógio D'água. Em uma arquitetura textual na qual o narrador é protagonista, Boa Morte apresenta seu cotidiano como imigrante em Portugal após lutar na Guerra Colonial ao lado dos brancos colonizadores. Tal escolha foi feita por ele sabendo que seria uma traição aos seus compatriotas, vítimas do colonialismo em Guiné Bissau. Após, em um limbo, deixando de ser um guineense, também não passou a ser um português, como desejou. Assim, essa personagem enfrenta a falta de moradia, de emprego, de saúde, de alimentação, dentre outros direitos básicos por estar tanto na condição de imigrante em Portugal, quanto na condição de imigrante negro, ou seja, segregado também por sua raça. Ademais, há outra personagem importante nessa história, que mantém uma relação mais aproximada com Boa Morte: Fatinha, uma mulher aparentemente de São Tomé e Príncipe, em situação de rua, porém, ainda mais vulnerável que ele. Ambos criam um laço e Boa Morte passa a proteger a amiga, pois, além de ser excluída da sociedade, ela é mulher e é mulher negra, ainda mais passível de violências.

Já a segunda obra, de Afonso Reis Cabral, *Pão de Açúcar,* foi publicada em 2018 pela Dom Quixote, em Portugal, e em 2021 pela HarperCollins, no Brasil. Nessa história, o narrador é Rafael, um adulto que relembra sua pré-adolescência, mais especificamente o *descobrimento* de Gisberta, uma travesti brasileira reclusa e muito doente em decorrência de suas condições extremamente precárias de vida. Assim que a conhece, Rafael passa a exercer uma posse violenta sobre ela, já que, sendo imigrante e travesti, ela é duplamente passível de aniquilação. Ressalto que, para este trabalho, a personagem a ser estudada como principal é Gisberta, portanto, Rafael e seus amigos serão analisados de acordo com o papel que exercem em relação à personagem.

De acordo com o que foi exposto, a apresentação das personagens migrantes nas duas obras ocorre de dois modos: Boa Morte se auto representa e representa Fatinha a partir de um olhar de migrante para migrante, mais empático. Em relação a Gisberta, é apresentada através do olhar de um nativo, Rafael, por isso se encontra

falas transfóbicas, machistas, xenofóbicas e muito violentas sobre ela no discurso do jovem durante toda a narração. Além disso, as histórias abordam os temas da falta de assistência e de direitos para as personagens, do questionamento de identidades próprias e nacionais, que são fragmentadas, e da representação da violência contra esses sujeitos não dignos de reconhecimento legal.

Posto isso, é importante registrar que compreendo a denominação travesti como sinônimo de trans e vice-versa, pois, segundo a escritora Amara Moira, em *Vidas Trans* (2017)*,* não é possível e não é o objetivo traçar uma diferença entre os termos, uma vez que, de acordo com ela, isso faria com que mais regras de pertencimento de gênero fossem criadas. Ademais, diferenciar a trans como aquela que foi operada e a travesti como aquela que não foi, conforme ocorre no cotidiano, é igualmente prejudicial. Inclusive, essa classificação negativa atua como agravante de violências, pois não é possível determinar quem fez a redesignação sexual apenas olhando externamente. Sendo assim, trans e travesti são termos que se aplicam à personagem Gisberta ao longo deste trabalho, assim como ela mesma se denomina travesti e nunca utiliza o termo *traveca*, recorrente apenas no discurso dos meninos que a violentam.

Conforme vem sendo explicado, é possível perceber que o migrante não se desassocia do fenômeno da violência. Segundo Hannah Arendt, filósofa política alemã, em seu livro *Da Violência,* a violência não é natural do ser humano, mas sim construída em sociedade e pela sociedade (2004, p. 2). Portanto, o migrante também está condicionado a ser compreendido ou não através de um contexto que é histórico e social, embora isso não seja justificativa para os fins de violência. Ademais, dependendo das afirmações de identidade desse sujeito migrante, ele sofrerá com níveis diferentes no que se refere aos episódios de violências múltiplas, exercidas por um grupo de pessoas que não o aceita, e será, possivelmente, conduzido para o campo da aniquilação, em vida ou definitiva.

Portanto, como objetivo principal deste trabalho, busco identificar nas duas personagens o que as aproxima e as diferencia, pois ambas são sujeitos que migraram de um país que foi colonizado para um país que impôs esse colonialismo no passado, Portugal. Assim, procuro responder: a) Quem é cada uma dessas personagens e que espaço ocupam nas narrativas?; b) De que forma esses migrantes se relacionam com os locais para onde imigraram?; c) Quais são as

violências cometidas contra eles?; d) Essas violências ocorrem somente pelo fato de serem migrantes ou há outra motivação?; e) As questões coloniais ainda interferem no modo como esses personagens vivem? Ademais, a principal hipótese norteadora desta pesquisa, conforme já foi mencionada, é a impossibilidade de convivência entre um *eu* e um *outro*, entre um migrante e um não migrante, o que resulta em inúmeras violências. Em vista disso, Boa Morte é o *eu* de sua história e os *outros* são os portugueses nativos. Em relação a Fatinha, ele também a enxerga como parte do *eu* por suas semelhanças. Já com Gisberta, Rafael é o *eu* que a enxerga como um *outro,* e enxerga seus amigos como iguais a ele.

Levando em consideração que os objetos de estudo fazem parte de um recorte da literatura portuguesa hipercontemporânea, é de suma importância conceituar o contemporâneo, conceito escorregadio que, muitas vezes, não tem relação apenas com sua questão temporal. Segundo o filósofo italiano Giorgio Agambem, em *O que é contemporâneo,* a contemporaneidade: “é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias” (p. 59). Sobre isso, o professor Ricardo Barberena escreve em seu artigo “a hipercontemporaneidade ensanguentada em Ana Paula Maia”, na revista Letras de Hoje:

> Segundo a inquietante hipótese de Agamben, é possível definir de contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra. Ao navegar por essa perversa obscuridade, o passageiro contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo. (2016, v. 51, n. 4, p. 559-560)

Sendo assim, o homem contemporâneo possui um olhar mais crítico sobre o tempo no qual vive e a literatura *contemporânea* pode representar isso. No livro *O conhecimento da literatura*, o ensaista e professor Carlos Reis afirma algo interessante sobre as relações que o escritor contemporâneo mantém com o leitor contemporâneo: “os escritores que estão próximos a nós não os estão apenas em termos cronológicos; essa proximidade é também (ou pode ser) ideológica, estética etc.” (2003, p. 333). Situada em um tempo, a literatura ficcional contemporânea é considerada como representativa das questões que emergiram após a Segunda Guerra Mundial. Ela rompe com os outros períodos ao incluir fatos vivenciados tanto por grupos, quanto por indivíduos, e que ainda estão em vigor nas sociedades. Conforme Barberena comentou, o homem contemporâneo vê, grosso modo, o

problema e busca estudá-lo para compreender de diversas maneiras o mundo no qual vive. A criação literária é apenas uma delas.

Sobre a literatura hipercontemporânea, a pesquisadora portuguesa Ana Paula Arnaut, em seu artigo “Do post-modernismo ao hipercontemporâneo”, contextualiza o termo a partir da literatura portuguesa. Segundo ela, é

> uma necessidade de mudança terminológica, correspondente à própria evolução da dinâmica histórico-social e, por conseguinte, ao imperativo de inscrever novos temas e novos cenários que espelhem as inflexões comportamentais, (inter)individuais e (inter)sociais, decorrentes de um novo mundo, globalizado, em constante transformação, e, também, em progressiva escalada de violência. (2018, p. 19-44)

Em suma, justamente por causa dessa evolução, foi necessário procurar um termo ainda mais recente, que pudesse acompanhar o mundo globalizado no qual os conflitos emergem mais rápidos e mais violentos. Dentro da mesma perspectiva de Arnaut, os professores Ana Maria Binet e Paulo Ricardo Kralik Angelini, no texto de apresentação da revista Letras de Hoje, questionam:

> Do espaço da narração ao espaço do texto, a literatura hipercontemporânea coloca as suas personagens num cenário amiúde politizado, altamente tenso – a questão poderá ser aqui a do papel da literatura atual na vida social e política dos diferentes países de língua portuguesa. Terá ela uma verdadeira influência nas nossas sociedades? (2016, p. 447)

Compreendo, portanto, que a literatura hipercontemporânea possui um caráter ainda mais crítico e que possibilita ainda mais reflexões sobre os assuntos tematizados. Essa categoria abrange publicações ficcionais a partir de 2000, no entanto, leva-se em consideração não apenas os temas e as datas, mas também os modos de narrar, pois: podem representar “ausência de limites, físicos, morais, de gênero”, criando “assim uma forma de ‘desassossego’ literário, uma explosão de textos que fogem a uma classificação tradicional” (Angelini; Binet, 2016, p. 447). Por tradicional, entende-se as produções literárias que seguem características pré-fixadas por uma corrente estética e delas não transgridem ou não apresentam grandes inovações formais e disrupções.

Ao ser atravessada de muitas formas, a ficção hipercontemporânea portuguesa trabalha também com questões existenciais, em um debate sobre a sociedade que é retratada nas obras de acordo com seus respectivos contextos de produção. Como exemplo, alguns tópicos mais comuns são: a violência, a desumanização, o mundo e seus sujeitos em crise, os migrantes, o preconceito e as

mutações ocorridas no mundo globalizado (Angelini; Binet, 2016, p. 447). Em sua maioria, os temas acima são representados nas obras literárias portuguesas como forma de desconstrução, informação, reflexão e catarse. É possível pensar, ainda, que as obras hipercontemporâneas portuguesas conseguem pensar o presente como fruto do passado, da mesma forma que trazem esse passado com a visão de um presente, já modificada pelo distanciamento temporal, conforme Agambem apontou. Por consequência, essas narrativas podem ser construídas através de uma voz questionadora, que age de acordo com o contexto histórico e social no qual o autor está inserido e no qual ele deseja inserir sua história. Por exemplo, algumas obras da literatura portuguesa hipercontemporânea trazem o debate sobre o colonialismo de modo crítico, pensando nas identidades apagadas por processos violentos de dominação. No entanto, para muitos outros, esse assunto ainda é incômodo.

Após contextualizar este trabalho, é preciso relatar que as obras objetos de estudo foram lidas por meio do grupo de pesquisa “Cartografias Narrativas em Língua Portuguesa”, coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini, na PUCRS. Essas duas narrativas, dentre outras, chamaram minha atenção por motivos diferentes e semelhantes: *Pão de Açúcar* por contar um pedaço da história de uma travesti brasileira que está ilegal em Portugal e por ser inspirado em um caso criminal real muito violento; *Maremoto* pela questão da assimilação como ferramenta de exclusão e por ser um assunto até então desconhecido em meus estudos sobre colonialismo.

Ao ler as duas obras, identifiquei um ponto comum que tornou possível a associação entre elas e a pesquisa: as personagens migrantes partiram de ex-colônias rumo ao território lusitano, ambas em busca de uma vida melhor, embora sem sucesso. Junto a isso, os anos de estudos sobre o fenômeno da violência exerceram peso sob essas escolhas, pois ocorre a representação de todos os tipos e níveis de violência, inclusive de forma gráfica. Ademais, a escolha do tema das migrações foi feita por um motivo significativo: a urgência desse debate no contexto sócio-histórico e político de produção deste trabalho.

Fruto de um caminho trilhado desde o início de minha graduação em Letras, ressalto que essa pesquisa teve seu início na Iniciação Científica, através do projeto *O Brasil dos outros: representações de Brasil nas literaturas de Língua Portuguesa*

do século XXI, vinculada ao grupo de estudos “Cartografias Narrativas em Língua Portuguesa” e coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Ricardo Kralik Angelini, na PUCRS. No projeto, o objetivo era investigar as representações de Brasil existentes em narrativas da literatura portuguesa e africana de expressão em língua portuguesa, necessariamente publicadas no século XXI. Para isso, realizei a leitura das narrativas, trazidas aleatoriamente de Portugal, e, após, fiz o fichamento daquelas que continham referências ao Brasil*,* com o objetivo de fomentar o banco de dados do projeto. Ao todo, em dois anos, realizei a leitura de trinta livros. De modo específico, a prioridade era a procura por personagens brasileiras; por referências à cultura, à política e à sociedade brasileira; pela intertextualidade implícita ou explícita com o Brasil; e por elementos paratextuais que também contivessem referências (capa, epígrafe, dedicatória etc).

Não somente esta dissertação faz parte das pesquisas realizadas no grupo de estudos, mas também meus trabalhos de Iniciação Científica e o meu próprio trabalho de conclusão de curso da graduação em Letras Português (licenciatura), que recebeu nota máxima com destaque. Nele, através da leitura de *Deus-dará*, narrativa hipercontemporânea da portuguesa Alexandra Lucas Coelho, investiguei a personagem Noé, brasileira moradora do Complexo da Maré no Rio de Janeiro, a partir da hipótese de que ela seria a representação de uma herança colonial. Ao concluir a pesquisa, determinei que Noé:

> é a personagem que está intrinsecamente ligada a todos os acontecimentos de “denúncia” do livro: está lutando por seu espaço na universidade, vai a protestos, pensa em uma revolução, preocupa-se com o mundo e com o lugar que ocupa nesse mundo. Por isso, a herança colonial liga-se a ela de forma profunda, mais explorada do que com outras personagens negras do livro. Essas outras são, ao fim de tudo, também ligadas à vida de Noé. (Niewierowski, 2021, p. 50)

Desse modo, as minhas pesquisas possuem a análise literária voltada às questões sociais e como elas são representadas em narrativas que abordam o tema. Nesta dissertação, ocorre o mesmo: serão trabalhadas, a partir de *Maremoto* e *Pão de Açúcar*, a sociedade portuguesa e sua identidade nacional (os mitos, o colonialismo etc.); os efeitos do colonialismo nas personagens (a assimilação, o racismo); as migrações (pertencimento, xenofobia); e as violências que afetam os indivíduos contemporâneos (preconceito de raça e gênero, transfobia).

1.2 AS REPRESENTAÇÕES DE MIGRANTES EM ALGUMAS OBRAS CATALOGADAS NO PROJETO CARTOGRAFIAS NARRATIVAS EM LÍNGUAPORTUGUESA

Para finalizar este subcapítulo, apresento, por meio de um panorama as representações dos imigrantes na literatura portuguesa hipercontemporanea, com dados extraídos da pesquisa *O Brasil dos outros*. As palavras-chaves utilizadas para reunir a compilação foram: *personagem migrante* e *personagem brasileiro migrante*. Consequentemente, outras referências não relacionadas ao Brasil também foram encontradas juntas as outras e foram igualmente compiladas abaixo.

Inicio com outras obras de autoria de Djaimilia Pereira de Almeida. Em *Esse cabelo,* lançado em 2015, a própria protagonista reflete sobre sua condição migrante a obra inteira (de Luanda para Lisboa, aos 3 anos de idade), narrando a sua história na perspectiva de seu cabelo afro: “O modo de os outros tratarem o meu cabelo simbolizou sempre a confusão doméstica entre o afecto e o preconceito” (2015, p. 49). Também, *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018) é construída numa perspectiva migratória: Aquiles e seu pai, Cartola, procuram sobreviver numa Lisboa hostil a imigrantes das ex-colônias africanas. Já *As telefones* (2020) apresenta a relação através do contato telefônico entre uma mãe, que mora em Angola, e a filha, que foi mandada para Portugal ainda muito nova.

Lisboa, chão sagrado, de Ana Bárbara Pedrosa, publicado em 2019, traz imigrantes brasileiros em Portugal: Noé, um jovem, e Dulcineia, uma faxineira. Através deles, alguns estereótipos são representados, como a sexualização e a ideia de que o carioca nunca se deprime, além de temas como o racismo e a pobreza. Ademais, há, ainda, duas personagens portuguesas que vão para o Rio de Janeiro.

Uma obra sempre em vigor quando se trata de uma identidade perpassada por questões coloniais é *Caderno de Memórias Coloniais*, de Isabela Figueiredo, lançado no Brasil em 2020. Nela, a narradora relembra sua infância em Lourenço Marques e conta como foi recebida assim que se mudou para Portugal, um lugar que nunca foi sua casa. A pobreza na qual sua avó vivia foi o primeiro choque, visto que, em Lourenço Marques, seus pais eram de classe média. O segundo foi a violência contra a mulher em Portugal, algo que a menina seguiu sofrendo uma vez

que, em África, relatou episódios sofridos por ela, pela mãe e por mulheres negras, tanto praticadas pelo pai de Isabela, quanto por outros homens. O terceiro foi sentir o desprezo que os portugueses de Portugal possuíam em relação àqueles portugueses em África, como ela: segundo alguns deles, a personagem viveu com "selvagens" e ficou "mal-acostumada" com a vida. No trecho abaixo, a narradora comenta sobre esse preconceito:

> Divertiam-se a mofar conosco, atirando-nos à cara que estava difícil, pois estava, que aqui não havia pretinhos para nos lavarem os pés e o rabinho, que tínhamos de trabalhar, os preguiçosos de merda, que nunca fizeram a ponta de um corno pela vida, que nunca souberam o que era construir uma vida e perdê-la [...] vêm cá roubar o pouco que é da gente, que a gente cá tem, esses retornados, tão altivos como príncipes que perderam o trono, e que hão de recuperá-lo, julgam eles. (Figueiredo, 2020, p. 157)

Nesse romance, percebe-se a relação complexa representada entre quem ficou em Portugal e quem fez parte da colonização em terras africanas, pois a narradora representa o julgamento sobre os costumes, a criação de vida, os ideais etc., que não eram os mesmos da metrópole. Nesse sentido, um contraponto interessante para se pensar o colonialismo é a comparação entre a personagem de Figueiredo e as personagens de Almeida em *Maremoto*: pode-se apontar que em ambos os livros há uma sensação de não pertencimento ao local para onde as personagens principais migraram, pois elas vêm de África para Portugal. No entanto, mesmo que a personagem de Figueiredo seja vista como alguém que viveu entre selvagens, ela ainda é lida socialmente como branca e tem os seus privilégios, uma vez que seus pais são portugueses e civilizados. Isso não ocorre com as personagens de Almeida, Boa Morte e Fatinha, pois elas são lidas socialmente como negras em uma sociedade majoritariamente branca, na qual os fantasmas do colonialismo ainda assombram o sistema de poder. Essas duas personagens são vistas como os próprios selvagens e não possuem os privilégios de branquitude que a personagem de Figueiredo tem. Ainda que todos sofram a partir de um problema semelhante, a gravidade da violência não é a mesma para todos.

Não somente obras inteiras representam as migrações, mas também outras obras o fazem ainda que de forma breve. Em algumas narrativas, brasileiros são comumente retratados como trabalhadores em subserviços, como em *Ela cantava fados*, de Fernando Sobral: "Senhor Telles, vem cá alguém regularmente para tratar de si? / Sim, uma senhora brasileira, acompanhada de um homem mais velho. Vêm aí algumas vezes. São da empresa a quem comprei a residência e são sempre

muito educados” (2011, p. 22). Já em *Perdido de volta,* de Miguel Gullander, há referência às brasileiras cis que trabalham no mercado do sexo, uma imagem infelizmente ainda mais comum dentro das representações nas literaturas em língua portuguesa: “depois decidiu querer estudar, querer tornar-se agente turística no seu ‘outro’ país: Portugal. Era mais uma promessa, mas acabou em Aveiro a trabalhar com brasileiras em bares de homens” (2007, p. 162).

Essas representações de brasileiras cis como prostitutas ocorrem, na maior parte das vezes, de forma estereotipada, uma vez que as menções são curtas e sem desenvolvimento, como o exemplo anterior demonstra. Nesse sentido, pelo meu ponto de vista, é possível afirmar que essas representações não são uma forma de denúncia da realidade, mas um reforço do estereótipo, pois, para que seja denúncia, seria necessária uma problematização do narrador ou algo que fornecesse uma avaliação crítica sobre a condição da mulher cis brasileira como prostituta em outros países. Em contrapartida, ao representar uma brasileira travesti que se prostitui, *Pão de Açúcar,* de Afonso Reis Cabral, não reforça um estereótipo através da personagem Gisberta, apenas o apresenta e relata como isso a afeta e impacta negativamente os jovens que a assassinam, ainda mais que o narrador da história é o assassino. Evidentemente, é de conhecimento amplo que muitas travestis trabalham com prostituição por inúmeros motivos relacionados ao preconceito e às desigualdades, principalmente quando migram para outros países. Portanto, há uma linha tênue entre a representação que reforça um estereótipo e a representação que não o faz. Em relação à Gisberta, ela não é apenas uma menção curta, mas, sim, alvo da violência cometida pelo narrador, que, apesar de contar a história dela por memórias que ele selecionou, ainda assim traz a prostituição para reflexão ao questionar sobre como e por que ela chegou a esse trabalho. Por outro lado, há a questão da romantização, na qual retratar uma personagem travesti sem ela ser prostituta poderia romantizar uma vida que não é real na maioria dos casos. Porém, tudo depende de como a história retrata a personagem mulher cis ou travesti em cada obra que as representa ou não como prostitutas.

Seguindo, Para interromper o amor, de Mônica Marques, traz uma dessas vozes mais violentas em relação aos imigrantes:

> O país está cheio de classe média baixa, de pretos da ex-colónias e de pretos do Brasil, e no verão é um balneário cheio de gordos inenarráveis das docas de Manchester e de pretos das ex-colónias e de pretos brasileiros e de porcos no Alentejo. (2010, p. 72)

Não me contes o fim, de Rita Ferro, possui imigrantes não brasileiros: “No pavilhão de massagens, montado sobre a areia da praia, revezavam-se uma paquistanesa, uma tailandesa e um goês, que usava turbante e andava sempre com Karma, o chipanzé” (2005, p. 16). Nota-se que eles também trabalham com subempregos. Em outro caso, Margarida Rebelo Pinto não escapa também dos estereótipos, pois, *Português suave* apresenta uma brasileira fazendo o serviço que alguns portugueses “não querem”:

> Há empregadas brasileiras e vindas do Leste porque as portuguesas preferem passar horas sentadas a passar códigos de barras num hipermercado a ganhar menos e sem regalias nenhumas do que assumir que fazem trabalhos domésticos. (2008, p. 63)

Pedro Vieira, autor de *Última paragem Massamá,* utiliza a voz de seu narrador para mostrar brasileiros que estão em Portugal buscando emprego. Essa é uma representação que demonstra a precariedade dos serviços, por exemplo:

> Olá chamo-me Aílton Santos da Silva, tenho 22 anos e sou brasileiro legalizado, cheguei a Portugal para mudar minha vida e melhorar minha vida e para trabalhar, estou disponível para trabalhar em qualquer cidade de Portugal, se possível com alojamento, aceito qualquer trabalho. (2011, p. 57-61)

Embora seja um imigrante legalizado, Ailton não consegue trabalhos que sejam melhores para sua condição de vida. Precisa, assim, submeter-se a qualquer tipo, em um ato de necessidade, sobrevivência e desespero. Nos anúncios, há outros homens também: “nome Anderson sou brasileiro tenho 26 anos sou servente e aceito trabalho na construção tenho esperiencia” (2011, p. 57-61). Inclusive, eles pedem qualquer tipo de salário em qualquer local de Portugal ou da Europa: “meu é Cleber e trabalho construção, uso corda de rapéu, pintura de fachada, servente, moro arredores da Cidade, aceito trabalho em qualquer país da Europa, tenho papéis, tenho ferramentas, trabalho por conta própria” (2011, p. 57-61). Outro legalizado anuncia: “procuro trabalho em qualquer cidade de Portugal, experiência como estucador, servente e pré-oficial, tenho minhas ferramentas, estou legalizado. Polivalente, pintura, experiência em pladur, preferência com alojamento (2011, p. 57-61).

Lourenço Baldaque, em *A invenção da vida,* representa o preconceito vivido por brasileiros em território lusitano: “eu pedi licença e alguém disse: é brazuca. Comecei desde logo a habituar-me a estas vozes que não tinham uma cara certa”

(2014, p. 46). *As sereias do Mindelo,* escrito por Manuel Jorge Marmelo, apresenta outra brasileira que é empregada doméstica. O narrador português fala também sobre um empregado de Mindelo (Cabo Verde) que ele pensava ser brasileiro: “Fronteiras e nacionalidades são, aliais, coisas que deveras me incomodam [...]” (2008, p. 60). *Barbershop*, de Júlio Conrado (2010), possui mulheres brasileiras que foram admitidas para trabalhar em uma barbearia por falta de alguém mais qualificado. São descritas de modo extremamente sensual e, por serem assim, o narrador julga que elas causarão problemas para o dono do local, pois poderiam ter casos com os clientes.

Lídia Jorge, em seu romance mais recente, *Misericórdia*, coloca imigrantes de várias nacionalidades para representar o constante movimento em que eles vivem, já que não se mantêm no emprego da casa de repouso onde a narradora está. Eles chegam, ficam alguns dias e logo buscam algo diferente. No trecho a seguir, o grupo de homens pertencentes a uma espécie de pequeno clube comenta sobre as mulheres:

> Quando passam as raparigas, comentam, esta é fofa, aquela é delgadinha, a mais linda é a Svetlana, a mais doce é a romena Francine. Respeitam Igor Maguliy, respeitam Jordão, o brasileiro, e os outros rapazes, entre eles Habib, mas não respeitam Ali Abdul. (2022, p. 328)

Ali Abdul é um dos que sofrem violências e preconceitos por ser imigrante e gay. A narradora comenta: “fosse quem fosse, e gostasse de quem gostasse, ninguém tinha a ver com a vida íntima de Ali. [...] sempre que passava ao alcance, tocavam-lhe o corpo de forma vergonhosa” (2022, p. 330). Há também outras personagens imigrantes latinas, incluindo uma brasileira vinda do Pará, Lilimunde, que é muito sonhadora e muito jovem para estar sozinha em um país tão longe, conforme a própria narradora comenta em certa parte. A brasileira seria uma projeção de quem Alberti, a narradora, um dia foi: “eu ouvia Lilimunde, e a sua história parecia a repetição de uma história muito antiga, acontecida num outro espaço do firmamento” (2022, p. 339). Entretanto, a brasileira engravida logo que chega, pensa em realizar um aborto, mas não o faz. Em princípio, tentaria conciliar o trabalho no lar de idosos com o trabalho noturno servindo bebidas em um bar, sem sucesso.

Através desses resultados de pesquisa, percebe-se que há, principalmente na literatura portuguesa hipercontemporanea, um número expressivo de

representações do Brasil, o que pode ser confirmado pela quantidade de fichas já catalogadas no projeto (quase duzentas). De resultados preliminares, no geral, há menções acerca da violência no país; dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro; de festas, com predominância do Carnaval; do entretenimento através das literaturas, novelas e músicas (principalmente MPB); da sexualização de mulheres; e das diferenças linguísticas entre o português brasileiro e o de Portugal. Dependendo da narrativa e a forma de representar, pode ocorrer ou não a estereotipização do Brasil e do brasileiro.

Além disso, é possível compreender que as personagens brasileiras não possuem uma boa condição econômica, por isso migram para Portugal em busca de uma qualidade de vida melhor. Porém, são destinados a elas os subempregos, levando-as a perpetuarem uma condição inferior de vida em outro país. Especificamente relacionado às mulheres, geralmente cis, aparecem os temas da prostituição, da sexualização e dos subempregos. No entanto, ao analisar as representações de migrantes de outros locais, percebe-se que eles compartilham uma realidade semelhante. De acordo com os dados acima, esses outros imigrantes são, em sua maioria, de África, principalmente locais que foram colônias. Eles estão inseridos no sistema de subempregos, mas enfrentam algo maior que a xenofobia, se forem negros: o racismo. Assim como os brasileiros também sofrem caso sejam negros.

Finalizando essas representações gerais dos migrantes, entendê-las é importante para a complexificação desse tema, pois não é um fato que aparece em poucas narrativas, pelo contrário, é recorrente. Desse modo, esta dissertação se divide, para além destas considerações iniciais, em mais quatro partes. No capítulo 2. *O papel da identidade: entre a violação e a proteção,* apresenta a fundamentação teórica sobre o que é identidade e como ela se configura dentro das sociedades quando é uma marcação negativa. Em específico, contextualiza-se também a identidade portuguesa, que abrange o colonialismo e o pós-colonialismo. Ademais, ao fim do capítulo, a discussão acerca dos migrantes será fundamentada politicamente com notícias atuais de Portugal, no ano de produção desta dissertação, uma vez que esse fenômeno faz parte de uma pauta urgente.

No subcapítulo 2.1 *Os processos de exclusão realizados pelas políticas de assimilação*, aprofundará as questões sobre identidade já apresentadas ao

conceituar e integrar a assimilação colonial, francesa e simbólica ao estudo. Assim como o outro capítulo, esse subcapítulo apresentará dados reais acerca de migrantes que estão relacionados com a nação portuguesa, já assimilados (legalizados) ou não legalizados e marginalizados.

Em sequência, no capítulo 2.2 *Uma síntese sobre a violência, fenômeno permanente nas sociedades*, ocorrerá a união do que foi apresentado nas partes anteriores dentro de um amplo estudo sobre esse fenômeno. Para contextualizar, será traçada uma linha do tempo sobre o tópico que, como o título se refere, nunca deixou de fazer parte da existência humana. Após, serão apresentadas as tipologias mais utilizadas pelos pesquisadores, assim como leis que buscam controlar as mais diversas ocorrências violentas. Dentro desse capítulo, o migrante se encaixa como vítima de processos violentos em muitos contextos, ainda mais quando sofre violência também por suas características individuais, assim como acontece com os personagens Gisberta e Boa Morte.

Posteriormente, no capítulo 3 *Imigrantes diferentes, porém igualmente semelhantes*, dá-se início à análise literária de *Maremoto* e *Pão de Açúcar*. Brevemente, o capítulo apresentará os autores para que o subcapítulo 3.1 *A marca da violência na construção identitária do negro e da travesti em Maremoto e Pão de Açúcar*, possa ser feita uma análise a partir das semelhanças, principalmente de ocorrências de violência, que essas personagens carregam consigo, ainda que estejam em contextos históricos diferentes. Em sequência, no subcapítulo 3.2 *Boa Morte: de perpetrador da violência à vítima* ele será analisado em sua individualidade, uma vez que é tanto perpetrador de violências, quanto vítima. Por fim, antes do capítulo 4, as considerações finais, em 3.3 *Aniquilação como único destino do corpo abjeto travesti,* as questões individuais de Gisberta serão estudadas, enfocando também as violências pelas quais ela passa em decorrência disso.

2 O PAPEL DA IDENTIDADE: ENTRE A VIOLAÇÃO E A PROTEÇÃO

O sociólogo Stuart Hall, em *A identidade Cultural na Pós-modernidade*, menciona que as identidades culturais possuem “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, lingüísticas (sic), religiosas e, acima de tudo, nacionais” (2006, p. 8). Nesse sentido, Woodward afirma que “a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social” (Silva, 2014, p. 10), ou seja, os aspectos que Hall menciona são identificações simbólicas do que é pertencer a uma determinada nação, que está atravessada por questões sociais, econômicas e culturais.

Na perspectiva de Woodward (Silva, 2014, p. 40), “as identidades são fortemente questionadas [...] muito frequentemente, elas estão baseadas em uma dicotomia do tipo ‘nós’ e ‘eles’. A marcação da diferença é crucial” para que se possa construir as identidades através de sistemas simbólicos. Por exemplo, Portugal é aquilo que o Brasil não é e vice-versa. Desse modo, sempre há uma relação dual entre o *eu* e o *outro*, como também afirma Tomaz Tadeu da Silva, crítico dos Estudos Culturais: “o outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente” (2014, p. 97). Consequentemente, as diferenças existentes refletem de maneira significativa em como vemos esse *outro* e como ele *nos* vê.

Ao ser construída social e politicamente, a identidade é também legitimada por um passado, conforme Silva declara: “o passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise” (2014, p. 12). De maneira similar, Woodward afirma:

> ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos. (Silva, 2014, p. 28)

Em virtude de a mitologia glorificar, portanto, um passado, ela é uma ferramenta essencial para a afirmação de uma identidade cultural. Sendo assim, pensando em Portugal e a glorificação interna e transatlântica de sua história, há dois pesquisadores em especial que tratam dos mitos fundacionais da nação lusitana: Gilbert Durand (2000) e Eduardo Lourenço (1992). Para o primeiro, é

preciso fazer uma mitoanálise da alma portuguesa, buscando pelas raízes do imaginário cavaleiresco em Portugal. Já para o segundo, é essencial construir uma espécie de psicanálise do comportamento global do português. No entanto, ambos procuram algo semelhante: “um exame sem complacências que nos devolva ao nosso ser profundo” (Lourenço, 1992, p. 17). Ou seja, semelhante ao passado de uma história nebulosa escrita e reescrita ao longo dos anos. A partir dessa delimitação, Durand (2000, p. 86) afirma que isso seria possível apenas através da investigação do que constitui o imaginário português da Idade Média. No mesmo raciocínio, Tomaz Tadeu da Silva comenta, reafirmando também o que Woodward disse:

> no caso das identidades nacionais, é extremamente comum, por exemplo, o apelo aos mitos fundadores. [...] É necessário criar laços imaginários que permitam “ligar” pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum. (2014, p. 85).

Segundo Durand, para que seja eficaz, o mito precisa ser duradouro (2000, p. 86), o que ocorre também com os mitos fundadores. Em seu extenso estudo “*Enterrar el-rei Sebastião” a reinterpretação e a reescrita do mito de D. Sebatião na ficção pós-25 de Abril*, o pesquisador húngaro Bálint Urbán concorda com o que vem sendo exposto: “o mito sobrevive e sempre estará presente na cultura” (2019, p. 92). Desde os gregos, os mitos são difundidos, no entanto, passam por modificações ao longo dos séculos, adaptando-se às culturas conforme necessário. Ademais, a “mitologia e os temas míticos continuam a fascinar e a alimentar a produção literária apesar do ataque moderno contra o mito” (Urbán, 2019, p. 94)[1]. Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva afirma que o “mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental” se faz presente (2014, p. 85).

No caso de Portugal, a mitologia surgiu no plano da cristandade e usou a crença ferrenha em um único Deus onipotente para fundamentar a ideia de que o impossível não existia. Se algo estivesse nos planos de Deus, seria incontestável, pois Deus era pressuposto. Confirmando esse ponto, Lourenço declara que “como portugueses esperámos do milagre, no sentido mais realista da palavra, aquilo que,

[1] No caso deste trabalho, interessa-nos mais a construção mítica de Portugal em si, não as definições sobre o que é mito e suas manifestações no mundo.

razoavelmente, não podia ser obtido por força humana” (1992, p. 21). Durand comenta, ainda, em seu estudo, a respeito da influência épica na composição da memória coletiva portuguesa. Segundo ele, a história épica “permanece um imutável terreno imaginário de lendas privilegiadas em que parecem germinar e florir os efeitos da conquista da história portuguesa” (2000, p. 87).

Desse modo, um dos eventos históricos e épicos mais importantes para Portugal foi a Batalha de Ourique, muito envolvida em misticismos antes mesmo de ser transformada em mito, pois não é possível confirmar as informações com exatidão. De acordo com as primeiras crônicas, em julho de 1139, Dom Afonso reuniu seu pequeno exército e lutou contra o numeroso exército dos Mouros e dos cinco reis, vencendo. Devido à vitória, foi aclamado pelo povo e, posteriormente, declarado rei da recém-formada Portugal. Segundo Francisco Saraiva Fino, em seu artigo “Na fábrica do Mito”, acrescentou-se uma inovação ao se contar essa história a partir da Crônica de 1419: “O milagre de Ourique”, uma vez que trouxe o elemento da fé, do religioso e do cristianismo para mitificar justamente a questão de um exército pequeno sair vitorioso: D. Afonso teria recebido a aparição de Cristo momentos antes da batalha, dando-lhe coragem para seguir. De acordo com Fino:

> A importância da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, precedida do aparecimento de um misterioso ermitão, observa-se, sobretudo, a nível ideológico. Como fez notar Isabel Buescu, a imagem do rei terá sofrido uma notável remodelação, passando de atitude sacrílega (que manifesta um episódio como a prisão da mãe e o Bispo Negro), para uma imagem mais piedosa e legitimadora, desenvolvida graças ao milagre. (1999, p. 237)

Portanto, a imagem do primeiro rei foi transformada através desse mito. Unindo a vitória com uma suposta aparição de Cristo em pleno campo de batalha, popularmente se acreditou que, de fato, a história do mito teria acontecido, pois a fé não era questionada. Sobre essa aparição, Luís Carmelo, no artigo “O milagre de Ourique ou um mito de sobrevivência” cita trechos da crônica na qual a aparição foi descrita:

> “e ele saiu-se fora da sua tenda, e, assim como ele disse e deu testemunho em sua história, viu Nosso Senhor Jesus Cristo em a Cruz pela guisa que o ermitão lhe dissera e adorou-o com grande prazer e lágrimas...". O milagre é, logo a seguir, transposto no próprio símbolo da bandeira do futuro reino, "...por se lembrar da mercê que Deus naquele dia fizera, pôs sobre as armas brancas que ele trazia uma cruz toda azul, e pelos cinco reis que lhe Deus fizera vencer departiu a cruz em cinco escudos..." (Saraiva, 1996, p. 164-165 *apud* Carmelo, 1999, p. 3)

De acordo com o trecho exposto, é possível identificar o que viria a ser um dos símbolos primordiais da nação portuguesa: os cinco escudos que se uniram para formar um único escudo para a bandeira oficial. Evidentemente, o símbolo estava diretamente relacionado à fé.

Na perspectiva de Rodrigo Franco da Costa, no artigo “A Batalha de Ourique e a construção da identidade portuguesa: de Fernão Lopes a Luis de Camões”: “Podemos, dessa forma, entender que o “milagre de Ourique” é um instrumento de legitimidade cultural e política, já que é a partir dele que Portugal vai afirmar sua autonomia sobre os outros reinos da península ibérica” (2014, p. 157-158). Assim, os ideais de conquista e dominação se intensificaram cada vez mais após a batalha e, anos depois, após a mitificação da batalha.

Em geral, ao questionar a veracidade de um mito e o desconhecimento exato da história que o fundou, pode ser perguntado: o mito deve ser real ou deve parecer real para ter força? De acordo com Woodward, o mito deveria parecer real. Já para Tomaz Tadeu da Silva, “pouco importa se os fatos assim narrados são ‘verdadeiros’ ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva” (2014, p. 85). Para Urbán, “uma comunidade usa o mito como um meio narrativo de compreender o seu lugar e o seu papel no mundo, mas também para se definir como um grupo homogéneo e idêntico” (2019, p. 110). No fim, o mito sendo real ou não, deve ser crível, assim como é feito com o mito de Ourique. Para Rodrigo Costa, esse mito possui suma importância nos processos legitimadores da identidade portuguesa, pois introduz o elemento do sagrado não só à existência, mas também às ações do povo português no âmbito da sua formação coletiva (2014, p. 158). Nas palavras dele:

> Entende-se também que a própria ideia de povo português não vai ser formada com a Batalha aqui discutida, mas em um momento posterior, no momento de criação da escrita e de construção dessas lendas referentes à Batalha. Nos relatos anteriores, e mais próximos da Batalha em si, não se encontram numerosas referências ao povo português, porém, quando esses discursos da origem de Portugal são escritos posteriormente, existe uma preocupação em expor a origem desse grupo identitário. (2014, p. 158)

Sendo assim, o milagre de Ourique reafirmou a identidade portuguesa e trouxe muitos elementos que ainda hoje pertencem a ela. Por exemplo, a fundação de Portugal através de um rei predestinado por Cristo, que remete também à predestinação do povo português; a noção de que, com fé, o impossível se torna

possível; além do encorajar os eventos históricos posteriores, como as cruzadas e os descobrimentos, uma vez que era preciso levar o ensinamento de Cristo para os povos ditos “não civilizados”, ou seja, aqueles que desconheciam a fé em Cristo.

De acordo com o que Gilbert Durand traz em seu estudo sobre as cruzadas, ainda que a imagética cavaleiresca parta “de uma vocação cavaleiresca comum a toda a Cristandade, o português tenha ultrapassado os limites de reconquista continental, construindo um imaginário receptivo à aventura marítima e à Conquista do Mundo” (2000, p. 87). Portanto, o intuito da mitificação da batalha de Ourique seria, também, estimular, de forma coletiva, o maior número possível de portugueses que estivessem dispostos a ir além do que a motivação dos impulsos econômicos e geográficos forneciam. Nos descobrimentos, por exemplo, o espírito catequizador através da civilização de povos não civilizados deu início a um dos períodos mais violentos da história. Ainda assim, importante esclarecer, não era possível agrupar o desejo de todo um povo, seja através dos mitos ou de outra maneira, pois uma parte da sociedade sempre será excluída e sofrerá com a imposição de vontades que não necessariamente a represente.

Dentre os mitos fundacionais, segundo Durand, há o mito do fundador vindo de fora, de um herói vindo do além, que o mitólogo afirma ser um dos mitos mais universais. De acordo com ele, “este imaginário fundador da santa navegação, do mensageiro fundador vindo do além absoluto, simbolizado pela navegação funerária com a proteção das aves divinas, está inscrito de modo multiplamente redundante na alma portuguesa” (2000, p. 91). Ademais, outro mito relatado por Durand é o da vocação nostálgica do impossível: “é talvez esta nostalgia exprimindo uma ação desesperada, o significado da famosa ‘saudade’ portuguesa - ‘um mal de que se gosta, e um bem que se padece’” (2000, p. 92). Por exemplo, essa nostalgia ainda está presente no fado. No entanto, se a nostalgia pode ser entendida como um forte sentimento que fixa a ideia de uma nação, seria possível o seu mito ainda ser motivação para o nacionalismo e a intolerância aos migrantes? Ao sentir falta de um passado glorioso e manter viva a saudade, o português, entendido aqui como um grupo pertencente a uma mesma nação, teme a chegada de migrantes com outras culturas, que ameaçam o país.

Como já abordado, os valores cristãos de um Portugal medieval não eram contestados de forma alguma, sendo a onipotência de Deus uma máxima, no

entanto, essa característica do mito pode ser prejudicial pelo ponto de vista histórico. De acordo com Lourenço, em *O Labirinto da Saudade,* a história de Portugal foi afetada na raiz devido à predominância dos mitos como fundadores do país, não dos poucos registros sobre fatos históricos. O motivo seria o afastamento do *ser profundo*. Isso aconteceu devido a reescrita da história por motivos políticos, como incentivar o imperialismo, dando, de fato, mais espaço para a mitologia. Segundo Lourenço,

> se a História, no sentido restrito de conhecimento do historiável, é o horizonte próprio onde melhor se apercebe o que é ou não é a realidade nacional, a mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o irrealismo prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos. (1992, p. 16)

Seria preciso, então, desmascarar a face portuguesa, escondida ou já perdida em meio a esses mitos. Lourenço comenta, ainda, que o surgimento de Portugal como Estado foi traumático e o país apenas se levantou a partir da "plena assumpção da maturidade histórica prometida pelos céus e pelos séculos a esse rebento incrivelmente frágil para ter podido aparecer, e misteriosamente forte para ousar subsistir" (1992, p. 17). Para ele, a mitologia fundadora é

> da ordem do injustificável, do incrível, do milagroso, ou num resumo de tudo isso, do providencial. É de uma lucidez e de uma sabedoria mais fundas que a de todas as explicações positivistas, esse sentimento que o português teve sempre de se crer garantido no seu ser nacional mais do que por simples habilidade e astúcia humana, por um poder outro, mais alto, qualquer coisa como a mão de Deus. (1992, p. 17)

Mantendo a perspectiva de Lourenço (1992), os mitos afetam o destino coletivo e geram a convicção de que os portugueses seriam ajudados por algo divino. Nesse sentido, há a junção da crença de uma proteção absoluta, vinda de Deus, e de um complexo de inferioridade, o que levaria às crises de identidade, principalmente históricas, sobre quem são os portugueses e que relação irrealista e mascarada é feita entre eles. Portanto, Lourenço (1992) não considera que toda essa construção mítica de Portugal seja suficiente para contar a história do país, pois foi criada e, ainda, manipulada para manter o império funcionando.

Ademais, o pesquisador português (1992) traz o fato de que o regime salazarista se utilizou também das questões míticas para levantar uma nação patriótica durante a ditadura. Novamente, o mito se sobrepõe à história como forma de manipulação da população. Segundo o pesquisador, os representantes do

salazarismo “souberam utilizar com inegável habilidade o recurso à mitologia patriótico-clerical mais estafada mas não de todo exausta, opondo ao «internacionalismo» marxista uma resistência de todos os instantes” (1992, p. 29). Nesse período, já em plena decadência e investindo os últimos recursos na colonização em África, outro mito passou a ser ainda mais utilizado pelo governo ditatorial português: o sebastianismo criou uma “versão do patriotismo ideológico”, que “apoiava também a agressiva política do regime contra os movimentos de independência nas províncias ultramarinas” (Urbán, 2019, p. 136). Sendo assim, era uma arma que buscava retardar a perda das colônias associada ao patriotismo, no qual “Deus, pátria e família” eram elementos importantes para manter o povo dentro da mesma empolgação com a qual a crença cristã operou na expansão.

Entretanto, o patriotismo foi criado por Portugal sob “a máscara e mitos de uma visão burguesa particularmente vulnerável e já em causa desde o tempo de Eça de Queirós” (Lourenço, 1992, p. 29), sendo, desse modo, um sinal de que não se sustentaria sem conflitos por muito tempo. Ainda segundo Lourenço (1992), o imperialismo português teve êxito nas conquistas por colonizar diferentes continentes, buscar comércios e riquezas, difundir tanto os valores cristãos que colocaram os homens lusitanos nas águas quanto a língua portuguesa. Para Urbán:

> uma narrativa ideológica que na base de certas interpretações da história do país e da expansão portuguesa sugere que Portugal tem um papel privilegiado no mundo e que os territórios portugueses constituem um espaço excecional por compartilhar orgulhosamente a mesma língua e a mesma cultura única. (2019, p. 136)

No entanto, a grandeza estar fora dos limites europeus, em outro continentes, era também um problema, principalmente para quem não estava nas colônias. Lourenço esclarece:

> Acontece, todavia, que mesmo na hora solar da nossa afirmação histórica, essa grandeza era, concretamente, uma ficção. Nós éramos grandes, dessa grandeza que os outros percebem de fora e por isso integra ou representa a mais vasta consciência da aventura humana, mas éramos grandes longe, fora de nós, no Oriente de sonho ou num Ocidente impensado ainda. (1992, p. 17)

Por causa dessa distância, o imaginário português precisava ser preenchido com esperanças de um retorno milagroso, ao mesmo tempo em que precisava ter o colonialismo constantemente comprovado e reforçado como algo bom para o colonizador e o colonizado. De acordo com Urbán, o sebastianismo era um “mito no

qual uma figura histórica preenche o lugar criado pelas expectativas" (2019, p. 105). Assim, atuou fortalecendo outros mitos que existiam muito antes das descobertas, aqueles primeiros fundados na visão Cristã e que seguiram nessa mesma percepção ao longo dos anos.

No entanto, era preciso comprovar também a eficácia do colonialismo. Na época, a ditadura de Salazar utilizou o estudo de Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala,* pois somente a questão mítica não iria sustentar o possível êxito da colonização, uma vez que focava em validar e encorajar os descobrimentos. Resgatando essa visão, *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho[2], utiliza uma narrativa ficcional junto a uma grande revisitação histórica acerca do imperialismo português, a problemática do estudo de Freyre e a suposta relação de dependência entre ele e Salazar.

Segundo Coelho, para fins de propaganda, a ditadura salazarista "fez uso do pernambucano Gilberto Freyre, segundo o qual a propensão miscigenadora dos portugueses teria engendrado um colonialismo único, de onde se ergueria o admirável mundo novo" (2019, p. 362). A partir desse estudo, "Salazar tanto podia usar na diplomacia, como traduzir em miúdos para novas levas de *povoadores* irem lavrar esse *mundo que o português criou"* (Coelho, 2019, p. 362). Em relação a dependência, essa ocorreu por Freyre precisar de Portugal, pois queria que sua tese tivesse aprovação internacional e um peso teórico validado. Enquanto isso, Salazar "precisava de Freyre para legitimar o império como nação única, cristocêntrica e não etnocêntrica, em que todos seriam iguais perante *Deus e a lei*, independentemente da cor" (Coelho, 2019, p. 363). Sobre o mesmo tópico, Urbán comenta:

> Esse pensamento freyriano passou a ser um forte instrumento nas mãos da máquina da propaganda salazarista. O regime apoiava-se na perspetiva transhistórica (sic) do conceito do sociólogo e criou a imagem dum país pluricontinental, unido pela paz e da convivência respeitosa dos seus cidadãos diversos e pela miscigenação cultural e racial deles. (2019, p. 153)

Nesse sentido, Freyre (2006) destaca, a respeito da miscigenação, que os portugueses não enfrentaram problemas ao chegar ao Brasil. Logo, miscigenaram-se com índias, criando uma sociedade híbrida. Inclusive, segundo o pesquisador,

[2] Embora seja parte ficção, *Deus-dará* pode ser trazido como referência teórica a partir do ponto em que Alexandra Lucas Coelho faz uma extensa pesquisa teórica sobre a situação colonial no Brasil. Todas as referências utilizadas por ela constam ao fim do livro, assegurando que as partes de crítica histórica são embasadas.

essa sociedade mestiça foi o que trouxe sucesso para a consolidação da colonização portuguesa, pois o intuito era povoar o país em larga escala. Além disso, a população decorrente desse processo seria mais adaptável ao clima diferente do local. Entretando, a miscigenação que aconteceu não foi a que Freyre relatou, ainda assim, foi retratada como uma característica boa da identidade colonial brasileira, manipulada também pelo salazarismo como algo positivo.

Por outro lado, para o Brasil (e demais colônias), sabe-se que o projeto colonialista trouxe a desumanização dos povos originários, uma vez que foram escravizados, violados e destituídos de suas terras. Na pesquisa de Coelho (2019, p. 363), ela ainda argumenta que a tentativa de uma assimilação no Brasil daquele período ocorreu no campo das ideias, pois, na realidade, os povos originários e os escravizados não possuíam direitos como educação, moradia, respeito etc. Com essa discrepância social desde a fundação, as marcas restantes do colonialismo e da hibridização foram a violência e a aniquilação da cultura dos povos tidos como *outros*. De que forma isso seria benéfico para o colonizado? Um questionamento mais pertinente ainda para esta dissertação seria: afinal, o que é ou o que não é essa identidade nacional portuguesa baseada em mitos e nas mentiras do que ocorreu além-mar? Ainda mais, o que é a identidade desses povos colonizados que tiveram suas culturas violentamente afetadas?

De acordo com Hall, “a maioria das nações consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta - isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (2006, p. 60). Esse foi o caso não só do Brasil, mas também das colônias africanas nas quais a população negra foi traficada e escravizada. Tamanha violência não pode ser ignorada ao buscar a identidade nacional portuguesa, pois esses povos foram retirados de seus locais, colocados para exercerem funções não humanas e reduzidos a inferiores ao branco.

Ainda a respeito da questão identitária, Hall explica:

> Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da finalidade do grupo. (2006, p. 106)

Nesse sentido, o político da negritude Aimé Césaire, no primeiro capítulo de *Discurso sobre o Colonialismo* (1978), reflete sobre a unificação de locais por meio

da violência. Segundo ele, seria extremamente benéfico se tantas culturas e civilizações existentes pudessem se conhecer e trocar boas experiências. Entretanto, se o colonialismo em algum momento se propôs a realizar esse tipo de intermediação, já que foi transatlântico, ele não o fez, pois não houve civilização no ato de colonizar e não houve troca, apenas imposição e violência. Na perspectiva de Césaire, “esta ideia que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida” (1978, p. 21). Não só a aniquilação dos povos nativos brasileiros e dos negros aconteceu, mas também a longa exploração de mão de obra.

Pensando na importância do colonialismo para a imagem de Portugal, Urbán comenta a distorção que foi gerada:

> Apesar da sua situação semiperiférica no sistema mundial, Portugal imagina-se centro, imagina como se pertencesse à ordem das formações estatais significativas. E essa imagem da centralidade mundial de Portugal produziu-se graças à noção e ao conceito do grande Império Lusitano que surgiu na época dos descobrimentos, e absorvendo as ideias do Quinto Império e o potencial messiânico do sebastianismo perdurou até 1974. Em consequência da aventura das descobertas, espelhada numa forma ostentosa na epopeia camoniana, produziu-se a imagem e a miragem do grande Império Português que durante vários séculos nutria a imaginação cultural e a autoperceção do país. (2019, p. 142)

Nesse sentido, a distorção ocorre pois Portugal não possuía um território grande em comparação a outros da Europa, realmente pertencendo a uma margem. Ainda assim, parte de seu povo o considerava tão grande quanto os territórios vizinhos, uma vez que o colonialismo expandiu Portugal através das colônias em quatro continentes, além da dominação do tráfico de ser humanos para comércio. Por isso, engrandecer o processo colonial era importante para que quem estivesse em terras lusitanas pudesse compreender o que ocorria tão longe e acreditar nessa grandeza para que as colonizações pudessem seguir com apoio.

Perpassando tantos locais e aniquilando tantas culturas, o colonialismo exerceu violências que são consideradas heranças atualmente. A respeito disso, Césaire adverte:

> cada dia que passa, cada negação de justiça, cada carga policial, cada reclamação operária afogada em sangue, cada escândalo abafado, cada expedição punitiva, cada viatura de C.R.S., cada polícia e cada miliciano fazem-nos sentir o preço de nossas velhas sociedades. (1978, p. 26)

Ou seja, se o passado não for esclarecido, se a arte e a cultura não suscitarem a reflexão sobre os acontecimentos, a herança continuará perpetuando os atos animalescos e animalizando aqueles que são vistos como *outros*, *de fora*. Partindo dessa reflexão, é importante trazer novamente Césaire:

> Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitre, chicote e o homem indígena em instrumento de produção. É a minha vez de enunciar uma equação: colonização = coisificação. (1978, p. 25)

Após a exploração de todo esse contexto que compôs a construção da origem portuguesa, pautada na crença em Cristo, no incentivo às navegações e no início e fim (histórico) do colonialismo, pode-se pensar na sociedade moderna, ainda afetada por esse processo. Desse modo, como essas questões são interpretadas e vivenciadas? Qual a relação entre colonizador e o *outro*, o colonizado? E como as migrações são afetadas quando inseridas nessa relação

De acordo com Hall, “as sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades ‘tradicionais’ e as ‘modernas’” (2006, p. 14). Surge, outra vez, a reflexão sobre Portugal querer se manter como império, longe da globalização e sem o deslocamento de seus sujeitos, algo que implica diretamente a sociedade contemporânea. Ainda hoje, por exemplo, ocorrem conflitos quanto à língua e à cultura entre Brasil e Portugal, além do português Angolano ser considerado mais parecido com o português do Brasil do que com o “original” de Portugal.

No capítulo *A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais?*, do livro *Geometrias da Memória*, a investigadora de estudos literários e portugueses Margarida Calafate Ribeiro comenta sobre o império e como a descolonização afetou a todos:

> pensar a Europa pós-colonial, portanto, perceber que aquilo que mais a definiu como Europa foi a sua vocação imperial – nas suas várias declinações – e que, consequentemente, a descolonização não foi apenas um movimento a Sul e que atingiu os países descolonizados. Foi também um movimento que atingiu e atinge radicalmente o continente colonizador que foi Europa e que precisa de ser descolonizado, ou seja, precisa reler o passado e a linguagem imperial e inequívoca em que foi narrado para melhor compreender o presente e pensar o futuro num tempo designado de guerra de civilizações. (2016, p. 24-25)

Através dessa perspectiva, a sociedade portuguesa está em uma possível crise, pois esses migrantes são frutos das violências cometidas nas colônias e saem delas para tentar algo melhor, em sua maioria. No entanto, Portugal, pelo que se percebe através de notícias e de outras mídias, tenta cada vez mais se fechar para a globalização, a partir de, inclusive, discursos de ódio contra imigrantes. Por exemplo, em uma coluna de opinião para o jornal *Expresso*, o advogado José Conde Rodrigues alerta sobre o risco da dissolução da cultura portuguesa, afirmando que as migrações precisam ser feitas com regras e com uma certa seletividade, pois Portugal ainda é um país pobre, ou seja, ainda se vê decadente e não possui lugar para os imigrantes. Segundo ele,

> o tema das migrações e seu respetivo impacto político, social, económico e cultural tornou-se o novo elefante na sala das democracias liberais europeias. É o grande tópico da agenda política que a todos preocupa, mas do qual quase ninguém ousa falar imparcialmente e com devida clareza, por receio de ser apelidado de extremista ou xenófobo (Rodrigues, 2023)

Junto a essas manifestações midiáticas, um lado complexo de Portugal ganha força através das políticas ultraconservadoras, como a do político André Ventura, do partido *Chega!*. Em campanhas e entrevistas, ele expressa suas ideias contra imigrantes, muçulmanos e a comunidade LGBTQIA+, além de fazer parte da extrema direita, assim como Marie Le Pen, francesa também de direita que o apoiou nas eleições em 2021. Com a finalidade de fortalecer esse grupo violento, os políticos e eleitores se apoiam e dão oportunidade para que aqueles que se identificam possam se expressar independentemente de ferir os direitos de outros. Em 2023, o jornal online *euronews* publicou sua preocupação com o partido de Ventura, porque o jornal aponta que, desde Salazar, é a primeira vez que um partido de extrema direita consegue tanta visibilidade em Portugal. Na matéria, a entrevistada Cátia Moreira de Carvalho diz que, desde que o *Chega!* conseguiu o seu primeiro assento no Parlamento,

> os crimes de ódio e o discurso de ódio têm vindo a aumentar em Portugal. Antes disso, em 2018, um inquérito conduzido pelo Eurobarómetro demonstrou que Portugal era o segundo país da Europa que tinha a visão mais positiva sobre a integração dos imigrantes, com cerca de 80% das pessoas a considerá-la positiva", acrescentou. (Carbonaro, 2023)

Assim como o Brasil viveu tempos sombrios em 2018, jornalistas acreditam que isso pode vir a acontecer com Portugal caso a extrema direita seja de fato eleita. Enfatizo o que Rodrigues traz à tona, na mesma reportagem já mencionada:

> sem alarmismos ou quaisquer tentações pseudonacionalistas, também nos deve preocupar que o povo português se transforme numa heterogénea "multidão" de um qualquer "império global". Apenas uma inserção ponderada evitando o choque de identidades, poderá garantir que não assistiremos à grande dissolução do Portugal que conhecemos e dignamente respeitamos. (Carbonaro, 2023)

Essa seletividade faz pensar na política de assimilação que foi usada como recurso político no imperialismo, quando os nativos africanos se assimilavam com os portugueses nas colônias. Foi uma política que, durante e ao fim da guerra, ao contrário de proteger os retornados e os negros africanos que lutaram contra a própria pátria, deixou-os em um limbo: os retornados foram obrigados a sair das colônias e sofrerem com o empobrecimento e preconceitos por terem vivido entre os não-civilizados. Já os africanos, em sua parte negros, que apoiaram Portugal, não eram mais aceitos entre os seus e possivelmente seriam cidadãos não reconhecidos em território lusitano, pois eram filtrados pelas políticas de assimilação colonial.

Para além de lembrar da assimilação política no colonialismo, a seletividade atual, na tentativa de pensar estratégias para controlar o processo de imigrantes dessa última década, faz uso da assimilação simbólica. Ela seria uma violência remodelada, que busca outra vez intervir em quem tem ou não acesso a Portugal, de modo restrito, apoiada outra vez por políticas de extrema direita como as reportagens mostram. Ademais, a assimilação simbólica ainda está pautada em todas as questões da origem identitária portuguesa que foram apresentadas até aqui.

2.1 OS PROCESSOS DE EXCLUSÃO REALIZADOS PELAS POLÍTICAS DE ASSIMILAÇÃO

Durante o colonialismo, foi implementado o decreto-lei n.º 39.666, de 20 de Maio de 1954, chamado de *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, que possibilitou aos indígenas, aqueles nativos africanos "não civilizados", um modo de se fazerem civilizados ao lado dos brancos colonizadores. No entanto, uma série de requisitos excludentes e violentos foram impostos para que houvesse a chance de uma assimilação colonial, desde pequenos costumes até o rompimento com crenças sagradas e a família.

Segundo o Prof. Dr. Valdemir Zamparoni, que possui os Estudos Africanos como foco de pesquisa, a lei assimilacionista possuía regras específicas e, para uma parte dos indígenas, inacessíveis. Em seu artigo “Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930”, informa:

> o artigo 2º era claro ao afirmar que somente seriam considerados assimilados – em itálico no original – aos europeus, o indivíduo da raça negra ou dela descendente que: a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a “civilização européia” (sic) ou que tivesse obtido por “meio lícito” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. (2008, p. 3)

Dessa forma, o colonialismo garantiria que os costumes dos africanos não civilizados que tentavam ser assimilados fossem primeiramente substituídos pelos costumes europeus e, em um segundo momento, fossem *apagados* em detrimento da cultura colonialista. Por exemplo: o assimilado deveria seguir o cristianismo e viver conforme essa religião determinasse, além de se comportar como um branco, afinal, esse era o modelo de civilização que precisava ser alcançado[3].

Segundo a pesquisadora Sheila Perina de Souza, ao tratar da “Educação em Moçambique: a política do assimilado trilhando o caminho de privilégio da língua portuguesa no ensino”:

> tornavam-se assimilados os membros da população nativa que fossem falantes de português e adotassem hábitos europeus como comer de garfo e faca, ter religião católica e abandonar a prática da cultura(s) africana(s). Essas pessoas deixariam de ser chamadas de indígenas para serem consideradas assimiladas, uma espécie de civilizados de segunda ordem, abaixo dos portugueses, que são civilizados desde o nascimento. (2019, p. 84)

Em teoria, quanto mais os costumes dos considerados indígenas fossem apagados, mais o colonialismo exerceria poder ao assimilar quem gostaria de fazer parte da sociedade civilizada, pois esses sujeitos assimilados garantiriam menos contato dos portugueses com as culturas diferentes ainda dentro das colônias africanas. Nas palavras do psicanalista anticolonial e antirracista Frantz Fanon, no livro *Pele negra, máscaras brancas*: “o colonizado tanto mais se evadirá da própria

[3] Isso pode ser observado, por exemplo, na obra literária *A última tragédia*, de Abdulai Sila. Numa Guiné Bissau no período colonial, Ndani oferece-se para trabalhar como criada na casa de uma família portuguesa. A patroa aceita, desde que a personagem mude o seu nome para Daniela e seja batizada de acordo com os preceitos católicos.

selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva” (2020, p. 32).

Ainda assim, os assimilados não seriam cidadãos plenos como os brancos, uma vez que estariam sempre uma categoria abaixo simplesmente por não terem nascido brancos. Nesse sentido, de que forma a assimilação poderia ter êxito? André Victorino Mindoso, doutor em Sociologia pela UFPR, no artigo “A política da assimilação e sua ambivalência: a experiência moçambicana” também questiona isso:

> Tratava de se questionar como se integraria o moçambicano nativo, considerado não-civilizado, isto é, negro, que cultuava seus ancestrais e que se orientava por códigos, valores e práticas costumeiras decorrentes de uma cosmovisão africana, de forma a que este se tornasse efetivamente parte da nação portuguesa? Nação esta que se autodefinia como sendo “superior”, decorrente de sua branquitude, cristandade, e toda a sorte de códigos e valores então considerados símbolos da civilidade ocidental. (2021, p. 2.)

A partir dessa perspectiva, o africano negro, ao se tornar um assimilado, abandonaria tudo que o ligasse ao lugar de nascimento. Esse processo também obrigava que o assimilado mantivesse distância dos demais indígenas, ainda que fossem familiares, deixando sozinho a colônia em direção a Portugal ou frequentando locais aos quais os indígenas não civilizados não possuíam acesso. Corroborando isso, Washington Nascimento, no artigo “Memórias crioulas sobre as políticas de assimilação colonial em Angola (1926-1975)”, diz que ser um assimilado colonial seria semelhante a ser um sujeito entre mundos, sem sentimento de pertencimento, destituído de sua nação e assimilado em outra que fala uma língua diferente, que tem um clima diferente e que tornou obrigação o aniquilamento de toda a vivência e cultura africana para a incorporação da cultura portuguesa (2015, p. 111). Por mais segregacionista, violento e excludente que esse processo fosse, havia a possibilidade do indígena ter mais *oportunidades* somente caso se tornasse de fato um assimilado, do contrário, não evoluiria dentro daquele modelo de sociedade.

De certo modo, a assimilação colonial foi uma tentativa de erguer uma parte de Portugal fora de Portugal, assegurando que a colonização de fato estava cumprindo o papel de promover a cultura portuguesa e a civilização nas colônias. No entanto, o que deveria ser semelhante à parte europeia, tornava-se cada vez mais uma grande contradição de costumes e imposições entre a nação portuguesa e a

nação colonizada a qual o assimilado fazia parte (Mindoso, 2021). Sobre isso, Margarida C. Ribeiro traz uma informação importante:

> Trata-se**,** de facto, de uma história que excede a Europa e que simultaneamente lhe deu sentido e posição mundial durante cinco séculos, uma história que se projetou noutros territórios, noutras línguas, noutras culturas, transformando e gerando outras identidades e outros patrimônios que, ao mesmo tempo que «reapresentam» a Europa noutras paragens, a interrogam e dela se emancipam. (2016, p. 16)

Pensando somente nas colônias africanas, de fato era preciso promover a política de assimilação colonial para que o sucesso dessas colônias fosse visto por outros portugueses, principalmente àqueles que pudessem migrar, possuir terras, movimentar a economia e testemunhar o êxito do colonialismo por conseguir impor seus ideais de nação única, mesmo que para um grupo e não para todos.

Nesse mesmo período, o Brasil já era independente de Portugal desde 1822, portanto, a política de assimilação dentro dessa colônia não era necessária, uma vez que, conforme Freyre, a miscigenação foi imediata (e violenta). Nesse sentido, a promoção da miscigenação no Brasil possuía um motivo em específico: povoar o recém achado país. Em meio a isso, os ideais colonialistas foram impostos, embora nem todos os adotaram como modelo. Como consequência, não foi possível sustentar um único ideal de nação, da forma como o *Estatuto do Indígena* para as colônias africanas previa. Isso ocorreu justamente por causa da mistura dos povos escravizados (nativos e traficados) com os brancos.

Na colonização dos países africanos, os costumes portugueses foram impostos antes dos indígenas serem assimilados, pois precisavam cumprir uma lista de pré-requisitos para serem considerados parte do lado assimilacionista. Assim, seria possível ter um controle razoável do quanto o modelo europeu de sociedade estava sendo propagado e imposto. Desse modo, é possível pensar que o modelo de assimilação colonial utilizado para manter as colônias restantes como uma contraproposta ao modelo utilizado no Brasil, que seria a miscigenação.

Evidentemente, a ideia da assimilação colonial não era reconhecer direitos para os assimilados coloniais. Segundo Zamparoni (2008, p. 4), “para sancionar a exclusão da maioria dos indígenas da aplicabilidade da lei portuguesa, mas para que a mesma só fosse acessível a uma minoria cada vez mais restrita”. A respeito disso, o pesquisador também declara:

> penso que o Governo colonial era ainda mais ardiloso e pretendia, ao criar a categoria de assimilados, com supostos direitos, isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de indígenas de quem se julgavam aliados e defensores. (2008, p. 5)

Em vista disso, essa política não promovia direitos aos grupos minorizados, principalmente através de regras que impossibilitavam ainda mais o êxito do processo de assimilação. Por exemplo, em princípio, os filhos mestiços da época colonial possuíam menos obrigações burocráticas quanto aos requisitos assimilacionistas, mas somente se fossem filhos de homens brancos com mulheres indígenas e se mudassem junto do pai (Zamparoni, 2008). Como motivo, acreditava-se que a convivência com o pai faria o filho ser inserido nos costumes portugueses desde novo, logo, não precisaria de ninguém para atestar seu desprendimento da cultura africana, no caso. Porém, filhos mestiços de fato possuíam contato frequente com o pai e a família de parte branca ou eram tratados como bastardos e renegados? De acordo com Zamparoni:

> Presumia-se que a convivência com um pai não indígena dotaria os filhos de hábitos e comportamentos tidos como civilizados, que se perderiam na ausência deste, e que a situação de internados garantiria-lhes (sic) não só a educação à européia (sic) como o isolamento dos pretensos contágios cafrealizantes (sic). Aliás, todos aqueles portadores do alvará, ou seus descendentes, que retornassem à prática de “usos e costumes indígenas”, perderiam sua condição de assimilados. (2008, p. 3)

De acordo com o trecho acima, a solução para que os nascidos de pai não indígena e mãe indígena não abandonassem os costumes europeus, oriundos do pai, seria colocá-los em um ambiente fechado, no qual apenas o colonialismo orientaria seus aprendizados. Assim, o pai poderia se ausentar de criar o filho, porque esse estaria seguro dos indígenas. Nesse sentido, dentro de seu contexto de pesquisa, Fanon afirma que a *família* é de extrema importância em uma sociedade civilizada. Segundo ele:

> Na Europa e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação. A criança que deixa o ambiente da casa dos pais se depara com as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança normal, que tenha crescido em uma família normal, será uma pessoa normal. Não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional. (2020, p. 157-159)

No entanto, “uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco” (Fanon, 2020, p. 157-159). Nessa perspectiva, a família possui valor quando é branca ou, no

caso do colonialismo português, através da assimilação, e quando não apresenta costumes indígenas. Ainda assim, para uma família que possua a guarda de uma criança assimilada seja reconhecida, é preciso que essa seja filha de um pai branco (Zamparoni, 2008).

Atuando como censor ou como mecanismo de apagamento, não de acolhimento, a política de assimilação colonial constantemente avaliava os sujeitos já assimilados, esperando que cometessem algum erro que pudesse ser penalizado. Nesse sentido, Woodward (Silva, 2014, p. 19) declara que a identidade é moldada pela cultura porque dá sentido às experiências e permite que a escolha entre as várias identidades existentes sejam possíveis. Além disso, ela afirma que “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (Silva, 2014, p. 19). Segundo Maria C. Ribeiro, a descolonização “deslocou para a Europa segmentos significativos de população com vivência colonial, ora como ex-colonizadores, ora como ex-colonizados” (2016, p. 19). Porém, a Europa “nunca contemplou as populações colonizadas a viver na Europa como parte sua, nem contabilizou as que estavam ainda sob o seu jugo político nas colónias, ou seja, nunca as entendeu como sujeitos de uma mesma história” (2016. p. 19).

No entanto, conforme *o eu*, os nativos das colônias, convivia e se assimilava com os *outros,* brancos, mais percebia as violências as quais era submetido, mesmo sendo *legalmente iguais* no que dizia respeito ao pertencimento à nação portuguesa estabelecida nas colônias. Dessa forma, assim que foi reconhecido por parte da população das colônias em África que não havia diferença entre o *eu* e o *outro* que o condenava, os ideais de independência emergiram nas colônias. Ainda de acordo com Maria C. Ribeiro:

> nos seus países davam passos contra a violência colonial e procuravam restituir aos povos a dignidade hipotecada pela humilhação colonial. Iniciava-se, assim, uma onda de luta pela libertação que caracterizaria as vidas políticas dos continentes asiático e africano por várias décadas, como hoje alguns estudos sobre a participação destas populações nos conflitos nos mostram. (2016, p. 18-19)

Essa restituição de dignidade culminou na Guerra da Libertação, com a Revolução dos Cravos, em 1974, e com o processo das independências dos países africanos, alcançadas em 1975. No entanto, as políticas de assimilação colonial não deixaram de existir, elas se remodelaram e passaram a operar com o racismo, a

xenofobia, a opressão do diferente, a exclusão social e econômica, a falta de acesso aos recursos básicos etc.

Traçando um caminho da assimilação colonial para a simbólica, Eric Landowski (2012) desenvolve um estudo, em *Presenças do outro*, sobre identidade, diferença e os projetos de assimilação colonial exercidos pela França sobre as colônias africanas francesas, em 1924. Assim como no colonialismo português, os colonizados aptos poderiam adquirir a cultura francesa por meio de pré-requisitos muito semelhantes àqueles definidos pelos portugueses, com exceção do idioma, que, obrigatoriamente, precisaria ser o francês. Embora tenha começado três anos após o início da assimilação colonial portuguesa, a francesa teve seu fim oito antes do modelo europeu: a França determinou que todos os africanos colonizados teriam direitos civis a partir de 1946, descontinuando as políticas de assimilação colonial.

Entretanto, o estudo de Landowski (2012) abrange, com mais recorrência, as questões migratórias, que fizeram e ainda fazem parte de uma assimilação que passou a ser simbólica. Esse tipo de assimilacionismo está presente tanto na França, quanto em Portugal, mas de modos diferentes, afinal, são semelhantes, mas não são os mesmos. Ao iniciar sua reflexão com a afirmação de que o *outro* é o *estrangeiro*, Landowski (2012) diz que esse se define pelo que possui de diferente na percepção dele, por ele mesmo e dele perante os outros que estão a sua volta.

Nos projetos de assimilação colonial citados acima, o apagamento de tudo que o indígena era para se tornar um civilizado era um ato violento. Durante esse período, não houve mescla de conhecimentos nem preservação de outras culturas, como sugeriu Césaire (1978), houve somente os valores impostos sem distinção de nada mais. Atualmente, isso ainda está presente na assimilação simbólica, vivenciada pelo migrante, mas já não é mais realizado como os modelos anteriores, uma vez que o mundo globalizado permite um certo intercâmbio de culturas.

Essa possibilidade de mais migrações também causou e ainda causa uma ascensão da xenofobia e do racismo, principalmente nos países que foram colonialistas. Para se adaptar, o migrante necessita do processo de reafirmação da sua identidade de acordo com o que era em seu lugar e o que precisa passar a ser em outro lugar. Sobre isso, Landowski ironiza em um exemplo: “sejam bem-vindos todos, de onde quer que tenham vindo, desde que todos, por mais longínquo que seja o lugar de onde vieram, façam o mais rápido possível um esforço para tornar-se

como nós!'" (2012, p. 5-6). Ademais, Portugal, em especial e como referido anteriormente, tem uma necessidade semelhante de afirmar e reafirmar sua identidade, por isso, quando esse *outro* imigra, há o medo de uma descentralização da cultura, que o nacionalismo busca proteger desde os projetos assimilacionistas.

Devido a isso, dependendo principalmente da raça, o imigrante pode vir a enfrentar episódios de violência. De acordo com Landowski (2012, p. 22), os grupos minorizados que foram acolhidos por esse processo são sujeitos em risco. Apesar de muitas regras, eram poucos direitos cedidos e isso resultava em outras formas de exclusão, outras violências e, principalmente, no apagamento total de quem esse sujeito era. Segundo ele:

> para muitos membros dos grupos abrangidos, o constrangimento, mais ou menos forçado, em uma verdadeira mudança de identidade cultural parecerá provavelmente representar a melhor chance, talvez mesmo o único meio de garantir, pelo menos a título pessoal, sua sobrevivência no ambiente que o acolheu. Se a expressão - hoje meio desgastada - 'crise de identidade' ainda pode ser aplicada adequadamente a alguma coisa, é a este caso. (2012, p. 22)

Não obstante, o pesquisador também comenta que o migrante não é o único que sofre represálias ou passa por humilhações ao *ameaçar* uma identidade nacional. De acordo com ele:

> É neste contexto que se desenvolve doravante, aqui e ali, um discurso social das conquistas ou das reconquistas de uma identidade concebida como 'ameaçada' e que ressurgem práticas de enfretamento sociocultural de caráter às vezes dramático que acreditávamos ter desaparecido, como se se tratasse de reduzir mais uma vez o dessemelhante - primeiramente o estrangeiro, o 'gringo', mas também o 'marginal', o 'excluído', o 'transviado' etc. - a uma posição de pura exterioridade. (Landowski, 2012, p. 4)

Sendo assim, há outros sujeitos que também são marginalizados junto aos migrantes. Exemplificando com as próprias obras de análise: Gisberta é imigrante e marginalizada; e Rafael – personagem que narra a história – é português, porém, também é marginalizado de acordo com suas características (morador de um abrigo, empobrecido, delinquente etc.). Ainda assim, a relação entre eles é de migrante com não-migrante, que precisam coexistir, mas culminam na impossibilidade de coexistência.

Ainda, Landowski pontua que, se, antes, mitificar a cultura e o exotismo do *outro* era feito através da imaginação, pensando em quem seria esse estrangeiro e quais seriam seus traços, hoje há a coexistência física e digital com os modos de

vida dos mais diversos lugares (2012, p. 4). Porém, essa forma de coexistência, para o antropólogo francês Marc Augé, em *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade,* é um pouco problemática: “num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares, sem dúvida, mas sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum” (1994, p. 53). Ou seja, não basta haver a coexistência entre pessoas com características de identidades nacionais diferentes se uma delas precisar ser apagada em detrimento da outra. Nesse sentido, Landowski (2012) alerta sobre situações semelhantes: caso o sujeito se desprenda totalmente de sua identidade, assumindo o que outro sujeito quer determinar, pode acabar sendo objetificado. Segundo ele,

> se se trata de fazer viver, entre Si e o Outro, uma relação efetiva de Sujeito a Sujeito, será preciso, de ambas as partes, não ceder nem ao desejo de um total abandono de si mesmo perante o Outro - o que se equivaleria a renunciar à própria identidade, com risco de logo ser para o outro apenas um objeto - nem ao desejo de uma posse total do Outro, que do mesmo modo só poderia chegar a coisificá-lo, despojando-o daquilo que o faz verdadeiramente outro - ao mesmo tempo *autônomo e diferente* -, isto é, precisamente, daquilo que o torna ‘atraente’. (2012, p. 24)

Posto que nenhum indivíduo deveria ter que abandonar suas características individuais independentemente de onde esteja, Augé argumenta ainda mais a respeito dos migrantes que são desprovidos de suas identidades ao habitarem um espaço no qual são *estrangeiros:* eles habitam um não lugar. De acordo com ele “por ‘não lugar’ designamos duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços” (Augé, 1994, p. 87). Por exemplo, se a margem não apresentar uma afirmação de identidade que a caracterize, pode vir a ser um não lugar, pois não compartilham de componentes identitários, relacionais e históricos (Augé, 1994, p. 53). É preciso de uma única identidade que seja forte o suficiente para agrupar sujeitos e tornar a margem um lugar de pertencimento entre eles.

De acordo com Landowski, o migrante que estaria na posição de pertencer a um não lugar, de estar desqualificado em relação aos não migrantes e na condição de objetificado, poderia tentar mudar, em teoria, caso se assimilasse completamente. Nas palavras dele:

> o Outro se encontra de imediato desqualificado enquanto sujeito: sua singularidade aparentemente não remete a nenhuma identidade estruturada. E é finalmente este desconhecimento - ingênuo ou deliberado -

> que fundamenta a boa consciência do Nós em sua intenção assimiladora: não só o estrangeiro tem tudo a ganhar ao se fundir de corpo e alma no grupo que o acolhe, mas, além disso, o que ele precisa perder de si mesmo para aí se dissolver como lhe recomendam não conta, estritamente falando, para nada. (2012, p. 6)

Se esse sujeito não é português (Eu/Nós), é um não português (Outro). Sendo assim, após toda a exposição teórica deste capítulo, há uma dúvida que ainda se mantém: o estrangeiro, em algum período, abrangendo também o momento atual, será aceito como membro integrante da nação para a qual se dirigiu e esperou apoio ou sempre será um assimilado tentando não perder seus quase inexistentes direitos a qualquer momento? Segue uma reflexão de Landowski:

> Por que não admitir que o estrangeiro, na realidade, nunca será dos nossos, que jamais poderá sê-lo, que não deve se tornar um dos nossos? Que seu 'odor', odioso por definição, deve-se à sua 'raça', e que não é, portanto, passível de ser eliminado? Resumindo: que é urgente conter, e mesmo provavelmente, repelir, rejeitar - *excluir* - o estrangeiro, esse eterno 'invasor'. (2012, p. 9)

Os *outros* são, portanto, uma ameaça ao mito fundacional, à cultura, às pessoas que pertencem à nação, aos sistemas simbólicos e de poder, dentre outras características que formam a identidade, neste caso a portuguesa. Pode-se concluir que: "como se vê, assimilação e exclusão não passam, em definitivo, das duas faces de uma única e mesma resposta à demanda de reconhecimento do dessemelhante: 'Tal como se apresenta, você não tem lugar entre nós'" (Landowski, 2012, p. 10).

Encaminhando para a conclusão do capítulo, retomo o que Bauman, Hall, Silva, Woodward, Zamparoni e demais citados neste capítulo têm como ponto comum de pesquisa: a identidade. Segundo o que aparece em todos os discursos teóricos selecionados, é preciso haver um *outro* para que o *eu* se constitua, pois não é possível pensar em identidade se ela não estiver em oposição a outros modos de viver e de fazer cultura. Assim, a identidade é marcada pela diferença, por um *eu sou o que você não é* (Silva, 2014, p. 9) e, enquanto houver identidades subjetivas cercadas por uma única identidade nacional, haverá outras identidades subjetivas protegidas do mesmo modo e que irão se contrapor, principalmente, à ideia de nação criada por cada lugar. Além disso, "é por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a diferença passam a existir. Representar significa, neste caso, dizer: 'essa é a identidade', 'a identidade é isso'" (Silva, 2014, p. 91).

Ao pensar no caráter excludente da identidade, Bauman coloca em pauta o discurso de ódio mascarado e perpetuado contra os imigrantes: eles “nos lembram, de modo irritante, exasperante e aterrador, a (incurável?) vulnerabilidade de nossa própria posição e a endêmica fragilidade de nosso bem-estar arduamente conquistado” (2017, p. 21). Ainda que uma nação possa estar o mais fechada em si mesma possível, é reaberta e reavaliada quando ocorre um novo processo migratório, trazendo outra vez as inseguranças. Dessa forma, o levantamento dos símbolos nacionais e o apego ao mito, às vezes de modo radical, traz uma certa segurança e a afirmação daquilo que se é, contrário ao que o outro é, e, principalmente, a afirmação de que pertence a um local que o outro talvez não possa pertencer da mesma maneira. Atualmente, os migrantes encontram empregos clandestinos com mais facilidade do que antigamente e isso ocorre por causa de empregadores que veem no migrante uma forma de diminuir custos e lucrar mais. Segundo Bauman:

> Explorar a ansiedade causada pelo afluxo de estranhos - que, segundo se teme, vão empurrar para mais baixo ainda os salários que já se recusam a crescer e prolongar ainda mais as filas já longas de pessoas que procuram (sem resultado) empregos teimosamente escassos - é uma tentação a que bem poucos políticos em exercício, ou aspirando a isso, seriam capazes de resistir. (2017, p. 22)

Essa situação mencionada pelo filósofo é complexa por também ser um problema para os migrantes que, muitas vezes, precisam aceitar qualquer tipo de trabalho e qualquer tipo de salário pela necessidade de tentarem se manter sobrevivendo no local, como ocorre com a personagem Gisberta, em 2006, anos depois de Boa Morte e Fatinha. Esses sujeitos não são somente explorados, como também são vítimas de violências, exclusão e marginalização.

No entanto, não são somente as questões econômicas podem estar ameaçadas, mas, primordialmente, a língua. Imposta por Portugal a suas colônias, a língua portuguesa ainda é falada em Moçambique, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Timor Leste e Macau. Porém, o linguista Carlos Faraco, em *História do Português* (2019), evidencia que o português só é a língua hegemônica em Portugal e no Brasil, uma vez que nos países africanos colonizados aconteceu a recuperação dos idiomas nacionais/locais que sofreram tentativas de apagamento durante o colonialismo, e que fazem parte da identidade original desses locais. Apesar de hegemônico, o português brasileiro muito se difere do lusitano,

uma vez que sofreu influências das línguas indígenas já existentes e das línguas locais de diferentes países em África que foram colonizados. Além disso, o Brasil ainda recebeu inúmeros imigrantes de outros locais da Europa.

Tratando-se da língua oficial de uma nação portuguesa que deveria abranger as ex-colônias, o português brasileiro, em relação ao de Portugal, é considerado uma ameaça cultural pelo império. Ainda mais, essa situação é utilizada pela ascensão da extrema direita portuguesa como mecanismo político a favor dos conservadores, visto que a língua é um dos símbolos nacionais mais importantes de um país. De acordo com Joaquim da Silva Cunha, Ministro do Ultramar entre 1962 e 1973:

> Todas as línguas expressam uma cultura e mentalidade específicas. O uso correto da língua portuguesa é prova conclusiva de que a cultura portuguesa foi assimilada e o estilo de vida do povo português não apenas foi compreendido como também aceito pelos nativos. A língua nativa, contudo, nada mais deve ser senão mero instrumento de ensino da língua portuguesa e, uma das condições de atribuição a nacionalidade é a habilidade de se falar corretamente a língua portuguesa. (1956, p. 652, *apud* Mindoso, 2021, p. 9)

Esse tipo de pensamento, 80 anos depois, segue vivo. De modo a exemplificar o que foi exposto, apresento duas notícias amplamente divulgadas em rede internacional, sendo a primeira delas sobre jovens portugueses que estariam a falar *brasileiro*. Expondo toda a problemática de ameaça que isso causaria em Portugal, o jornal *Diário de Notícias* denunciou que crianças em fase de desenvolvimento estavam acessando muitos conteúdos infantis brasileiros, o que ocasionaria no uso frequente de palavras e frases em brasileiro, não em português de Portugal, conforme um trecho da matéria:

> "Todo o discurso dele é como se fosse brasileiro. Chegámos ao ponto de nos perguntarem se algum de nós era brasileiro, eu ou o pai", conta ao DN a mãe, Alexandra Patriarca, numa altura em que o pequeno seguidor de Luccas Neto já frequenta sessões de terapia da fala. (Luz, 2021)

Essa mesma mãe segue explicando o quanto tudo estava sendo prejudicial para o filho e a família:

> "Neste momento estamos num processo de tratamento como se fosse um vício. Explicámos-lhe tudo, que ele não podia ver porque isto só o prejudica. E já notamos que está muito melhor. O que tentamos fazer agora é brincar mais com ele, bloqueámos alguns conteúdos, deixámos apenas a Netflix e tudo o que é em português de Portugal", acrescenta a mãe. (Luz, 2021)

Passando para a segunda notícia, ela aborda outro símbolo da cultura brasileira, que se associa também às questões linguísticas, o funk. De acordo com uma matéria no jornal *Público,* o funk brasileiro foi o gênero mais ouvido pelos portugueses no Spotify, acendendo outra vez os questionamentos sobre como isso influenciaria a cultura portuguesa (Rodrigues, 2023). Portanto, ainda hoje há o medo de que a cultura do imigrante, em específico o brasileiro, sobreponha-se frente à cultura portuguesa e, assim, passe a ameaçar ainda mais o símbolo principal da identidade de uma nação. No caso de Portugal, a situação é vista por algumas pessoas, informalmente, como uma tentativa de *colonização reversa*, ou seja, acreditam de fato que seja prejudicial.

Auxiliando na compreensão a respeito da dimensão que os imigrantes têm em Portugal e de que forma isso é preocupante, conforme exemplificado nos dois casos acima, cito o artigo de Maria Baganha, José Carlos Marques e Pedro Góis, “imigrantes em Portugal: uma síntese histórica”: “Em 1985, o número de estrangeiros legalmente residentes no país era de 79.594, dos quais 44% tinha a nacionalidade de um país africano de língua oficial portuguesa (PALOP)” (2009). No entanto, segundo a pesquisa dos três, é perceptível que a população africana colonial ainda estava majoritariamente entre os ilegais e permaneceria assim por anos, em uma situação pior do que a dos retornados. “Em 1999, viviam em Portugal, 190.896 estrangeiros com residência legal, o que representava menos de 2% do total da população residente” (Baganha; Marques; Góis, 2009).

Em relação ao dilema do emprego, ele é vivido também em outros locais, principalmente por causa dos Estados Unidos e de como o governo americano e parte da população, mas extremista, refere-se aos imigrantes latinos. Ter imigrantes é sempre uma necessidade para trabalho, mas, em geral, eles são coagidos a suprimir suas culturas e perseguir a cultura de quem os está mantendo legal ou ilegalmente em cada país, ou seja, uma assimilação simbólica, além das submissões econômicas. Em Portugal, a partir dos anos 2000, “reconhecia-se oficialmente que existiam no país pelo menos 41.401 imigrantes ilegais.” (Baganha; Marques; Góis, 2009), os quais só seriam “integrados” na sociedade se conseguissem um emprego.

No entanto, com o passar dos anos, o aumento de imigrantes que queriam a legalidade transformou em insustentável às poucas, quase nulas, políticas de aceitação de imigrantes. Padilla e Ortiz, sociólogas vinculadas ao Instituto

Sociológico de Lisboa, comentam, no artigo “Fluxos migratórios em Portugal: do boom migratório à desaceleração no contexto de crise”, sobre essa questão trabalhista dos imigrantes na reconstrução de Portugal, pois

> assistiu-se à necessidade de incorporar mão-de -obra qualificada e não qualificada com o objectivo de dar resposta às grandes obras de infra-estruturas resultantes de investimentos públicos e de uma modernização acelerada, ambos processos relacionados com a disponibilidade de fundos europeus (2012, p. 161).

Nesse sentido, os imigrantes que não possuíam um trabalho fixo seriam bem-vindos para suprirem a falta de portugueses, que queriam fazer o mesmo trabalho. Entretanto, não seriam remunerados de acordo com a profissão e não possuiriam direitos, uma vez que permaneceriam ilegais, pois a legalidade passou a não ser ofertada amplamente. Sobre quem eram esses imigrantes que estariam vinculados ao trabalho braçal ou não, Padilla e Ortiz ainda trazem alguns dados. A partir de 1980, é relatada uma presença maior de africanos das ex-colônias e de brasileiros:

> a evolução das nacionalidades indica que até à década de 1980 os estrangeiros em Portugal eram principalmente europeus do Reino Unido, da França, da Alemanha e da Espanha, hoje membros da União Europeia, conjuntamente com alguns imigrantes de origem brasileira e cabo-verdiana. A partir da década de 1980, o número de imigrantes de origem africana (predominantemente PALOP, Cabo Verde, Guine Bissau e Angola) e de origem brasileira, começa a crescer significativamente e de forma constante até à actualidade (sic). (2012, p. 171)

Segundo Diogo Gaspar Silva, pesquisador em Geografia Humana, na Universidade de Lisboa,

> desde o final dos anos 1970, a diversidade de imigrantes de diferentes países de origem tem aumentado em Portugal, e, em 2011, a proporção de indivíduos imigrantes residentes na Área Metropolitana de Lisboa (AML) ascendia a 13,9% (INE, 2011). (2018, p. 260).

No entanto, o autor aponta que as áreas residenciais não colaboram com a inclusão e aquelas que o faziam acabavam por ter sua região desvalorizada. Ainda comenta que “a independência das colónias em 1974 e 1975 significou o reforço deste grupo que procurava em Lisboa melhores condições de vida e emprego” (2018, p. 264). Conforme já comentado, a lista de regras para ser um assimilado colonial era irreal para a maioria da população negra vinda daquele período, desfazendo o sonho de um futuro melhor e ocasionando a impossibilidade de convivência entre portugueses e ex-colonizados. Sem a identificação como cidadão, não há emprego digno, moradia ou qualquer outra forma de apoio para

sobrevivência. Sendo assim, quem ficou como estrangeiro acabou por ser obrigado a se sujeitar à sobrevivência sub-humana e precária. Além de serem vítimas de violências. Aqueles que conseguiam algum tipo de emprego ficavam em trabalhos que os portugueses “não queriam realizar”, ou seja, trabalhos braçais, repetitivos, com baixos salários e nada de proteção ao trabalhador. “Os imigrantes do sexo masculino naturais dos Palop concentravam-se nos setores da construção civil, enquanto as mulheres estavam associadas a atividades domésticas, residindo em áreas suburbanas” (Silva, 2018, p. 264).

A falta de condições dignas de sobrevivência afeta, principalmente, a opção de habitação, levando os imigrantes a montarem barracas, buscar prédios abandonados e demais tetos que não deveriam ser habitáveis, dadas às diversas circunstâncias de perigo. Nesse mesmo artigo de Gaspar Silva, é mencionado o Programa Especial de Alojamento, que começou em 1993, e pelo qual algumas famílias puderam sair dos locais insalubres para locais simples, porém, um pouco mais dignos (2018, p. 265). Concluindo esse estudo, que envolveu a pesquisa de dados da população portuguesa e demais que lá vivem, ele diz: “a análise fatorial acabou por revelar resultados que comprovaram a sobrerrepresentação dos imigrantes naturais dos Palop nas áreas de menores qualificações e de maior vulnerabilidade perante o emprego (29,06%)” (Silva, 2018, p. 277).

Essa questão da moradia e de um local para se abrigar aparece fortemente nos livros a serem analisados. Atualmente, o imigrante volta a pertencer a espaços provisórios, a um não lugar, e a sofrer com a falta de recursos básicos. De fato, com os recentes conflitos mundiais, muitas vítimas buscaram migrar e Portugal é destino de uma grande parte, gerando uma possível insegurança em parte da nação portuguesa que ainda é tão apegada à sua pátria, cultura e família.

Desde as guerras pela libertação, passando por um processo de descaracterização e tentativa de descarte da identidade do outro que não é o português, até os discursos políticos mais atuais contra os imigrantes em Portugal, a violência se faz sempre presente em todas as relações. No entanto, é o *outro* que sofre, por ser diferente e por “dever querer ser igual” – “querer” pois o “ser igual” nunca seria ofertado em definitivo. Ainda assim, seria um “querer” ser aceito, ao contrário de “querer” ter sua identidade subjetiva apagada.

2.2 UMA SÍNTESE SOBRE A VIOLÊNCIA, FENÔMENO PERMANENTE NAS SOCIEDADES

Abordando, portanto, o contexto da colonização portuguesa e os indivíduos englobados por esse processo tão opressor, é necessário trazer o debate teórico sobre a violência que cerca todos esses sujeitos e processos. Primeiramente, a violência pode ser cometida pelo Estado, por instituições e por outras pessoas. Pode ser exercida contra um grande grupo ou subgrupos diferentes, de modo virtual e real, dentro ou fora de casa. Enfim, existem diversas maneiras desse fenômeno existir e ele sempre existiu e sempre irá existir, dependendo da sociedade em que se encontra para se mostrar de acordo com os valores dela. Sendo assim, é um fenômeno mutável e adaptável ao contexto no qual se insere. Por exemplo, nas palavras do pesquisador sobre o fenômeno da violência, em seu livro *Linguagens da violência,* Karl Erik Schollhammer:

> a cultura baseia-se num violento ato originário e fundador, um sacrifício ou um crime coletivo – a crucificação de Jesus, o rapto das Sabinas, o assassinato de Abel, o parricídio originário etc. – a partir do qual se instaura a violência ritualmente ou institucionalmente (o monopólio estatal da violência). Garantindo o "seu lugar" dentro da sociabilidade, assegura simultaneamente a paz coletiva. (2000, p. 249)

Em segundo lugar, a violência "não é uma, é múltipla", como declara Maria Cecília de Souza Minayo (2006), profissional da saúde e pesquisadora acerca do impacto da violência em sua área de atuação médica. Para ela, "encerrar a noção de violência numa definição fixa e simples é expor-se a reduzi-la, a compreender mal sua evolução e sua especificidade histórica" (2006, p. 13). Nesse sentido, é preciso situar a violência em um tempo e espaço para pensá-la, como Jaime Ginzburg aborda em *Literatura, violência e melancolia* (2012). Nesse livro, ele registra que "a violência é entendida como uma construção material e histórica. Não se trata de uma manifestação que seja entendida fora das referências no tempo e espaço. Ela é produzida por seres humanos, de acordo com suas condições concretas de existência" (2012, p. 8). De acordo com ele, também entendo a violência como parte de um contexto sócio-histórico.

Nessa perspectiva, o filósofo Byung-Chul Han, em *Topologia da violência (*2019), faz um panorama da história do fenômeno desde os primórdios até as transformações ao longo do tempo. Assim, ele distingue a violência histórica, que diz

respeito aos costumes antigos, da violência contemporânea, com costumes modernos. Inclui, também, em seu livro, a sociedade baseada na punição e tortura, exemplificando com a cultura grega: “aqui temos diante de nós uma sociedade que sanciona a violência psíquica como meio para um fim [...] os conflitos eram eliminados pelo emprego da força” (Han, 2019, p. 15). Na época, a externalização de um sentimento ruim poderia ocasionar, inclusive, a morte de alguém, desse modo, o sofrimento psíquico do indivíduo violado seria apaziguado ao devolver o ato violento.

De acordo com Minayo (2006), ao longo do tempo, os diversos eventos violentos eram julgados socialmente como tolerados ou não tolerados. No entanto, se uma sociedade exerce dominação sobre outra por meio da violência, esse julgamento é feito somente pela parte dominante, que valida o uso da violência como tolerado, uma vez que não admite ideias contrárias. Nesse sentido, a violência é mutante e dual, conforme a pesquisadora afirma:

> Quem analisa os eventos violentos descobre que eles se referem a conflitos de autoridade, a lutas pelo poder e a vontade de domínio, de posse e de aniquilamento do outro ou de seus bens. Suas manifestações são aprovadas ou desaprovadas, lícitas ou ilícitas segundo normas sociais mantidas por usos e costumes ou por aparatos legais da sociedade. (2006, p. 13)

Através do estudo de Helrison Costa, doutor em filosofia pela UFMG, no artigo “Poder e violência no pensamento de Michel Foucault”, pode-se fundamentar o colonialismo como um mecanismo para posse de um território considerado não civilizad*o* e uma imposição de vontades de domínio do colonizador contra o colonizado. Além de separar sujeitos entre brancos civilizados/não brancos não civilizados, esse sistema impunha uma hierarquia que deveria ser acatada sob risco de aniquilação do sujeito considerado inferior, pois as formas de punição eram irrestritas. Assim, as relações entre colonizadores e colonizados eram impostas pelo primeiro, não deixando que o segundo tivesse a liberdade de escolha (Costa, 2018, p. 159).

Sobre as colonizações em geral, Fanon também comenta:

> Todo povo colonizado - isto é, todo povo cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local - se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. (2020, p. 32)

Dessa forma, a violência primordial pela qual os povos colonizados passam é a destituição de sua identidade nacional, pois suas culturas, costumes e línguas locais são aniquiladas por serem consideradas pelos colonizadores como características de seres não civilizados. Em seguida, é imposta a identidade do colonizador, aniquilando de fato o restante. Certamente, enquanto ocorria esse evento histórico, as ações violentas dele decorrentes eram consideradas, por uma parte da sociedade da época, como toleráveis. Tratava-se de um domínio de locais não civilizados para os transformar em civilizados, ou seja, poderia ser entendido como uma maneira de salvação. O que ocorreu de mais problemático, no entanto, a partir das relações coloniais entre Portugal, Brasil e as colônias portuguesas em África, foi o homem branco exercer a mais violenta das dominações com o genocídio de indígenas e a escravização deles e dos negros.

Nesse contexto, a professora e referência em estudos pós-coloniais, Inocência Mata, em “A mediação literária da realidade colonial: representações da realidade nas literaturas africanas em português”, diz que “o colonizado insere-se na cadeia de produção económica enquanto elemento básico de produção material, como trabalhador que gera riqueza de que outros se apropriam (o colonizador e o colonialista, português ou gestor multinacional)” (2016, p. 85). O homem negro colonizado, pois, foi realmente considerado apenas uma mercadoria que poderia ser comercializada em todo o mundo. Segundo Fanon, se o homem negro...

> se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consistência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça. (2020, p. 114)

Corroborando o pensamento dele, Mata afirma: “os nativos das províncias portuguesas da África continental se [encontram] ainda em determinado grau inferior de civilização” (Ferreira; Veiga, 1957, p. 11 *apud* Mata, 2016, p. 87). Conclui, então: “eram, afinal, ‘gentes do mato’, com menos direitos do que qualquer outro subalterno” (Mata, 2016, p. 87).

Retomando os estudos desenvolvidos no capítulo sobre assimilação, as colônias africanas apenas impuseram seus ideais de independência quando passaram a se assimilar aos brancos e perceberem que não seriam considerados parte da sociedade branca nem se possuíssem direitos de assimilados. Logo, o complexo de inferioridade foi questionado e as injustiças culminaram em guerras

violentas. Segunda Mata (2016), o 25 de Abril levou à “Revolução dos Cravos e acelerou as independências políticas das colónias portuguesas de África (1973-1975)” (2016, p. 8). O intuito era restabelecer aos habitantes nativos a condição de cidadãos, não somente objetos nas mãos do colonialismo. No entanto, mesmo após as independências, ainda há violências que remetem ao colonialismo dentro dessas sociedades ex-colonizadas: violências institucionais, estruturais, raciais, simbólicas dentre outras. Perpetua-se, então,

> um sistema de governo pautado em crenças coloniais, que cada vez mais põe à margem a população que tem a ancestralidade marcada por sangue e trabalho escravo. O acesso a uma qualidade de vida melhor é negado e atos violentos como forma de repressão são cometidos por parte de quem detêm o poder. (Niewierowski, 2021, p. 17).

Para Stuart Hall, “A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta - isto é, pela supressão forçada da diferença cultural.” (2006, p. 60). É o que ocorre entre os países africanos colonizados, o Brasil e os portugueses. Ele comenta, ainda, que “o que precedeu à colonização não foi ‘uma única nação, um único povo’, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes” (2006, p. 55). Por isso, citando novamente Mata, dessa vez em “Literaturas em português: encruzilhadas atlânticas”, há uma incompletude identitária que foi originada pelo deslocamento pós-colonial do sujeito (2014, p. 70). Percebe-se, então, como as violências coloniais afetaram e ainda afetam aqueles que delas foram vítimas diretas ou indiretamente.

Já na sociedade moderna, “a violência assume uma forma tornada psíquica, psicologizada, internalizada” (Han, 2019, p. 15). Assim, é interna, completamente oposta à antiguidade, o que faz a sociedade atual tender a não resolver os conflitos exercendo justiça com as próprias mãos. Antes, a violência “pela força bruta fazia às vezes uma insígnia de poder. [...] era convincente e significativa. Tanto na cultura arcaica quanto na Antiguidade a encenação da violência era parte constitutiva integral e central da comunicação social.” (Han, 2019, p. 19). Atualmente “é cada vez mais comum que a violência da força bruta vá perdendo legitimidade, não só no cenário político, mas também em quase todos os níveis da sociedade. É como se ela fosse sendo desprovida de todo e qualquer palco” (Han, 2019, p. 19).

Entretanto, apesar de realocada, em geral, para um espaço mais encoberto, a violência não deixou de existir e muito menos de ser letal. Por exemplo, a violência

punitiva foi da praça pública para dentro das instituições, em sua maioria. Desse modo, o público que está fora dessas instituições não possui total acesso e transparência às consequências das punições, como ocorre com as instituições carcerárias (Han, 2019, p. 19). Ainda, os corpos e o sangue já não são mais mostrados sem tarja na mídia digital e impressa (salvo sites muito específicos). Porém, Byung-Chul Han (2019) não considerou em seu estudo a “nova” mídia, não mais na televisão ou jornal, mas em inúmeras redes sociais que são fomentadas por influencers de todos os tipos. Sendo assim, o mundo do *true crime* é extremamente explorado como forma de conhecimento e como um certo tipo de entretenimento. Trago esse apontamento, pois, *Pão de Açúcar* é fruto de um caso criminal real, que foi mencionado em jornais na época e resgatado anos depois, passando a circular nessas novas plataformas e tendo sua história contada e recontada. De certa forma, é um caso nunca esquecido.

Nesse sentido, algumas mídias da internet obedecem a uma ética jornalística, pois buscam apresentar os casos de modo respeitoso, sem sensacionalismo ou detalhes sórdidos; enquanto outras já *cavam* mais fundo na investigação e trazem todo tipo de histórias e detalhes. Para estudar a violência no contemporâneo, é preciso também pesquisar nessa vertente de entretenimento que explora o fenômeno de muitas formas e que conseguiu um grande público ao longo dos últimos anos. Ainda, Ginzburg se ocupa dessa análise em um de seus subcapítulos, *a cultura do sadismo,* pois, reiterando, existe uma cultura legitimada pela violência e que usa da violência para entretenimento. Além disso, cita exemplos comuns como os videogames, os esportes e a própria programação da televisão aberta com as manchetes em jornais pouco ou muito sensacionalistas. Ademais, Ginzburg aborda a questão do cinema e traz, então, a problemática sobre filmes de ação com muito armamento e sangue, porém, volta-se curiosamente ao gênero *snuff*, um tipo de filmagem feita de modo caseiro, com violências extremas e gráficas, que é divulgado somente no cenário *underground*, nunca para um público amplo. De acordo com ele, esses “Filmes registram cenas de violência supostamente encenada, incluindo espancamentos e mortes. Esses filmes são exibidos por diversão de um público para o qual o fato de que não há encenação é fundamental para a fruição” (Ginzburg, 2012, p. 100).

Nessa perspectiva, o fenômeno da violência se transforma cada vez mais rápido e não se prende só à cultura do *sadismo*. Ginzburg também compreende que a violência integra da menor influência até a maior e nunca some, apenas se modifica. Assim, é importante retomar que as violências existem desde sempre, porém, foi através do sistema democrático que o sujeito se considerou como um cidadão de fato e, consequentemente, passou a compreender seus direitos e deveres, possibilitando um entendimento da violência como algo negativo. Por exemplo:

> o caráter negativo de violência significa um status superior da consciência social a respeito dos direitos dos indivíduos e de coletividades. Tal compreensão acompanha o progresso do espírito democrático. Pois é a partir do momento em que cada pessoa se considera e é considerada 'cidadã' que a sociedade reconhece seu direito à liberdade e à felicidade e que a violência passa a ser um fenômeno relacionado ao emprego ilegítimo da força física, moral ou política, contra a vontade do outro. (Minayo, 2006, p. 17).

Ainda em busca de um conceito, o sociólogo Galtung é mencionado no livro de Byung-Chul Han, pois "conceitua a violência de modo bastante amplo: 'acontece violência sempre que as pessoas são influenciadas de tal modo, que sua realização somática e espiritual atuais são menores do que sua realização potencial.'" (Galtung, 1975, p. 9 *apud* Han, 2019, p. 160). Porém, para alcançar uma definição mais restrita, embora tentando não cair na armadilha que Minayo (2006) alertou, muitos pesquisadores precisaram dividir a violência em subcategorias, assim poderiam descrevê-la o mais próximo do que ocorre na realidade e não a reduzir de modo prejudicial ao englobar todas as práticas em apenas uma.

Para categorizar de forma eficaz, inicio citando o conteúdo do site Centro Estadual de Vigilância em Saúde do RS (CEVS). Com base na divisão de categorias da OMS, o CEVS apresenta: violência contra si mesmo, violência interpessoal e violência coletiva. Todas são exercidas por alguém contra outro alguém; no entanto, as tipologias a serem utilizadas neste trabalho dizem respeito à natureza da violência, não a um tipo ideal de vítima de cada violência. Sendo assim, conceituo os tipos mais essenciais do fenômeno para este trabalho.

*Violência física***:** compreende atos violentos com uso de força física intencional para ferir alguém. Pode ser letal dependendo do tamanho da força, assim como pode deixar marcas no outro ou não:

> Ela pode se manifestar de várias formas, como tapas, beliscões, chutes, torções, empurrões, arremesso de objetos, estrangulamentos, queimaduras, perfurações, mutilações, dentre outras. A violência física também ocorre no caso de ferimentos por arma de fogo (incluindo as situações de bala perdida) ou ferimentos por arma branca. (Tipologia, [s.d.])

Violência moral: nessa modalidade, o dano ocorre nas questões internas do sujeito, pois abrange o ataque contra autoestima, identidade, ao jeito do sujeito ser e sua reputação. Pode não haver violência física, mas há uma violência psicologizada e que pode se enraizar na pessoa, afetando todo o seu desenvolvimento (Tipologia, [s.d.]). Ocorre em todas as esferas públicas e em diferentes meios, tanto presencial quanto virtual, portanto, possui um alcance maior e é mais encoberta/sutil. São exemplos desse tipo: expor a vida íntima da vítima, desvalorizar a vítima, acusar de algo calunioso, difamar etc. (Tipos, 2018).

Violência psicológica: embora algumas fontes citem essa categoria como sendo a mesma da violência moral, há diferenças, como mostra o site do Instituto Maria da Penha (Tipos, 2018): o conceito abrange condutas que causem danos ao sujeito e o prejudiquem, que queiram controlá-lo ou degradá-lo. Por exemplo: ameaçar, humilhar, manipular, perseguir, chantagear, ridicularizar, limitar o ir e vir etc. (Tipos, 2018).

Pode-se dizer que esses três grandes grupos são os primordiais. Ainda assim, há quem os especifique ainda mais ou crie outras categorias e subcategorias. Para Minayo, há outros dois tipos dominantes no contemporâneo, a *violência criminal e delinquencial*, aquela exposta nos noticiários e vivida majoritariamente nas ruas. Segundo distingue Chesnais, citado por ela:

> no imaginário social atual, três definições de violências que contemplam tanto o âmbito individual quanto o coletivo: no centro de tudo, a ‘violência física’, que atinge diretamente a integridade corporal e que pode ser traduzida nos homicídios, agressões, violações, torturas, roubos a mão armada; a ‘violência econômica’, que consiste no desrespeito e apropriação, contra a vontade dos donos ou de forma agressiva, de algo de sua propriedade e de seus bens; e, por último, a ‘violência moral e simbólica’, aquela que trata da dominação cultural, ofendendo a dignidade e desrespeitando os direitos do outro. (Chesnais, 1981 *apud* Minayo, 2006, p. 14-15)

Percebe-se que a violência criminal e delinquencial estão dentro do grande grupo da violência física, como exemplifica Chesnais. Elas pressupõem o crime agressivo com poucas exceções (como o furto, que não ocorre com violência física, mas acaba por ser uma violência de qualquer forma). Na citação, há ainda a

violência moral e simbólica, que seriam ofensivas e desrespeitosas, como um único tipo. No entanto, Byung-Chul Han entende por *violência simbólica* uma “modalidade que se serve do automatismo do costume. Ela se inscreve nas coisas autoevidentes e naturais, nos modelos de percepção e de comportamento que se tornaram hábito. A violência, de certo modo, é *naturalizada*” (2019, p. 23). Por meio dessa violência simbólica, consegue-se solidificar as relações de dominação, pois ela não é questionada, é como se estivesse sempre ali e ninguém a questionasse.

Enquanto a *violência moral* descrita pelo Instituto Maria da Penha (Tipos, 2018) é voltada para uma única pessoa, ou ao menos é o que se dá a entender, a violência simbólica se difere por pressupor o controle de um grupo. Também é exercida dentro de um sistema à medida que auxilia na manutenção de situações que violem os direitos de qualquer pessoa, como a desigualdade, por exemplo. Outro tipo de violência muito importante é a *violência estrutural*, que põe em pauta a falta de direitos iguais, recursos e oportunidades não distribuídos, falta de saúde, educação etc., iguais para todos. Tais faltas são perpetuadas através da violência simbólica, que busca manter esse sistema funcionando sem que seja questionado. Dentro dessa subcategoria estão as instituições, como a polícia. Ademais, Byung-Chul Han ainda reconhece o tipo de *violência sistêmica*, porque “a situação geradora de violência muitas vezes está no sistema, no arcabouço sistêmico no qual está inserido.” (2019, p. 159). Nesse sentido, a violência simbólica também é exercida dentro desse sistema à medida que auxilia na manutenção de situações que violem os direitos de qualquer pessoa. Além disso, a violência sistêmica estaria dentro da violência estrutural, acompanhada da simbólica, porém, para Byung-Chul Han, “a violência estrutural não é uma violência em sentido estrito, mas uma técnica de domínio. Ela possibilita um domínio discreto, muito mais eficiente do que o domínio da violência” (2019, p. 161). Dessa forma, a violência estrutural, para ele, já faria o papel da violência simbólica dentro do sistema ao utilizar de artifícios para manter o controle social.

Nesse sentido, Ginzburg também compreende a violência como uma forma de controle, uma técnica de domínio, embora não cite exatamente qual o tipo do qual fala:

> Para diversas instituições, parece ser preferível, por várias razões, manter chances de que a violência esteja presente. O argumento da soberania é sempre muito importante. Para essa linha de argumentação, a principal razão para a existência da violência em tempo presente é que as

> sociedades precisam mostrar suas forças, seus valores [...]. Violência seria um útil modo de controle. Agredir pessoas, matá-las, essas ações teriam uma função: mostrar, de acordo com essa perspectiva, que a sociedade está protegida. (2012, p. 82-83)

Um outro tipo de violência válido de ser explorado é o da *violência institucional*. Segundo a lei Nº 13.869, de 5 de setembro de 2019, ela é cometida dentro de instituições, órgãos oficiais, por agentes públicos, dentre outros. De acordo com a definição do Art. 15-A:

> Submeter a vítima de infração penal ou a testemunha de crimes violentos a procedimentos desnecessários, repetitivos ou invasivos, que a leve a reviver, sem estrita necessidade: I - a situação de violência; ou II - outras situações potencialmente geradoras de sofrimento ou estigmatização. [...] § 1º Se o agente público permitir que terceiro intimide a vítima de crimes violentos, gerando indevida revitimização, aplica-se a pena aumentada de 2/3 (dois terços). § 2º Se o agente público intimidar a vítima de crimes violentos, gerando indevida revitimização, aplica-se a pena em dobro. (Brasil, 2019)

Segundo Ginzburg, “há espaço institucionalmente legítimo para a violência. O campo do militarismo é um deles. Sendo militar, o agressor está legitimado a destruir o inimigo” (2012, p. 82). A grande questão é saber *quem* é esse inimigo. Ele ainda comenta que, para além das institucionais legitimadas no governo, há espaços socialmente legitimados para a ocorrência de violência, como os já mencionados esportes. No entanto, isso se torna um problema quando for considerado normal: “como se o exército e a polícia (ou mesmo o boxe) não fossem construções históricas, carregadas de particularizações conotativas e condicionadas por interesses específicos” (Ginzburg, 2012, p. 83).

Em suma, a violência, de fato, sempre esteve presente e naturalizada em nossas vidas. Sobre isso, Minayo comenta:

> Se existe esta permanência cultural tão forte no sentido dado à violência social pelo povo, no inconsciente popular se localiza também a certeza de que a violência é parte intrínseca da vida social e resultante das relações, da comunicação e dos conflitos de poder. Nunca existiu uma sociedade sem violência, mas sempre existiram sociedades mais violentas que outras, cada uma com sua história.” (2006, p 15)

Enraizada também na sociedade e ainda mais normalizada, a *violência de gênero* é um grande problema social, principalmente por ser legitimada por um forte discurso vindo das instituições, culturas e religiões heteronormativas por séculos. Dentro desse tipo, ocorrem em conjunto muitos outros, como a violência psicológica,

moral, sexual, física, verbal etc. Portanto, as manifestações desse tipo de violência são inúmeras e destinadas exclusivamente às mulheres e à comunidade LGBTQIA+.

Sabe-se que o Brasil é o país onde mais ocorrem feminicídios e onde mais se mata pessoas LGBTQIA+, com ênfase em mulheres trans. Segundo dados coletados por Bruna G. Benevides (2023), no *Dossiê Assassinatos e Violência contra Travestis e* Trans*exuais Brasileiras em 2022,* 131 mortes de pessoas trans foram registradas, com 65% motivadas por crimes e ódio com crueldade. Ainda, registrou-se 84 tentativas de homicídio e pode-se concluir que mulheres trans ou travestis possuem 38 vezes mais chances de sofrerem com a violência do que homens trans. Ou seja, ser trans já é motivo para um ódio que leva ao assassinato, porém, ser trans e mulher é ainda mais.

Entretanto, em Portugal, entre 2017 e 2022, apenas 2 mulheres trans brasileiras foram assassinadas. Em toda a Europa, o número total é 12, uma realidade muito discrepante. Sendo assim, Portugal estaria em uma lista dos sonhos, país no qual supostamente uma pessoa trans poderia viver com mais segurança do que vive no Brasil. No entanto, como esses registros são feitos e por quem são fiscalizados, uma vez que, na prática, essa segurança não existe? Exemplificando com o próprio caso real de Gisberta: ao ser encontrada morta, seu gênero e nome designados ao nascer foram imediatamente atribuídos a ela outra vez. Assim, ela não era documentada no país e sua morte não foi registrada como uma mulher trans brasileira assassinada na Europa e, sim, como um homem brasileiro. Logo, é preciso sempre questionar a veracidade tanto das fontes de pesquisas quanto dos registros de corpos trans, independentemente do país, uma vez que corpos trans têm suas identidades de gênero violadas e aniquiladas inclusive após a morte.

De acordo com o *Trans Murder Monitoring* (TMM), 327 pessoas trans foram assassinadas entre outubro de 2021 e setembro de 2022. 48% eram trabalhadoras do sexo; 95% eram mulheres trans; 35% morreram nas ruas; e, especificamente na Europa, 36% eram imigrantes. Informo que a maioria dos dados apresentados são, de modo geral, da Europa, pois não foram encontrados dados que restringissem esses homicídios a Portugal, não por não existirem, mas possivelmente por falta de uma classificação adequada dessas mortes. Com a nova política voltada à extrema

direita e contra minorias, declaradamente, esses números podem vir a mudar nos próximos anos ou se manter omitidos.

No capítulo a seguir, a análise literária das duas obras se dará a partir da discussão teórica realizada neste capítulo. Para isso, também ocorrerá a ampliação do repertório teórico, conforme necessário, para aprofundar as temáticas das identidades nacionais, das violências, do colonialismo e das migrações, de acordo com as semelhanças e as especificidades das personagens Boa Morte e Gisberta.

3 IMIGRANTES DIFERENTES, PORÉM IGUALMENTE SEMELHANTES

O escritor Afonso Reis Cabral nasceu em Lisboa no ano de 1990 e é mestre em Estudos Portugueses Lusófonos e pós-graduado em Escrita de Ficção. Sua primeira publicação foi aos quinze anos, uma obra de poesias intitulada *Condensação.* Em 2014, o livro *O meu irmão*, narrativa sobre a história de um homem que cuida do irmão portador da Síndrome de Down, venceu o Prêmio Leya. Também, *Pão de Açúcar,* objeto de estudo desta dissertação, venceu o Prêmio José Saramago e recebeu elogios de Pilar del Río. *Leve-me contigo*, de 2019, é escrito em forma de diário, pois reúne posts do facebook feitos enquanto o autor percorria a Estrada Nacional 2 e ouvia histórias de outras pessoas. Além dos prêmios já citados, o escritor também ganhou o Prêmio Europa David Mourão-Ferreira na categoria Promessas (2017), o Prêmio Novos na categoria Literatura (2018) e o Prêmio GQ MOTY na categoria Literatura (2019). Em 2022, Cabral assumiu a presidência da Fundação Eça de Queiroz, seu trisavô.

A escritora Djaimilia Pereira de Almeida nasceu em Luanda no ano de 1982, mas é considerada portuguesa por ter crescido em Portugal. É ativista pelos direitos das mulheres e professora, além de ser licenciada em Estudos Portugueses na Universidade Nova de Lisboa. Sua dissertação de mestrado, o livro *Amadores* (2006), foi reconhecida pelo Prêmio Primeiras Teses 2010, na Universidade de Coimbra. Dando andamento em sua carreira acadêmica, doutorou-se em Teoria da Literatura em 2012 pela Universidade de Lisboa. Ademais, é considerada uma das autoras portuguesas mais relevantes na literatura hipercontemporânea, por causa dos temas que aborda em seus livros. Foi vencedora de dois prêmios Oceanos, em 2019 e 2020, do Prémio Literário Fundação Eça de Queiroz e do Prémio Literário da Fundação Inês Castro em 2019, por *Luanda, Lisboa, Paraíso*, e do Prémio Novos em 2016, por seu primeiro trabalho.

Dentre seus quinze livros publicados entre 2015 e 2023, estão: *Esse Cabelo*, sua estreia pela editora Teorema, considerado um ensaio sobre identidade por abordar questões como o racismo, o feminismo e o colonialismo. Segundo a editora Todavia, “essa é a história da maturidade, em uma nação na periferia da Europa, de uma mulher negra que é considerada forasteira em seu próprio país e não consegue enxergar a possibilidade de ‘retornar’ a uma pátria que, de fato, nunca foi sua”

(Todavia, [2022?]). *Luanda, Lisboa, Paraíso* foi lançado no Brasil pela Companhia das Letras, em 2018, e é romance no qual pai e filho saem de Angola para buscar tratamento médico em Portugal. *A Visão das Plantas*, outro aclamado, foi publicado em 2019 e traz em sua história uma personagem com passado conturbado e violento, mas que encontrou o amor em seu jardim. *As Telefones*, de 2020, foi publicado pela Relógio D'Água Editores e se trata de uma homenagem ao gênero literário da diáspora, o telefonema. *Maremoto* foi lançado em 2021 e é objeto desta pesquisa. Por fim, o mais recente, *O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo*, foi lançado no Brasil em 2023 pela Todavia e reúne ensaios nos quais a autora reflete sobre o próprio lugar que ocupa sendo uma mulher que escreve e uma mulher negra que escreve.

Não somente na obra de Djaimilia, mas especialmente na obra de Djaimilia, as questões coloniais são uma temática recorrente de diversos modos, o que, na obra de Cabral, é apresentado somente a partir da personagem Gisberta, uma vez que ela é uma imigrante. Retomo, portanto, Woodward (2014) para pensar o contexto deste trabalho e iniciar a análise: se o passado possui o poder de legitimar uma nação, pode-se inferir que a construção identitária de Portugal ainda se pauta nos ideais colonialistas. Isso ocorre, pois, a hierarquização implementada no período colonial ainda vigora nas instituições de poder, que a reinventam conforme necessário para que não deixe de existir.

Segundo Fanon (2020, p. 105), "a civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial", dessa forma, o racismo é perpetuado por quem está no poder, logo, ainda existem mecanismos opressores utilizados pelas instituições colonialistas. Trata-se de uma herança colonial violenta, que, como finalidade, legitima problemáticas socioeconômicas, culturais, étnicas e de gênero ao afetar aqueles que não se enquadram no discurso colonialista. De acordo com o crítico Homi K. Bhabha, em *O local da cultura,* "encontramo-nos no momento de trânsito em que o espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão" (2018, p. 19). No estudo de Bauman (2017), essas figuras consideradas complexas são os migrantes, sujeitos diferentes que são vistos como *outros* no território para onde migram em busca de uma vida melhor, algo que geralmente não é alcançado ou depende de muitos fatores para que seja.

Neste capítulo, a análise das personagens será fundamentada em questões de gênero, raça e classe pertinentes a cada uma delas, primeiro em suas semelhanças, depois em suas diferenças. Desse modo, o conceito de *mesmidade* na obra de Carlos Skliar, *pedagogia (improvável) da diferença,* é de suma importância para que não se reduza os sujeitos representados somente como partes de um único grupo, que não os permite ter/ver diferenças. Nesse sentido, migrantes, Boa Morte e Gisberta são, respectivamente, negro e travesti, portanto, possuem características semelhantes e diferentes que os levaram a seguir caminhos distintos. Por esse motivo, a violência sobre cada um desses corpos não pode ser analisada como a mesma, o que ocorreria caso fossem olhados apenas como migrantes. Segundo Skliar, *mesmidade* e *diferença* não podem coexistir, uma vez que uma anula a outra: “a mesmidade que proíbe a diferença. A diferença que torna a lei da mesmidade impossível” (2003, p.39).

Embora as narrativas estejam situadas no viés colonialista, uma vez que Boa Morte passou pela política de assimilação e Gisberta enfrentou o processo de imigração ilegal do Brasil para a Europa, elas ocorrem em um contexto sócio-histórico diferente. Nesse sentido, já é possível evidenciar a diferença entre essas duas experiências migratórias, que podem ser consideradas, equivocadamente, como as mesmas por aqueles que enxergam essas personagens como seres iguais em suas desvalias. Sendo assim, a “reprodução do outro como o mesmo” (Skliar, 2003, p. 66), neste caso do migrante como todos os outros migrantes, torna-se um problema complexo ao tentar classificar o sujeito como incluído ou excluído da sociedade para a qual migrou sem que se considere sua subjetividade (Skliar, 2003, p. 66). Ainda, ambas as obras literárias relatam a vida anterior das personagens, os motivos da imigração e a vida posterior a essa mudança. Desse modo, esses sujeitos não podem ser considerados nesta análise como *mesmos*.

3.1 A MARCA DA VIOLÊNCIA NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO NEGRO E DATRAVESTI EM MAREMOTO E PÃO DE AÇÚCAR

Em um trecho biográfico de Maremoto, ele relatada diversas informações que fazem parte de sua própria identidade, sendo a principal delas o fato de ser guineense. Assim, ele narra um pouco de sua história:

> oriundo da província de Cunene, Sul de Angola, nascido em 1938 [...] Curso geral dos liceus completado no ano de 1955. Administrativo diplomado da Central Revison & Filhos, entre 1956 e 1960, sob chefia do doutor Octávio Semedo. Cruza a fronteira da Guiné-Bisssau no ano de 1961, onde serve os portugueses na Guerra do Ultramar. Chegado ao porto de Lisboa, Portugal, no ano de 1979, com a roupa do corpo. (Almeida, 2021, p. 102)

Partindo desse ponto, por mais que possuísse uma vida com emprego, esposa e filha, Boa Morte é considerado um traidor de seus compatriotas por escolher lutar ao lado de Portugal durante a Guerra Colonial. Ao contribuir para a aniquilação de seu próprio povo, procurou, após, refúgio na pátria portuguesa, escolhida por ele como sua nova nacionalidade. Acreditando que poderia ser assimilado completamente por Portugal, a personagem não se via como diferente, conforme relatou: “cheguei a Lisboa em 1979, soldado de regresso à casa do seu pai, cara de meu pai são essas ruas por onde hoje caminho” (Almeida, 2021, p. 147). Nesse sentido, é possível pensar sobre o *homem colonial* e seu desejo de se tornar o colonizador, de acordo com o que Fanon declara:

> Se ele se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consciência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na exata medida em que essa sociedade lhe cria dificuldades que ele se vê colocado numa situação neurótica. (2020, p. 114)

Ainda que esse desejo não seja literalmente uma vontade de se tornar colonizador, Boa Morte afirma que queria ser um cidadão português legalizado. Com essa finalidade, ele insistiu na ideia de que pertencia àquele lugar, mesmo fazendo analogias como: “meu velho pai pobre não tinha mesa posta no dia do regresso nem foi avisado de que eu chegaria” (Almeida, 2021, p. 147). Em outras palavras, ele justifica, constantemente, o tratamento que recebeu ao imigrar, pois não teve outra escolha se não aceitar viver com as constantes violências de parte da metrópole contra ele.

Já em *Pão de Açúcar*, Gisberta conta para Rafael que deixou a casa de seus pais muito jovem, rumo à Europa, onde realizou as etapas de sua transição de gênero, longe da família. Assim como Boa Morte, ela esperava uma chance de melhorar sua vida, o que também não se concretizou, pois sua identidade de gênero se sobrepôs de tal maneira que precisou buscar a margem para conseguir sobreviver. Sem uma permanência autorizada, Gisberta se distanciou da

possibilidade de ser uma imigrante legalizada e recorreu à prostituição para sobreviver. Ainda, seu processo de exclusão também foi motivado pelo fato de ser brasileira.

Conforme exposto, Boa Morte se insere em um contexto diferente de Gisberta, tanto cronológico quanto de vivências. Dentro das duas categorias maiores de violências citadas no subcapítulo 2.2 , ele é vítima principalmente da racial, que não pode ser desvinculada das relações coloniais. Já Gisberta é vítima da violência de gênero que, embora seja um tipo que não é necessariamente ligado ao colonialismo, quando associado à nacionalidade brasileira da personagem se adicionam ainda mais riscos à vida dela: imigrante, brasileira e travesti. Em suma, houve a necessidade de que as personagens fossem em busca de um lugar onde suas subjetividades seriam respeitadas, no entanto, ao tentarem se fixar em Portugal, não receberam o apoio necessário e/ou idealizado. Passaram, assim, a sobreviver em um local afastado de suas características nacionais, além de não existirem perante parte de uma nação que não os reconhece como pessoas.

De modo a compreender um pouco mais sobre as personagens, tanto Boa Morte quanto Gisberta serão apresentados através da descrição de seus objetos pessoais. Ressalto que Boa Morte é quem narra a própria história, ou seja, tem-se o olhar dele para a própria vida, escolhendo o que contar. Sendo um narrador autodiegético, enxerga-se como um *eu* (imigrante) que convive com *outros* (a sociedade portuguesa). Gisberta, de modo diferente, é apresentada por Rafael, narrador autodiegético e seu amigo-agressor[4]. Logo, Rafael é um *eu* (nativo português), que reflete sobre seu passado, emite, no presente da narrativa, opiniões sobre os acontecimentos e expõe sua relação com Gisberta, uma *outra* (imigrante), de acordo com o que ele julga importante contar.

[4] O ponto de vista narrativo escolhido por Afonso Reis Cabral foi considerado polêmico por *dar voz* ao assassino, não à vítima. Outro ponto levantado pela mídia foi sobre o autor ser um homem branco, europeu, lido como pertencente à heteronormatividade, representar uma personagem travesti e, ainda mais, através desse olhar também heteronormativo. No entanto, o prefácio escrito pelo autor explica que essa história é contada por Rafael, pois ele mesmo a escreveu e entregou ao possível autor. Apropriando-se da história, do narrador e da personagem, Cabral representou Gisberta de acordo com o que lhe foi informado, preenchendo algumas lacunas que somente a ficção poderia preencher. De qualquer modo, Cabral deu entrevistas nas quais afirma que um homem pode escrever sobre uma travesti assim como uma travesti pode escrever sobre um homem, portanto, a impossibilidade dessa escrita pode ser considerada censura. Nos EUA, o livro foi 'barrado' por ter sido escrito "por uma pessoa cis", o que a editora qualificou como "outro assunto muito sensível" de acordo com a reportagem no site Observador, disponível em https://observador.pt/2023/04/03/obras-de-afonso-reis-cabral-barradas-nos-eua-escritor-diz-se-alvo-de-censura-e-diz-que-um-homem-pode-escrever-sobre-uma-mulher-trans/

Com o propósito de situar seu emprego em África, Boa Morte lista com saudade o que um dia foram seus itens: “meus cadernos, minha mesa de trabalho, minhas camisas, canetas, filha, canetas de aparo, um relogiozinho bonito que me deu o patrão.” (Almeida, 2021, p. 93). Em sua memória, ele vincula tais objetos à profissão de despachante, na qual inventariava bens e despachava mercadorias. Essa sua função foi exercida antes da Guerra Colonial, o acontecimento que o levou do escritório para o campo de guerra, como soldado. Buscando um pertencimento semelhante em Portugal, a personagem se autodenominou para um cargo não reconhecido como um trabalho oficial: “chego no estacionamento, visto o meu colete. Aquilo ali é rua, não tem dono, mas ponho sempre o colete para me sentir, nem sei, empregado” (Almeida, 2021, p. 93). De itens caros que compunham sua importância na profissão antiga, passou a ter apenas um único e comum, que o leva a sentir uma falsa estabilidade em Portugal: seu colete.

No caso de Gisberta, Rafael invade a cabana na qual ela vive, antes de a conhecer, e cita alguns objetos como:

> um cobertor amarelo com ar de usado todos os dia; um casaco de ganga com as mangas arregaçadas; pacotes de sumo amachucados; seis preservativos Control guardados dentro de um saco de plástico, onde encontrei também Parlodel em comprimidos de 2,5 mg; um pente ao lado de uma escova de dentes branca e roxa, com as fibras protegidas por um invólucro de plástico; uma gilete azul; dois batons e um rímel da Maybelline (Cabral, 2021, p. 43)

Itens até então comuns, que poderiam ser de qualquer pessoa e pouco revelavam. Possivelmente, por causa dos batons e rímel, seriam de uma mulher. Em seguida, ele encontra mais objetos:

> um cartão de utente da Coração da Cidade com o número 132; um papel, o mesmo do bilhete sobre a bicicleta, onde alguém anotara “consulta CAT Cedofeita 31/1, 11:30”; mais duas embalagens de preservativos da campanha Luta contra a Sida; uma guia de tratamento do Hospital Joaquim Urbano, conhecido na zona como Goelas de Pau, onde a médica apontara “Volte, por favor”. (Cabral, 2021, p. 43)

Diante disso, Rafael descobriu que a moradora da barraca estaria doente, precisaria de um tratamento e possivelmente não o estaria fazendo devido ao *volte, por favor*, quase uma súplica de quem a atendeu no hospital. Outro fato encontrado é a origem da mulher: brasileira. Violando totalmente o espaço e a intimidade da moradora, Rafael teve conhecimento do rosto e do estilo dela, além de uma referência à cidade/país e data: “a fotografia de uma mulher com o cabelo louro ao

vento, anotado no verso São Paulo, 1978” (Cabral, 2021, p. 43). Embora a informação sobre ser brasileira não tenha sido tão relevante para essa cena, assim que Rafael conhece Gisberta, já a associa a alguns estereótipos aos quais as brasileiras são submetidas: “havia qualquer sedução na voz (o sotaque brasileiro) e no aspecto moldado pelo sítio” (Cabral, 2021, p. 45).

Historicamente construído, esse discurso colonialista está na percepção de mundo de Rafael, deturpando, de certa forma, a identificação nacional brasileira. Por exemplo, a figura da mulher brasileira está, de fato, em grande parte das representações na literatura portuguesa hipercontemporânea, muito associada aos estereótipos vinculados ao tema do sexo. Segundo Tomaz Tadeu da Silva, “a incapacidade de conviver com a diferença é fruto de sentimentos de discriminação, de preconceitos, de crenças distorcidas e de estereótipos, isto é, de imagens do outro que são fundamentalmente errôneas” (2014, p. 98). Durante as pesquisas no grupo de estudos Cartografias Narrativas, em vista do que foi especificado nas considerações iniciais, foram encontradas personagens brasileiras em obras diferentes e com esse mesmo tipo de caracterização, ou seja, certamente é um preconceito enraizado[5]. Portanto, a imagem do diferente é moldada por uma base sólida, construída e reafirmada através do discurso colonial. Assim, estabelecem-se representações problemáticas e complexas desses diferentes imigrantes coloniais que se inserem na nação portuguesa e que são considerados ameaças à cultura, política, língua etc.

Além disso, a situação é agravada devido ao afastamento do local de origem, da cultura, da família, dentre outros. Por esse motivo, Boa Morte e Gisberta são considerados estrangeiros pelo olhar da sociedade que os enxerga como um problema. Desse modo, os imigrantes em geral não pertencem à nação para a qual imigraram, principalmente por não compartilharem dos mesmos símbolos nacionais, ainda que tenham vindo de países colonialistas nos quais se esperava a absorção de grande parte da cultura do colonizador. Ao serem impostos nas colônias com violência irrestrita, não foi possível sustentar de fato os costumes portugueses dentro delas. Segundo o filósofo e cientista político Achille Mbembe, em *Necropolítica*, “em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras

[5] Ver: Angelini, P, R, K. *A doença do Brasil: imigração, estereotipização e transgressão no paraíso tropical.* Projeto História, São Paulo, n.57, p.207-233, Set.-Dez.2016.

internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam". Assim, "são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos" (2011, p. 133). O autor ainda constata a possibilidade de as colônias serem governadas na ilegalidade absoluta (2011, p. 133), contribuindo para o desencontro de informações, que deveriam estar bem estabelecidas para que a imposição de uma cultura diferente passasse a ser vista como uma cultura única.

De acordo com Bauman (2017, p. 14), "o influxo maciço de estranhos pode ser o responsável pela destruição das coisas que apreciamos, e sua intenção é desfigurar ou abolir nosso modo de vida confortavelmente convencional". Nesse sentido, os sujeitos migrantes dificilmente serão aceitos dentro de uma nação que teme mudanças, uma vez que a identidade que carregam pode ser incompatível com a identidade do local e isso evoluiria para um impasse social e situações de violências, o que ocorre com as personagens. Se, para Woodward (Silva, 2014), "a diferença é sustentada pela exclusão", é evidente que estrangeiros não recebem as mesmas oportunidades: os *outros* frequentemente precisam ser excluídos em detrimento de uma identidade portuguesa, como forma de a preservar a qualquer custo. Segundo Isabel C. Henriques, no capítulo *Classificar o Outro* do livro *Geometrias da Memória*, "instala-se, assim, a diferença negativa do Outro: o preconceito organiza-se desde os primeiros contactos directos entre portugueses e africanos e a primeira tentativa de classificação dos africanos, isto é, dos não brancos" (2016, p.128). Muitas vezes, o homem colonizado, na maior parte dos casos o homem negro, é renegado à posição de selvagem, conforme cita Mbembe: "os selvagens são, por assim dizer, seres humanos 'naturais', que carecem do caráter específico humano, da realidade humana" (2011, p. 133).

Sendo um narrador autodiegético, Boa Morte é o *eu* que não consegue pertencer ao mesmo lugar que o *outro*, nesse caso, os cidadãos do local para onde imigrou. Assim, a diferença funciona, para a personagem, como uma marcação negativa ao impedir que ela possa conviver com os *outros* por causa de suas características e do seu passado histórico. Segundo Bhabha, "é sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmagórico da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão de papéis" (2018, p. 83). Ao buscar sua integração à sociedade portuguesa, Boa Morte sonha que um dia fará parte desse lugar:

> Chiado é capital da minha pátria, só esses prédios falam minha língua, desde os tempos dourados dos Armazéns Grandela ao grande incêndio, até a reconstrução. Essas ruas contam minha história [...] Fiz meu juramento há muito. Jurei morrer por meu país, Portugal. Jurei morrer por meu esquadrão. (Almeida, 2021, p. 153)

Entretanto, a dedicação extrema da personagem à nação portuguesa da época não é recíproca, porque, durante a narrativa, ela expressa a mágoa por ter lutado em nome de Portugal e, mesmo assim, não ser reconhecida por esse país que escolheu como seu: “à minha chegada, meu pai me abriu a porta, mas não me reconheceu” (Almeida, 2021, p. 147). Seu pai, para ele, seria o Portugal idealizado em sua mente. De certo modo, o combatente justifica seus atos em guerra ao relatar que essa dedicação foi um ato divino, uma vocação, conforme ele admite: “matei como um louco. A cada cadáver me entreguei a Portugal” (Almeida, 2021, p. 147). Além disso, ele comenta: “minha terra me guardou lugar de farrapo, mas aceitei meu posto como filho de Deus aceita seu quinhão da colheita. Filho não escolhe seu pai, eu não escolhi meu país” (Almeida, 2021, p. 147). Sobre a Guerra Colonial, Mbembe afirma:

> são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador contra um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário legal europeu encontraram lugar para reemergir nas colônias. (2011, p. 134)

Nesse sentido, por mais ciente que Boa Morte esteja sobre as consequências de uma guerra colonial, ainda acredita que fez o certo, de acordo com seu relato:

> Meus compatriotas, tua mãe, para eles sou, talvez, traidor. Deus, lá no alto, talvez se tenha esquecido de mim. Se sou traidor, é como um homem que jurou morrer para salvar seu velho pai. Não são os outros que têm de compreender meu sentimento. (Almeida, 2021, p. 147)

Esse amor de filho para pai, portanto, o conforta diante de quem, segundo ele, não saberia julgar com sinceridade as suas atitudes, incluindo a família, que ficou em África. Em relação a esse caso, pode-se pensar a personagem através do que Bhabha (2018) evidenciou sobre o desejo colonial e do que Frantz Fanon abordou sobre o colonizado que deseja se tornar parte do colonizador:

> o evoluído de repente se descobre rejeitado por uma civilização que ele, no entanto, assimilou. […] se ele esquece o seu lugar, se decide se equiparar ao europeu, então o dito europeu se irrita e rejeita o insolente - que nesse momento e nesse “caso excepcional” paga com um complexo de inferioridade por sua recusa à dependência. (2020, p. 103)

Sobretudo, Boa Morte se considerou assimilado antes de chegar à metrópole: “eu matei por Portugal antes de conhecer as ruas de Lisboa” (2021, p. 146-147). Logo, o Portugal idealizado por ele lhe daria a cidadania, conforme ficou subentendido na história, uma vez que não há detalhes sobre sua imigração e a legalidade desse processo. Segundo um breve relato da personagem, já possuíra o documento de assimilado, embora não o tenha renovado e não cite os motivos: “documentação caducou, tenho de passar a fazer novo cartão de residência” (Almeida, 2021, p. 96).

Partindo dessa informação que a personagem fornece, a falta de documentação que a legalize é uma forma de violência exercida pelo próprio Estado, que não a reconhece e não fornece a ela os direitos básicos que todo ser humano tem. Na perspectiva de Minayo, essa pode ser considerada uma violência estrutural, empregada como forma de manter os “marginalizados” fora da hierarquia social dominante. De acordo com a pesquisadora, “a violência estrutural se perpetua nos micro e macroprocessos sócio-históricos, se repete e se naturaliza na cultura e é responsável por privilégios e formas de dominação” (2006, p. 81). Ademais,

> Essa categoria se refere aos processos sociais, políticos e econômicos que reproduzem e ‘cronificam’ a fome, a miséria e as desigualdades sociais, de gênero, de etnia e mantêm o domínio adultocêntrico sobre crianças e adolescente. (Minayo, 2006, p. 81)

Servindo como base para que outros tipos de violências surjam e sejam fixados, a violência estrutural aparece com frequência nas duas obras analisadas, relacionada principalmente a esse abandono das personagens pelo Estado. Assim, não as reconhecem como cidadãs e, consequentemente, não as disponibilizam a documentação e o acesso à saúde, escolaridade, emprego e moradia. Embora Boa Morte tenha sido assimilado em algum momento, ainda assim não foi reconhecido com todos os seus direitos, sendo encaminhado para a margem a partir de uma mesmidade colonial: um sujeito imigrante assim como todos os outros.

De acordo com Inocência Mata (2006), por vezes, aplica-se o termo *tolerância* relacionado aos migrantes pós-coloniais, um discurso do império que complementa e legitima os discursos violentos acerca dessa parte da população. No entanto, o termo que deveria ser aplicado como uma forma de inclusão dos estrangeiros não foi posto em prática. Segundo Mata, sobre o termo *tolerância:*

> produz um efeito armadilhado: a ideia de que, embora investido de uma "insuficiência" (cultural ou social), a generosidade, dir-se-ia cristã, da maioria aceita esse outro! A "aceitação" surge aqui não como realização de um dever – o dever que qualquer maioria tem de respeitar o outro minoritário –, mas de uma benevolência que leva à acentuação da estigmatização do outro e a que se pense a integração e o multiculturalismo como "fruto da compreensão e da generosidade". (2006, p. 13)

A partir dessa crítica, a pesquisadora evidencia que é necessário substituir o termo problemático "por uma expressão adequada: dever de reconhecimento do direito do outro à diferença" (2006, p. 13). Portanto, o imigrante precisa ser visto, representado e respeitado em sua diferença, como também pontua Skliar (2003) ao longo de seu livro. Porém, o processo de assimilação colonial pelo qual Boa Morte passou não o fez ser reconhecido em sua diferença ou em suas possibilidades culturais, mas o fez ser tolerado pelos portugueses que o viam como um *outro.* Para Mata, ao tolerar um grupo, exclui-se a diferença que cada um dentro dele possui, invisibilizando-os. Similarmente, Minayo afirma que um documento garantiria o acesso necessário à cidadania de qualquer pessoa, logo, garantiria também a visibilidade desse dentro da hierarquia social:

> Pois é a partir do momento em que cada pessoa se considera e é considerada 'cidadã' que a sociedade reconhece seu direito à liberdade e à felicidade e que a violência passa a ser um fenômeno relacionado ao emprego ilegítimo da força física, moral ou política, contra a vontade do outro. (2006, p. 17)

Na obra, Boa Morte se preocupa com essa falta do documento, porque considera nulas as chances de voltar para Guiné ou outro local em África. Portanto, essa situação faz com que Boa Morte releve as violências cotidianas sofridas por ele. Não se importando tanto com isso, Fatinha, amiga dele, declara: "Não tenho documentos nem pombos, meu príncipe". Segundo Boa Morte,

> Dois meses atrás teve dia bom. Fiz trinta e cinco euros. Então, quis levar a Fatinha a jantar no restaurante, mas não nos deixaram entrar, ela não vinha arranjada, e foi complicado tirar ela dali, porque queria sentar no chão, à porta do restaurante, tapar a entrada dos clientes. (Almeida, 2021, p. 96)

Julgando a aparência de Fatinha como não adequada ao ambiente e desvalorizando o poder de compra de Boa Morte, o restaurante exerce violência simbólica. Ainda que possua o suficiente para comer no local, foi impedido por outro motivo, o que representa a exclusão diária dos dois na sociedade representada. Segundo o relato de Boa Morte:

> disseram que iam chamar a polícia, peguei medo, filha, documentação caducou, tenho de passar a fazer novo cartão de residência. Arrastei a Fatinha dali, fui no supermercado, comprei dois pães de cacete, queijo, fiambre e levei a Fatinha para o miradouro para o nosso jantar de comemoração. (Almeida, 2021, p. 96)

Comparando essa cena com uma semelhante pela qual Gisberta passa, nota-se que ela não possui muita dificuldade em frequentar os locais: com sua mãe, ela vai a um café chamado *Majestic*: “os empregados serviam chávenas de café com natas a boiar em corações que se desfaziam com o calor. A massa dos croissants queimava os dedos e desprendia-se da crosta” (Cabral, 2021, p. 131). Ambas não são questionadas sobre roupas ou dinheiro e, inclusive, Gisberta exerce seu direito de reclamar sobre o preço do item: “’mas isso é um roubo!’ A Gi estudava a conta de alto a baixo enquanto o empregado a espreitava por cima do ombro. [...] cento e vinte escudos por um croissant” (Cabral, 2021, p. 132).

Em seu modo de agir, mais enérgico, e o seu sotaque, Gisberta apresenta externamente características que fazem dela uma brasileira, algo que, historicamente, é motivador de violências ainda que ela seja branca. Ressalto que o racismo linguístico exerce uma grande força político-social ao considerar que, no Brasil, fala-se brasileiro e não a Língua Portuguesa. Assim, existe um movimento para tentar manter essa separação, para que a língua portuguesa de Portugal não seja contaminada pela brasileira. Para além disso, adicionando as implicações de gênero e dependendo das características que Gisberta externa, brasileira e travesti, as violências podem aumentar e as características feminilizantes da personagem podem ser contestadas, o que, na maioria das vezes, direciona-se para a violência definitiva. No caso de Boa Morte e Fatinha, o fator determinante que aumenta o grau de violência é a raça, característica que é aparente externamente por serem negros.

Em outro viés, as três personagens são, nas histórias, construídas como sujeitos abjetos, termo conceituado pela filósofa Judith Butler em *Problemas de gênero*:

> “Abjeto” designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente “Outro”. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito. (2018, p. 169)

Embora o conceito esteja empregado em relação às questões de gênero, é possível o vincular às personagens de modos diferentes, porque, considerando-as em um primeiro momento como dentro de uma mesmidade, Boa Morte, Fatinha e Gisberta são sujeitos abjetos, iguais, que passam pelos mesmos problemas relacionados ao grupo dos imigrantes. No entanto, uma análise por esse viés se torna problemática quando apenas a característica grupal é reconhecida, ao passo que as individuais são ignoradas por implicarem na existência desses sujeitos dentro dos espaços que ocupam. Sendo assim, através de mecanismos de manutenção das violências e desigualdades, ignora-se a individualidade para que não seja preciso retirar os sujeitos das relações de inclusão/exclusão, pois não é possível um sujeito *existir entre*, ele precisa fazer parte de um dos dois lados. De qualquer modo, esse sujeito dificilmente conseguirá ser incluído, assim, permanecerá esquecido e marginalizado tanto ao permanecer na exclusão, quanto ao tentar sair dela (Skliar, 2003, p. 65-76).

Retomando o conceito de Butler, as pesquisadoras Carla Rodrigues e Paula Gruman, em “Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler”, estudam a abjeção e seu emprego para além do gênero. Segundo elas,

> Se a abjeção era majoritariamente empregada para pensar o gênero, podemos pensar – e nos unimos nisso a Kristeva e a Butler em dados momentos – que o conceito de abjeção pode servir para todo grupo social que se vê fora de uma norma, sofrendo os efeitos dessa exclusão. (2021, p. 79)

Com base nessa perspectiva e trazendo características individuais das personagens, Gisberta é abjeta por ser travesti e por não estar classificada nas categorias heteronormativas; Boa Morte é abjeto por ser negro; e Fatinha é abjeta por ser mulher, negra e ter algum tipo de perturbação psíquica. Portanto, nas suas condições de sujeitos abjetos, Boa Morte e Fatinha não conseguem romper a barreira da desigualdade social e sair da margem, na qual foram colocados pelas violências estruturais exercidas institucional e socialmente. Quando associada aos imigrantes de ex-colônias, a violência estrutural é ainda mais forte por adquirir o “apoio” do povo, pois não depende somente das instituições para que sejam impostas. Sendo assim, a violência simbólica pelas quais os dois passam se torna uma técnica de domínio, afinal, ela é responsável por manter na margem quem está na margem, através de não somente violência física, mas também de discursos e práticas sociais xenofóbicas, classistas e racistas.

Segundo Boa Morte, Fatinha nasceu em Portugal, mas tem origem em São Tomé: “uma moça que vive na paragem do eléctrico, são-tomense, mas nascida em Portugal. Chama-me ‘meu príncipe’, se calhar é saudades da terra dela” (Almeida, 2021, p. 95). Encontra-se, ainda, confusa e delirante, como se não estivesse no mesmo contexto histórico que o homem. Ademais, ele informa sobre a amiga: “Lê bem em voz alta [...] Notícias passadas, novidades no mundo velho onde ela vive, sempre a ler os mesmos jornais, esquecida do nosso tempo. Minha amiga parece mulher de outro século que se esqueceu de morrer” (Almeida, 2021, p. 118). Apesar de saber ler, Fatinha não discerne a realidade da fantasia e, devido a isso, Boa Morte tem dificuldades em extrair outras informações que comprovem escolaridade, local de nascimento e outros dados básicos. Conforme Boa Morte comenta, ela o deixava curioso:

> Penso muito no que lhe vai na alma. Debaixo das roupas sujas, da barriga grande de vinho e cerveja, atrás do cabelo despenteado, das unhas, dos pés descalços, que será que mora? Um dia me falou duma irmã que já não vê há muito tempo, chamada Mariana. Ela se chama Maria de Fátima. Mas sempre que lhe pergunto por família, entra noutro mundo e foge da minha conversa. (Almeida, 2021, p. 117)

De acordo com o trecho, o narrador relata o que vê externamente: ela bebe álcool, está suja, em situação precária de higiene pessoal e sem roupas adequadas. Fatinha ainda cita uma Mariana, possível irmã, embora ela não o deixe acessar sua história. De certa forma, nem ela mesma consegue se lembrar com exatidão do que viveu:

> Tenho vinte e sete anos. Em 1977, também tive vinte anos. E em 1998. Este ano fiz vinte anos em Fevereiro e em Julho. Acho que tive uma filha. Sim, tive uma filha e uma bicicleta e uma varanda.[...] O Tejo conversa comigo. O que ele queria sei eu. Mas eu sou esperta, não me atiro de cabeça. Há rios em todas as cidades e cidades em todos os rios.” (Almeida, 2021, p. 101)

Ao passo que busca se lembrar do passado, Fatinha divaga em frases que possuem pouco sentido e são possivelmente frutos dos delírios. Ainda, ela se encontra distante do presente da narrativa e comenta sobre sua mente: “eu também queria muito que a minha cabeça me desse descanso” (Almeia, 2021, p. 162). Percebe-se, portanto, que Fatinha perdera sua identidade em meio às lembranças confusas, não sabendo sua idade nem sobre acontecimentos importantes de sua vida.

Em certo momento, ela é levada para uma instituição psiquiátrica, conforme Boa Morte comenta: “A Fatinha foi internada. Só a fui visitar uma vez. Apanhei-a no pátio da enfermaria a falar com uma parede e não me reconheceu. Destruiu-me por dentro” (Almeida, 2021, p. 124). Segundo o que ele relata, a amiga está perdida em algum momento de dor o qual ele não consegue descobrir: “rumei à Rua do Loreto ter com Fatinha. Lá estava ela, mas ainda mais longe do que nos outros dias, a chorar sozinha” (Almeida, 2021, p. 117). Ao visitá-la, o homem relembra o que viu: “olhos da Fatinha outro dia os achei vazio. Fundo do poço. Vou no fundo do poço buscá-la. É esforço sem glória e também não chego para herói. Desço o poço nos olhos da minha amiga e não encontro ninguém” (Almeida, 2021, p. 109). Em outro trecho de uma conversa entre eles, percebe-se que Fatinha, por vezes, demonstra os sinais de confusão mental e delírios:

> O senhor Boa Morte tem muitos sonhos da guerra? No fundo dos rios é onde está a guerra. Aqui no Chiado é só floresta a perder de vista. Eu não me aventuro pelo Bairro Alto, tenho medo dos lobos. Mas eles conhecem-me. Já sabem que não vale a pena. (Almeida, 2021, p. 138)

Embora Boa Morte comente que, quando está lúcida, ela o chama de senhor: “Senhor Boa Morte, tenho frio.’ Boa Morte sabia que, se o chamava ‘senhor’, Fatinha andava por perto” (Almeida, 2021, p. 139), ele não a considera totalmente lúcida nem mantém uma conversa racional mais profunda:

> Nas raras viagens ao presente, o tom de voz de Fatinha tornava-se menos amiudado. Não era capaz de o olhar de frente nesses instantes. Duravam dez, quinze segundos e, logo, os olhos voltavam à fantasia e ela olhava de novo Boa Morte do modo que uma princesa olha um sapo. (Almeida, 2021, p. 138)

Em um episódio posterior à internação, o amigo lembra: “A sua dor não era coisa de que pudessem conversar, mas uma dor agarrada ao que Fatinha era, que chorava através dela, sofria através da sua alma, pessoa que tem dentro de si outra pessoa e encontra no corpo e espírito da outra o seu manto” (Almeida, 2021, p. 138). Entretanto, apesar de um possível tratamento, Fatinha foi devolvida outra vez à rua. Enquanto instituição, o sistema de saúde também é responsável por exercer violências. Nesse caso, é fundamentada também na violência estrutural com a técnica de domínio da violência institucional: a ajuda para que o imigrante morador de rua melhore é feita apenas em uma camada superficial, de modo que seja possível mostrar socialmente que algo está sendo feito, ainda que isso não tenha resultados produtivos. Dessa forma, há pouca possibilidade de Fatinha ser colocada

em tratamento contínuo e, assim que possível, em um local minimamente digno para que esteja segura das ruas, dos vícios, da fome e das violências.

Com a finalidade de exemplificar o mecanismo de manutenção das desigualdades através das violências estruturais, retomo algumas violências enfrentadas pelas personagens. Se não há um reconhecimento legal do sujeito, todos os direitos dele são suspensos e ele deixa de existir fora da marginalização. Assim, não consegue um emprego digno, apenas de subserviência; não pode pagar por uma moradia fora da margem; não pode usufruir dos sistemas de saúde, o que afeta diretamente as condições de trabalho por causa de possíveis doenças mais incapacitantes e não tratadas. Logo, esse sujeito vive em um constante estado de sobrevivência e de empobrecimento extremo, assim como acontece com as três personagens que vêm sendo analisadas. No caso de Boa Morte, ele possui uma hérnia saltada e aborda bastante sobre esse problema de saúde: “hérnia hoje não me deixou levantar da cama” (Almeida, 2021, p. 102). Assim, ele não consegue trabalhar nem comprar alimentos: “sem estacionamento hoje não há jantar, teu pai hoje vai ter de dormir a seco e o *Jardel* também” (Almeida, 2021, p. 102). Esse processo inclui tanto violências físicas, quanto psicológicas, envolvendo privações e negligências (OMS, 2002, p. 6-7). Enquanto Boa Morte é guardador de carros, precisando de energia para, literalmente, ficar de pé, Fatinha possui problemas relacionados às questões de saúde mental. Já o emprego de Gisberta necessita que o corpo dela esteja disponível para uso de seus clientes. Pela sobrevivência, ela trabalha com a prostituição até adoecer, como Rafael reconta:

> As estadias no Goelas de Pau ajudavam durante umas semanas mas, quando voltava à pensão, nem conseguia pedir “Com jeitinho, com jeitinho” por causa da tosse. Sentia-se estrangulada por uma corda invisível, não sabia por que cheira a Betadine, e daí até tossir sangue foi um passo. (Cabral, 2021, p. 153)

No trecho acima, é citado um local que de fato existe fora da história, chamado popularmente de *Goelas de Pau*, onde Gisberta poderia buscar um tratamento, porém, cada vez mais debilitada, menos conseguia permanecer em um tratamento. Associando esse tratamento injusto com a falta de saúde, Boa Morte se sente cada vez mais desamparado: “Cais das Colunas. Tomara que eu tivesse a coragem de me lançar ao rio. A ondulação canta para mim [...] Atirar-me não para morrer, mas para passear nesse lugar. Perder o medo de sonhar. Cair na boca do sonho” (Almeida, 2021, p. 118). Ainda que explicite a vontade de não morrer, ele se

contradiz em outros momentos: “Pensei em acabar com minha vida. Espetar uma faca na hérnia, acabar com esta merda [...] Quis só acabar, terminar com o Boa Morte da Silva, terminar com essa asneirada a que chamo a minha vida” (Almeida, 2021, p. 120). Portanto, mesmo ao dizer que não se arrepende de suas escolhas, ele atinge o ponto de desejar a própria morte, para que todo o tormento que o envolva passe: dores, fome, perda de amigos, perda da horta a qual cuidava etc.

Esse é um processo semelhante, mas não igual, pelo qual Gisberta passou ao se acomodar em viver na cave. Sua humanidade estava sempre sendo questionada, o que não ocorreria caso se isolasse. Porém, sua maior motivação para se sujeitar à exclusão foi a perda de tudo o que considerava seu, principalmente sua casa: “do alto da janela aberta, o senhorio berrava ‘Aqui nunca mais’ enquanto atirava as últimas blusas, e a Gi explicava-lhe que era um equívoco – uma grande balbúrdia. Ela tinha dinheiro, ela ia pagando [...] de resto, nem ficou com o telemóvel” (Cabral, 2021, p. 161-162). Após andar pelas ruas com seus poucos itens em um saco: “cruzou-se com gente parecida como ela. Algumas de saco às costas, outros empurrando carrinhos de supermercado cheios de tralha como folhas de jornal e fios de cobre” (Cabral, 2021, p. 163). Por fim, chegou ao local que passaria a ser sua casa:

> A descida para a cave, onde chegou por tentativa e erro, o barulho da cidade diminuía aos poucos e no fundo, para lá do poço, já nem se ouvia. Barrotes de madeira, placas de metal e de plástico, tijolos avulsos e muita porcaria das antigas barracas espalhavam-se pelo chão. Muito bom ter prestado atenção aos trabalhos do pai na garagem. Podia construir um abrigo e até ficava bem protegida – por uma noite não estava mal. (Cabral, 2021, p. 163)

Ainda mais doente e sem poder trabalhar, Gisberta se isolou nesse local e por lá ficou muito mais do que apenas uma noite. Reitero que não são relatados pensamentos de crise, pois esses precisariam ser suposições do narrador, mas se subentende que ela estava realmente conformada com a situação e com o rumo que sua vida teve. Talvez isso seja algo que o narrador não conseguiu – ou não quis – perguntar para ter certeza, visto que ele é o violentador e admite narrar somente o que lhe interessa. Já Boa Morte sim, por ser o narrador de sua própria história. Em uma dessas crises de existência, ele disse:

> Tem momentos que já não me lembro do meu corpo. Me desfaço na rua, barulheira me baleia, estou espalhado pelos cantos. Prédios, carros, turba, levaram a minha alma. Sou vento na esquina. Vulto. Tantas caras, esqueço meu nome. Boa Noite? Senhor Anteontem? Bom dia? Boa Viagem? A

> caneta foge-me dos dedos. Borro as folhas, as mãos, rasgo a página, mas meu coração não rasga. Queria chorar feito rio, mas sou homem seco. (Almeida, 2021, p. 143)

Sente-se, portanto, angustiado ao se ver em meio a uma sociedade tão diferente do que esperava e que pouco lhe ajuda. Junto a isso, sua identidade se perde cada vez mais conforme ele é invisibilizado pelos *outros*, deixando-o ainda mais frustrado. De modo semelhante, Gisberta também não consegue chorar ao perder seu trabalho e casa, focada em recalcular sua rota, algo mencionado brevemente por Rafael.

Em relação ao colonialismo, Boa Morte e Fatinha são lembranças constantes do passado glorioso, que não se sustentou. Por esse motivo, sofrem um violento processo de apagamento. De acordo com Landowski,

> o sujeito tem necessidade de um ele - dos 'outros' (eles) - para chegar à existência semiótica, e isso por duas razões. Com efeito, o que dá forma à minha própria identidade não é só a maneira pela qual, reflexivamente, eu me defino (ou tento me definir) em relação à imagem que outrem me envia de mim mesmo. (2012, p. 4)

Nesse sentido, Fanon comenta a respeito desse *outro* colonizado que, assim como Boa Morte, visto que é a personagem que mais se posiciona sobre o assunto, quer ser assimilado oficialmente pela nação que o colonizou:

> Todo povo colonizado - isto é, todo povo cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local - se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva. (2020, p. 32)

Mais especificamente, Fanon busca relações entre o negro e o branco sob um olhar crítico ao período colonial. Sendo assim, comenta sobre a construção de uma identidade nacional a partir da diferença entre o branco e o negro:

> Na Europa e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação. A criança que deixa o ambiente da casa dos pais se depara com as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança normal, que tenha crescido em uma família normal, será uma pessoa normal. Não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional. Uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco. (2020, p. 157-159)

Portanto, as exclusões sociais de Boa Morte e Fatinha ocorrem não somente por terem outra nacionalidade, mas também por serem frutos de um processo contínuo de violências colonialistas. Conforme Mbembe (2016), na ocupação

colonial havia, dentre outros problemas, a classificação de pessoas de acordo com as diferenças entre elas, assim poderia ser feita a separação de grupos de modo semelhante ao que Skliar (2003) já havia relatado: retirar a individualidade para colocar o sujeito em um grupo marginalizado. Desse modo, “se um grupo é simbolicamente marcado como inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais” (Silva, 2014, p. 14).

Na perspectiva de Mbembe (2016), essa classificação de pessoas, alinhada aos imaginários criados em torno da ocupação colonial, “deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania” (2011, p. 135). Afirma, ainda: “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o *status* sujeito e objeto” (2011, p. 135). Em relação a isso, Fanon (2020) comenta que a criança negra já está marcada como inimigo/tabu por sua raça, que confronta a raça do branco, desde o nascimento.

Estudando a representação da personagem, Boa Morte é um sujeito que ainda está inserido nas relações colonizador-colonizado próximo a um contexto colonial e isso o leva a ser constantemente vítima de situações violentas. Por exemplo, alguém o acusar de roubo indevidamente: “Desacato no estacionamento com um senhor que nunca tinha visto, indivíduo alto, e aparência condigna, que me acusou de estar a roubar” (Almeida, 2021, n.p.). Além disso, esse mesmo senhor também viola a nacionalidade da personagem:

> [...] Chamou-me preto da Guiné, farrusco, vai para a tua terra, escarumba, eu sei lá que mais, aqui na rua há quem diga que pareço realeza, não sei se é verdade, o povo Cuanhama é conhecido pela sua majestade. Me enervei e esmurrei o senhor, que me desferiu vários socos na hérnia. Felizmente que não rebentou nada. (Almeida, 2021, n.p.)

A partir do trecho, percebe-se que o discurso desse senhor está carregado de estereótipos racistas e xenofóbicos, utilizando-os como forma de violência verbal para atacar subjetivamente quem Boa Morte é e o relembrar que não é aceito onde está. Em vista disso, o ataque se torna não só a respeito da raça, mas também da nacionalidade ao ordenar que Boa Morte vá embora de Portugal, como se esse local não o pudesse pertencer. Conhecendo a relação que Boa Morte possui com seu Portugal idealizado, ele agride fisicamente o senhor. Essa situação confirma exatamente a impossibilidade de convivência entre o nativo português e o imigrante

colonial. Tal imigrante é uma ameaça ao ponto de ser acusado de roubo sem provas e ser levado pela polícia ao responder o ataque com mais violência. Associando outra vez a noção de mesmidade com a personagem, ela é inserida em uma categoria que engloba muitos outros imigrantes, a de que todos são violentos.

Sobre a custódia, Boa Morte diz: “Fomos à esquadra, levados pela Polícia Municipal, o senhor resolveu não prestar queixa. Eu fiquei todo esmurrado e perdi o rasto ao *Jardel,* que não me deixaram levar comigo” (Almeida, 2021, n.p.). Ainda, recebe um tratamento diferente na delegacia:

> Ali sentados os dois, o senhor me olhava com desprezo. Nunca o encarei, mas estava preparado para reunir como testemunhas abonatórias várias pessoas dos meus conhecimentos. [...] Última da hora, o polícia me reconheceu da António Maria Cardoso: ‘Então, Boa Morte, por aqui hoje, está tudo bem?’ E mandou o outro embora. Mas me humilhou e me xingou. (Almeida, 2021, n.p.)

Nesse momento, concretiza-se que a instituição policial representada opera de acordo com o Estado segregacionista e racista. Boa Morte é, portanto, inferiorizado em relação ao senhor, quem deu início aos ataques. Desse modo, o ocorrido com Boa Morte demonstra não somente o colonialismo como um modo de controle em geral, mas também como um meio de manifestar violências específicas como intimidação, opressão e manutenção da marginalização, tanto por parte do senhor quanto por parte da polícia.

Sobre isso, Fanon comenta que a inferioridade é uma marca dada pelo colonizador aos *outros*, sendo constantemente repetida e interiorizada ao ponto do *homem* se tornar dependente (2020, p. 121). Pode-se pensar, consequentemente, que esse seja um motivo plausível para que ainda hoje se tenha desigualdades sociais e econômicas nos países que foram colonizados. Enquanto isso, há uma movimentação política em Portugal que, cada vez mais, incita o ódio contra imigrantes legais ou ilegais e traz consigo marcas colonialistas. De acordo com Fanon:

> Se lembrarmos que muitos europeus vãos para as colônias porque nelas têm a possibilidade de enriquecer em pouco tempo e que, salvo raras exceções, o colonialista é um comerciante, ou melhor, um traficante, teremos compreendido a psicologia do homem que provoca no autóctone “o sentimento de inferioridade”. (2020, p. 121)

Eis o grande problema destacado sobre a colonização: “o branco quer o mundo; ele o quer para si mesmo. Ele se descobre senhor predestinado deste mundo. Ele o escraviza. Estabelece-se entre o mundo e ele um vínculo apropriativo” (Fanon, 2020, p. 141.). Logo, ao se apropriar de alguém, desconsidera-se a humanidade desse alguém. Ainda mais grave para Boa Morte, a desconsideração de sua humanidade foi feita por um órgão de proteção, o que aumenta o medo que ele possui de não existir. Por exemplo, quando não trabalha por estar com dores, pensa que ninguém o irá procurar: “aqui no Chiado pensam que eu morri, carro entra, carro sai, nada do velho Boa Morte, mas ninguém nunca me tentou localizar, no dia em que a minha hérnia me levar também ninguém vai dar pela minha falta” (Almeida, 2021, p. 103). Como resultado, todas as violências que sofre se somam ao terror psicológico pelo qual passa e fazem com que a personagem questione sua existência em muitos momentos, principalmente ao fim da história.

Para Inocência Mata (2006, p. 18), “Portugal, cuja história se fez no Mar e aí forjou a sua identidade, não poderia ficar imune à intensificação dos fluxos migratórios e culturais daí decorrentes”, ou seja, seria algo esperado. Entretanto, Boa Morte desabafa de novo sobre ser negro em Portugal: “dizem que há muitos pretos, mas me sinto o único preto de Lisboa, tenho a ideia de que me pintaram e mandaram para o Chiado com a cara borrada como castigo” (Almeida, 2021, p. 154). Desse modo, não se sente pertencente e pontua que sua raça seria o problema, a diferença não respeitada. Relata, ainda, a forma como ele age de modo diferente com brancos e negros:

> fui vendo homens do lixo, a limpar os contentores, as mulheres da vida, ali perto do Elefante Branco, os varredores, todos funcionários de Lisboa, feito eu, gente honrada, Aurora. Nos acenamos. Às vezes, passo, se são africanos, falo, “boa noite, meu irmão, boa noite, primo, boa noite, prima” se não são, não digo nada para não ser xingado também, mas mando sempre meu cumprimento silencioso só com o olhar, de que os entendo. Estamos na mesma margem do rio. (Almeida, 2021, p. 114)

Nessa cena, a personagem afirma que todos esses sujeitos citados são trabalhadores de Lisboa como ela, na mesma margem do rio. Sendo assim, não deveria existir um modo distinto de comunicação entre eles, pois sofrem com a desigualdade social ainda que não igualmente. Sobre esse ponto, cito Fanon:

> O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro se comporta de modo diverso com um branco e com outro negro. Que essa cissiparidade seja consequência direta da aventura colonialista, não resta nenhuma dúvida… (2020, p. 31)

Segundo Henriques (2016, p. 135), corroborando Fanon (2020), “o esforço classificatório é sempre duplo: coloca frente a frente grupos que se vêem (sic) de maneira etnocêntrica e que são vistos quase sempre de maneira objectivamente polémica”. Isso ocorre no exemplo dado por Boa Morte e ele se mantém consciente sobre essa diferença, que é proveniente de uma classificação dupla. A personagem se considera uma trabalhadora portuguesa, assim como considera trabalhadores portugueses os outros negros e brancos que fazem atividades semelhantes as suas. No entanto, o branco que faz um trabalho semelhante ainda está em uma posição superior. Por mais que o trabalho seja o mesmo, os imigrantes negros são todos vistos dentro da mesmidade, enquanto os brancos não pertencem a essa mesma categoria. Ainda de acordo com Henriques, “o Mesmo assegura a sua autonomia graças à desqualificação do Outro” (2016, p. 135), portanto, o *outro* representado pelo negro é historicamente tratado como inferior ao branco somente por sê-lo. Seu pertencimento a uma nação sofre um processo de negação que está fundamentado no que pode ser visto, na cor da pele, sem que seja preciso outras características, o que eleva a chance de violências.

Sobre pertencimento, Boa Morte não existe fora de suas relações com Fatinha e com os poucos imigrantes com os quais cruza pelo caminho. Nos momentos em que ela some, a angústia da personagem se torna ainda maior por causa do vínculo formado: “Frio amigo, não gela minha amiga Fatinha que a rua me deu. Onde anda essa menina? Fatinha me leva ao fundo do rio, me ensina a nadar, me leva ao fundo do poço, não esquece este teu avô” (Almeida, 2021, p. 178). Percebe-se novamente que o *esquecer* é temido por Boa Morte, pois, fora dessa legitimação, ele é somente um fantasma, um aniquilado em vida. Se antes ele havia declarado que necessitava da amizade de Fatinha para que ele próprio existisse, nesse momento ele perde as esperanças de que a amiga volte do seu estado de transe em outro mundo. Sem ela, ele apenas sobrevive em uma desigualdade que é racial, social e muito violenta.

Dentro das desigualdades que Boa Morte enfrenta, ganhar moedas para guardar carros é importante para que ele sinta que está fazendo algo. Para Gisberta, ser uma artista lhe mantinha motivada e pertencente a algo, podendo viver sua travestilidade. Sendo o gênero um marcador identitário de Gisberta, faz com que ela

tenha dificuldades de ser aceita tanto em sua nação de origem, quanto em uma nação diferente. Segundo Guacira Lopes Louro, em “Corpos que escapam”:

> os corpos são também marcados, fortemente, a partir da exterioridade do olhar e do dizer do outro. Os corpos são nomeados e discriminados conforme se ajustem, ou não, aos ditames e às normas de sua cultura. Portanto, os corpos são feitos, inventados, também, por tudo que — de fora — se diz ao sujeito, sobre o sujeito, para o sujeito. (2005. n.p.)

Gisberta teve não somente sua identidade construída conforme os anos, mas também seu corpo, buscando feminilizar tudo que não fosse o órgão sexual. Nesse processo, houve, ainda, interferências externas pautadas no julgamento, na condenação e na prática de violência contra esse corpo que desafia a heteronormatividade. No caso de Boa Morte, ele é sempre visto dentro do olhar europeu como *outro* por ser negro, isto é, uma possível ameaça ou um incômodo, conforme ele comenta sobre pessoas que o ignoram:

> Aproximo-me para pedir minha moeda e viram a cara, os mesmos que não dão pela minha presença, viram a cara quando lhes estendo a mão. Meu castigo é a repetição desse gesto. Vão pela calçada, atalham pela estrada, de olhos baixos, dão a maior volta para não se cruzarem comigo, fingem falar ao telefone e, num abanar de dedos de quem não quer ser incomodado, nervoso, me afastam. Acontece dez, vinte, trinta, quarenta vezes por dia. (Almeida, 2021, p. 166)

Já Gisberta enfrenta um problema parecido com o julgamento feito por outras pessoas ao se preparar para a entrada de um de seus shows, conforme relata para Rafael: “o promotor escrevera a giz na porta *aqui é o show*. Na rua, para lá das arcadas do Malaposta, as pessoas viam-na à espera, murmuravam insultos, fechavam bem os casacos em jeito de repúdio e mudavam-se para o outro lado do passeio” (Cabral, 2021, p. 82). No local, “a entrada fazia-se da rua para a passarela. No exterior, o frio definia-lhe as feições, e dentro o público chamava por ela” (Cabral, 2021, p. 82). Assim, sua roupa seria motivo do repúdio dos conservadores: “tapava-a um vestido de seda contrafeita que deixava ver os mamilos arrebitados, pequenas conquistas trabalhadas a bisturi” (Cabral, 2021, p. 82).

De modo amplo, a identidade é, segundo Denis de Miranda, em *A construção da identidade do oficial do Exército Brasileiro*, “formada dialeticamente entre o indivíduo e sociedade sendo mutável em boa medida inconscientemente, num processo que inclui a identificação própria e a identificação reconhecida por outros” (2012, p. 14). No que diz respeito à identidade social em *Maremoto* e *Pão de Açúcar,*

é legitimada por uma instituição dominante, no caso, Portugal colonialista. Segundo *Miranda:*

> a construção social da identidade ocorre por relações de poder entre formas e origens. Uma identidade é considerada "legitimadora" quando é introduzida por uma instituição dominante visando sua expansão e também racionalização da sua dominação. (2012, p. 15)

Expansão e *racionalização da dominação* são dois objetivos extremamente importantes para a colonização portuguesa e que precisavam estar presentes no cotidiano da nação que permaneceu fora das colônias, para serem constantemente validados. Não só a mitologia passou a ser utilizada como forma de legitimar o império português e suas violências, mas também a xenofobia, o racismo e as intolerâncias, que foram direcionados às colônias e utilizadas para reforçar uma hierarquia de poder e dominação sobre um *outro*, principalmente o ex-colonizado. Nas palavras de Inocência Mata, é preciso que se mude algumas situações cotidianas:

> que levem as pessoas a habituarem-se à heterogeneidade humana e à convivência com a diversidade deve começar pela desincorporação de preconceitos raciais e culturais nos sistemas institucionais e simbólicos sociais, administrativos e legais. (2006, p. 22)

Gisberta também é construída através da negatividade, pois está sendo representada por um *eu*, Rafael, que a enxerga como *outra.* No entanto, em um primeiro momento, o fato de ser menos ou mais mulher se sobrepõe a sua nacionalidade. Dessa forma, um imigrante homem não é julgado por seu gênero, enquanto a mulher sim, ainda mais brasileira, e ainda mais travesti. Rafael, em uma das cenas, reduziu-a ainda mais: "era pouco mulher, não mais do que forma humana que respira" (Cabral, 2021, p. 59-60).

Excluídos, silenciados, Boa Morte e Fatinha são moradores de rua, assim como Gisberta. Portanto, compartilham a característica de não serem cidadãos. Sobre essa constante exclusão do diferente, Landowski comenta que há

> um discurso social das conquistas ou das reconquistas de uma identidade concebida como 'ameaçada' e que ressurgem práticas de enfretamento sociocultural de caráter às vezes dramático que acreditávamos ter desaparecido, como se se tratasse de reduzir mais uma vez o dessemelhante - primeiramente o estrangeiro, o 'gringo', mas também o 'marginal', o 'excluído', o 'transviado' etc. - a uma posição de pura exterioridade. (2012, p. 4)

Como exemplo, a personagem Gisberta, assim que imigrou, percebeu a dificuldade para arranjar um emprego que estivesse fora da marginalização a qual ela foi renegada. Anos antes, Boa Morte havia sido renegado à mesma situação. De acordo com Skliar, a exclusão “é uma norma – muitas das vezes explicitamente legal – que impede o pertencimento de um sujeito ou de um grupo de sujeitos a uma comunidade de direitos” (2003, p. 91). Inclusive, o direito à não-mesmidade e o direito à diferença são negados a eles. Ademais, enquanto Boa Morte e Gisberta estão conscientes acerca de suas posições como sujeitos abjetos, Fatinha não está. Ela não está lúcida o suficiente para desejar pertencer a algo ou desejar sair da zona de exclusão, pois vive em seu próprio mundo.

Então, Gisberta e Fatinha são os sujeitos abjetos mais passíveis de violência por conta do gênero, pois Boa Morte, apesar de estar doente, é homem e não relata abusos. Em suma, a similaridade que Boa Morte e Gisberta carregam em relação aos portugueses, de modo geral, é construída de forma negativa, o que os leva para a marginalização. Ambos são de fora, vindos de ex-colônias, estão em situações precárias e nada dignas. Eles estão nessa posição devido à não identificação deles como parte da nação portuguesa retratada, por essa própria nação. Ainda que tenham ligação com Portugal, são considerados desviantes em relação à norma portuguesa e sabe-se que o discurso colonialista não possui interesse em torná-los parte dessa nação, já que os mantêm afastados por meio de muitos processos. Entretanto, isso os une, ainda que não seja de forma positiva, gerando uma identificação social a um grupo em comum: migrantes marginalizados.

Neste trabalho, os imigrantes vêm sendo representados como sujeitos que deixam de possuir a identificação com uma única nação, pois são fragmentos de todas aquelas que já habitaram. Ao participarem dessa busca por outro local, eles sofrem consequências em suas vidas, desde não estarem com seus familiares até serem desprovidos de direitos básicos por causa de suas classes, raças, gêneros e nacionalidades de origem. Os imigrantes, portanto, são passíveis de diferentes tipos e modos de violências, exercidas tanto pelo Estado quanto pelo povo da nação para a qual imigraram e na qual não foram aceitos. De acordo com Helrison Silva Costa, em seu artigo sobre biopoder na obra de Foucault:

> A violência em Foucault aparece como elemento de demarcação da especificidade das relações de poder e do campo do governo. As relações de poder, como veremos, não podem ser reduzidas à pura violência, pois é justamente o fato de que nas relações de poder não há o predomínio da

> violência que se configura a distinção entre dominação e relações de poder e que se define o campo do governo. (2018, p. 154)

Dessa forma, é possível inferir que em *Maremoto* e *Pão de Açúcar* há um governo, afinal, as histórias têm a representação de um Portugal como cenário. Utilizando a violência simbólica como forma de controle social, esse governo representado garante a segurança do povo, por exemplo, a instituição policial é símbolo da ordem social, sendo respeitada justamente pelo que simboliza. Caso isso não seja suficiente, os policiais estão autorizados a exercer a violência física para manter a ordem pública (Han, 2019; Tipos, 2018). No entanto, ao não serem reconhecidas como cidadãs portuguesas, as personagens imigrantes das duas histórias são possivelmente as causadoras da desordem pública por diferentes motivos.

De acordo com Minayo, no cenário social, é possível distinguir três tipos de violências, ainda que não se possa fechar uma definição fixa: física, econômica e moral/simbólica (Chesnais, 1981 *apud* Minayo, 2006, p. 14-15). Também reconhecendo que violências possuem manifestações em âmbitos diferentes, o documento da OMS pontua que há, conforme Minayo registrou, as violências interpessoais e as coletivas. No entanto, acrescenta outra: a violência autoinfligida, que contempla práticas envolvidas tanto na tentativa de suicídio, quanto nas autolesões e suicídios completos (OMS, 2002, p. 6). Dentro do nível interpessoal, coletivo/comunitário, ocorrem as violências entre pessoas, que podem ou não se conhecer (OMS, 2002, p. 6). Por mais que a violência gere inúmeras consequências negativas, ela não deixa de existir em sociedade alguma, como comenta Minayo: “no inconsciente popular se localiza também a certeza de que a violência é parte intrínseca da vida social e resultante das relações, da comunicação e dos conflitos de poder” (2006, p. 15).

Na perspectiva das marcas identitárias que os constituem como ex-colonizados, Boa Morte, Gisberta e Fatinha estão situados em um contexto que perpassa todas as tentativas de conceituar a violência, chegando a um nível extremo. Ainda segundo Minayo, “a violência não pode ser analisada nem tratada fora da sociedade que a produz em sua especificidade interna e em sua particularidade histórica” (2006, p. 16). Portanto, as personagens das obras em análise são vítimas constantes de violências relacionadas a um passado histórico, o

qual legitima “o aniquilamento do outro; a negação do exercício do direito a viver na própria cultura, na própria língua, no próprio corpo, na própria idade, na própria sexualidade etc.” (Skliar, 2003, p. 91).

3.2 BOA MORTE: DE PERPETRADOR DA VIOLÊNCIA À VÍTIMA

Na condição de imigrantes, as três personagens estão sobrevivendo sob uma constante violência tipificada como coletiva: “Por violências coletivas entendem-se os atos violentos que acontecem nos âmbitos macrossociais, políticos e econômicos e caracterizam a dominação de grupos e do Estado” (Minayo, 2006, p. 81). No entanto, Boa Morte não apenas sofre violências, mas também já perpetuou modos físicos de violências, relacionadas a sua própria relação conjugal. Ele rompe, portanto, com a esposa, a qual não apoiava seus atos, e com a filha quando decide lutar por Portugal e, depois, imigrar para lá. Entretanto, esse não era o sonho de sua família e, ao menor sinal de recusa, ele se tornou violento e cometeu um crime que, depois, faz parte do sentimento de não possuir mais nada em África.

Segundo o documento da OMS,

> A violência perpetrada por parceiro íntimo ocorre em todos os países, independentemente do grupo social, econômico, religioso ou cultural. E apesar de mulheres poderem ser violentas em seus relacionamentos com homens e, às vezes, também encontrarmos violência em relacionamentos com parceiros do mesmo sexo, a grande carga da violência de gênero [masculino/feminino] recai sobre as mulheres nas mãos dos homens. (2002, p. 91)

Nesse sentido, Boa Morte carrega em si um episódio de violência que relata com detalhes, dessa vez na posição de agressor da própria esposa. Oscilando entre querer tirar a própria vida e querer continuar vivo, ele declara:

> E aí entendi que não vale a pena matar-me, o vento assobiava nas folhas de eucalipto na madrugada, não vale a pena espetar faca na minha hérnia, porque minha hérnia já me matou, não estou aqui, já fiz minha passagem. Sou Boa Morte da Silva, fantasma. Ando, mato a sede, escrevo, falo, penso, mas já vi a minha hora, já fui julgado há muito. (Almeida, 2021, p. 120)

Partindo dessas informações, ele se sente um fantasma devido a todos que o ignoram. Porém, o que pesa em suas frases é ele já ter sido julgado, referindo-se à esposa, que ficou em Guiné com a filha deles, Aurora. Em um ato de amar mais a nação inimiga do que a própria, Boa Morte espanca a mulher e logo imigra para

Portugal em busca de ser aceito no projeto assimilacionista. Ele relata o acontecimento de forma extensa:

> Me vieram ontem as palavras da tua mãe: “O teu problema, Boa Morte, é que tu andas enganado, nunca serás português, esses brancos te usaram como usaram nossos compatriotas.” Ainda me lembro do que tínhamos jantado nesse dia e da roupa dela, um vestido leve, verde-claro. Minuto seguinte joguei a cara da tua mãe contra o tampo da mesa. Só não a matei nessa noite porque chegou vizinho do lado. (Almeida, 2021, p. 146)

De modo cruel, ao revelar a violência de gênero extrema, ele se lembra do vestido e da janta. Sendo ele um combatente do exército português, sua força seria muito maior do que a dela, tanto que não houve tempo para que ela revidasse. Segundo ele, queria matar a esposa por ela ter dito que ele nunca seria considerado português, algo que ele tentava desesperadamente alcançar. Pelos seus relatos posteriores, ele tenta explicar essas suas escolhas: “Tenho cismado nas últimas palavras que deixei aqui. Talvez tenha sido muito duro. Tua mãe me disse que eu nunca seria português. Tomei essas palavras como blasfémia, como um agouro” (Almeida, 2021, p. 151).

Ele segue a história: “Vizinho me olhou, viu tua mãe no chão, sangue na roupa, sangue na mesa, sangue nas minhas mãos. O vizinho saiu de novo. Ela foi sozinha até à casa da tia, noite escura em Bissau é hora de perigo, ainda mais naquele tempo” (Almeida, 2021, p. 146-147). Embora o vizinho tenha sido o motivo para que o espancamento parasse, esse mesmo vizinho não a ajudou de modo algum, como se reforçasse o pacto entre homens cis e héteros: Boa Morte teria seu direito de tratar a esposa como bem entendesse, apesar de isso não estar explícito na história. Sabe-se que a violência doméstica contra a mulher ocorre dentro dessa relação de poder pela violência que o homem exerce, assim, raramente outro homem ou outras pessoas tentariam ajudar e isso se torna pior dependendo de cada cultura.

Ainda mais brutal é o que ele segue contando: “Saiu já eu estava jantado, jantei à frente dela o jantar que ela cozinhou, a olhar tua mãe nos olhos. Comi, bebi, ela sangrava, jogada no chão, jantei e, no fim, teu pai limpou a boca com o guardanapo” (Almeida, 2021, p. 146-147). Para ele, a pátria portuguesa era mais importante do que a família e do que a esposa por quem ele se apaixonou assim que chegou à Guiné e com quem teve uma filha. Ele relembra o ato:

> Disse-lhe que fosse dormir na rua. Tua mãe foi a pé, com o maxilar deslocado, contigo às costas, até a casa da tia dela para lhe levar no hospital, quatro quilómetros. Foi até hoje. Nunca mais a vi e nunca mais te voltei a ver. Tenho medo desse homem, do homem dessa noite [...] (Almeida, 2021, p. 146-147)

O homem não zelou também por sua filha, colocando-a em risco. Assim que seu ódio passou, ele não foi em busca delas, pois insistiu em mudar-se para Portugal. Essas escolhas resultaram na vida precária que ele passou a ter como imigrante. Sua frase “eu matei por Portugal” soa como um orgulho, como uma recompensa em meio ao caos que criou, como declara:

> Olhos dos homens a quem tirei a vida, o seu sangue nas minhas mãos, a compaixão que por eles não senti, sangue que verti, juramento às cegas pela minha pátria nunca pisada. Atrás dum homem veio outro e outro. Portugal cresceu em mim dentro do mato, razão da minha jura. (Almeida, 2021, p. 147)

Através desse trecho, percebe-se que Boa Morte não se arrepende de seus atos. Segundo ele, as dificuldades que passa em Portugal são um tipo de castigo divino: “Deus me estacionou, mas, por todo o sangue derramado, não me sinto ao abandono. É meu castigo” (Almeida, 2021, p. 148). Sobre a mesma noite, na qual espancou a mulher, ele diz:

> Toda a minha vida posterior me questionei se ela teria razão. Digo-o com dor só de escrever, porque me custa repetir essa noite, ainda que depois de tantos anos. Saber que é verdade faz de mim menos do que um ser humano. Talvez seja por isso que meu destino seja esse, empregado no estacionamento do carro dos outros e esperar que eles voltem do que foram fazer. (Almeida, 2021, p. 151)

Já em Portugal, Boa Morte reforça sua posição de fantasma pelas ruas e volta a afirmar que está sendo castigado, uma situação contraditória, uma vez que de nada adianta o castigo sem o arrependimento. Isso se soma com os pensamentos suicidas e, conforme ele já disse, prejudica seu trabalho e saúde:

> Podia desandar do meu posto, é a fome que me prende. Meu pão e minha água trazem-me sereno num cárcere a céu aberto. Mas, esquecendo a fome, minha terra é essa corrente que me prende, corrente que não posso quebrar, que trago amarrada ao umbigo. Sou prisioneiro que anda à solta, preso ao chão que piso, chão que meu pai me deu. (Almeida, 2021, p. 148)

Sua sobrevivência pode, sim, ser pensada como uma penalização, pois ele é obrigado a pedir moedas para, talvez, conseguir algum alimento. Assim, sente-se preso a essa rotina da rua, acorrentado por não conseguir se livrar de tudo e, ao mesmo tempo, por utilizar esse cárcere como desculpa para não ir embora do país.

Ainda que ele queira sair, não pode por causa de suas amarras mentais e do seu passado. Além disso, segue vendo Portugal como figura paterna, ainda que esteja aniquilado em vida.

Demonstrações de arrependimento surgem ao longo da história, contradizendo o que Boa Morte relata sobre não sentir culpa. Ele está a escrever um tipo de diário para Aurora, sua filha, assim, torna-se difícil saber se ele de fato se arrepende ou não de suas escolhas: depende do quanto ele ganhou no dia, de como estava Fatinha, se a horta estava ou não boa e se ele está sentindo dor ou não. Tudo isso influencia suas reflexões. Segundo ele: “Minha hérnia é minha vida inteira, o que fiz à tua mãe, parecia que sentia dentro de mim uma hiena e tinha de a engolir. Olhava para a tua mãe, via um bocado de carne em sangue. Agora, nem sou capaz de escrever o nome dela, não sou digno de o dizer” (Almeida, 2021, p. 104). No entanto, a dor de não ser aceito no país que escolheu o abala ainda mais. Sua angústia segue sendo relatada no sentido de não encontrar de fato o seu pertencimento:

> À janela do comboio, cara no vidro sujo, homem sem mapa, Aurora. Vou abandonando as rotinas do meu posto. O que eu era antes das viagens também é agora mapa rasgado. Mesmo estes papéis, que são o que me vale, queria-os rasgar a paisagem da minha vida como a linha do comboio corta a cidade ao meio e une o que ela partiu. (Almeida, 2021, p. 126)

Boa Morte iniciou sua jornada sendo um homem sem mapa e a encerra do mesmo modo, não sendo aniquilado definitivamente e não tendo uma mudança brusca de destino. Já Fatinha, essa ficou presente apenas na memória do amigo.

De acordo com o que foi apresentado, é possível pensar a identidade portuguesa como, de fato, instituição legitimadora, que possui poder e exclui os indivíduos não considerados aptos para serem integrados. Durante a colonização, muitas identidades individuais e nacionais foram apagadas em detrimento da portuguesa. Assim, aniquilou-se e excluiu-se povos originários do Brasil e povos africanos negros, que foram traficados pelo mundo como mão de obra barata. Atualmente, afetados por um processo excludente contínuo, um dos resultados do colonialismo, Gisbertas, Boas Mortes e Fatinhas têm constantemente suas existências apagadas. Segundo Isabel C. Henriques,

> Diferentes, desde a cor da pele ao cheiro, à língua, à religião, à alimentação, à família, à festa, ao trabalho, às técnicas e às produções, as «novidades humanas» só podem ser classificadas recorrendo ao raciocínio analógico do etnocentrismo. Identificados e descritos, os africanos e as

> suas práticas não podem ser compreendidos, já que o sistema cultural europeu de que depende o olhar português impõe certezas e gera leituras deformadoras das realidades africanas. (2016, p. 128)

Nesse sentido, o olhar colonialista não diferencia os sujeitos através de pequenas características individuais, pois coloca-os dentro de uma mesma classificação, que lhes garantirá a posição externa e não interna à sociedade que desejam pertencem. Sendo externos, são *outros* e são resumidos a isso, facilitando que as violências sejam exercidas.

3.3 O ÚNICO DESTINO DO CORPO ABJETO TRAVESTI

Tratando-se do sistema colonial, o patriarcado é um dos pilares principais e ainda, dentre outras características, manifesta-se na sociedade contemporânea. Constantemente, os homens, em geral, buscam se afastar dos símbolos que consideram marcas de feminilidade, pois possuem a necessidade de reafirmar suas identidades enquanto homens héteros e cisgêneros. Por consequência, esse processo é imposto às mulheres cis e aos membros da comunidade LGBTQIA+ de modo violento, uma vez que utilizam, frequentemente, ataques físicos ou simbólicos contra aqueles considerados, pelo discurso social heteronormativo, como *menos homens* (Moira, 2017). Sendo travesti, a personagem Gisberta está passível de inúmeras violências pautadas no que foi exposto e o sistema patriarcal está representado através das personagens Rafael, Nelson, Fábio e algumas outras, todas responsáveis pela tortura e violência definitiva contra ela.

Em *Pão de Açúcar*, as cenas são filtradas por um Rafael adulto que rememora o Rafael jovem, na época em que conheceu Gisberta. Desse modo, ele relata o que pensou sobre ela no tempo dos acontecimentos e reflete a partir das informações que possui no tempo da narração. Em vista da grande questão, para ele, ser o gênero, é o que aborda com mais curiosidade e detalhes, no entanto, sempre mostra uma certa incompreensão em relação à personagem travesti. É preciso, portanto, contextualizar Rafael não em uma tentativa de justificar os fatos narrados, mas por ele ser o único narrador da história e trazer assuntos pessoais para que, ele mesmo, possa se comparar à Gisberta.

Sobretudo, a relação que o menino possui com outras mulheres é por si só problemática e violenta, conforme a cena a seguir:

> O meu pai dizia-lhe “Espera as ordens, espera as ordens” enquanto a arrastava para o quarto. Depois, eu ouvia um urro, um bater de qualquer coisa como gavetas (mas não havia gavetas no quarto), e o meu pai voltava à sala para se sentar no caldeirão. “Ela esperava as ordens e eu cheguei-lhas”. Eu respondia “Sim, pai” e corria a sentar-me ao colo dele. Abraçava-o e dava-lhe palmadas nas bochechas. A barba a picar. No quarto, a minha mãe recompunha-se. (Cabral, 2021, p. 20)

Pode-se perceber que Rafael lembra da mãe como uma figura sem voz e que precisava estar sempre disponível para o marido, contudo, não via a atitude do pai como errada. Segundo a OMS, “testemunhar a violência em casa, ser vítima de abuso físico ou sexual, por exemplo, pode condicionar crianças ou adolescentes a considerarem a violência como uma maneira aceitável de resolver problemas” (2002, p. 25). Isso é resultado da figura imponente do pai, a quem o menino buscava validar ainda que não entendesse completamente a situação, pois, desde pequeno, Rafael está inserido na cumplicidade masculina. A respeito disso, os pesquisadores Thiago Carvalho e David Araújo, no artigo “A heterossexualidade compulsória e a estilização do corpo à luz do pensamento de Judith Butler”, refletem:

> Freud tenta, através do complexo de Édipo, explicar que o menino precisa repudiar a mãe, passando adotar uma atitude próxima ao pai. É através da consolidação e do fortalecimento da figura do pai que surge sua masculinidade. (2021, p. 163)

Para Rafael, os abusos se normalizaram à medida que seu pai os cometia, resultando em incompreensão quando, no segundo casamento da mãe, o novo marido dela começou a agir com respeito no relacionamento deles. Assim, considerou o padrasto como o errado da relação, pois ele se subjugava à esposa e não o contrário. Apesar de reconhecer que a mãe deixar de ser agredida foi algo positivo, ele diz que sentia “pena e também vergonha de ter por padrasto um homem que não se conseguia impor à mulher, ou sequer corrigi-la, e às vezes ela bem merecia que lhe arriassem com força.” (Cabral, 2021, p. 73). Para o jovem, o padrasto seria menos homem ao não impor sua vontade sobre a da esposa, mesmo que isso significasse ter contato sexual em frente a ele, uma criança.

Convivendo com traços de uma família disfuncional, Rafael cresceu replicando os comportamentos ruins e agindo com violência e posse sobre as mulheres ao seu redor. Sua relação com Alisa, outra jovem de quem diz gostar,

demonstra que ele ainda busca ter o que quiser de uma mulher mesmo que ela não queira: “eu ouvira dizer que ela fazia sempre muito mais, aquilo que o Nelson definia como dar o pito, o que não me incomodou, porque esquecemos o passado quando damos as mãos a alguém ao pé de um rio” (Cabral, 2021, p. 39). Ao mesmo tempo em que a vê de modo carinhoso, também a vê de modo sexualizado em um conflito interno que é fundamentado na percepção heteronormativa de relacionamentos. Por exemplo, no trecho abaixo, ele a descreve como objeto de desejo:

> Seguíamos pelo recreio. Ao inclinar-se para mim, as mamas sobressaíam do decote. No peito esquerdo tinha tatuado um beijo, assim mesmo, a marca de uma boca. Com aquele corpo, onde até dava instruções de como beijar, era mais mulher do que eu homem. [...] A Alisa ajeitou a camisola deixando-a mais solta por baixo. O peito, a tatuagem, o cabelo, ela. Como era possível que me tivesse dado as mãos no rio e agora se encostasse a mim com os mamilos duros, queria eu saber. (Cabral, 2021, p. 61)

Aparentemente, Rafael não consegue entender como uma mulher pode ser romântica e, rapidamente, passar a ser sedutora. Para ele, isso demonstra que a mulher seria oferecida, logo, ele não consegue pensar fora de uma noção de pura/puta e a toma para si:

> me apeteceu com mais violência o que me apetecia desde que estávamos sentados – dar-lhe um beijo. As mãos na margem do Douro já não bastavam. Aproximei-me para lhe chegar à cara. Depois não sei o que me deu, num movimento intempestivo levei a boca à tatuagem, beijei com força a pele quente e mordi-a perto do mamilo. A Alisa berrou “Não olhas por mim abaixo, caralho!”, pregou-me um estalo e pôs-se a andar. (Cabral, 2021, p. 63)

Se Alisa estava disponível para ele, conforme o ocorrido no encontro deles à beira do rio, ela deveria estar sempre disponível para ele e de todas as maneiras que ele determinar. Nesse sentido, suas atitudes são violências contra a mulher: foi abusivo ao subjuga-a, assediou-a ao lhe tocar sem permissão, violentando-a fisicamente e moralmente, através do comportamento inadequado em público. Entretanto, assim como a mãe de Rafael servia ao ex-marido, Alisa também iria servir, como ele relata: “a Alisa ia a passar [...] mais cedo ou mais tarde teria de me entreter com aquele corpo carnudo” (Cabral, 2021, p. 141).

Apesar de tudo, entre essas duas personagens há uma barreira que não permite que Rafael avance mais do que já estava fazendo: Alisa, assim como ele, pertence a uma escola e está inserida socialmente e legalmente no lugar onde vivem, portanto, ela poderia pedir ajuda em um caso de violência mais extrema e ele correria o risco de ser punido pelo Estado. Com Gisberta, a travesti que encontra,

isso muda: ela é brasileira, imigrante ilegal e moradora de rua doente e afastada da sociedade. Segundo ele:

> Quanto a ela, ver de fora significava ver o corpo gasto da pessoa que a vida moldou para o torto. E agora estava ao meu dispor, sugeria *faz de mim o que entenderes*. Apesar do asco, tê-la encontrado foi para mim o início de uma experiência diferente. (Cabral, 2021, p. 55-56)

De modo alarmante, ele a vê como uma experiência, não como um ser humano. Primeiramente, quando viu a foto dentre os pertences na barraca dela e os demais itens, não questionou a identidade de gênero dela, pois viu uma mulher na concepção de mulher que ele tem. Em um segundo momento, ao encontrá-la de fato, achou-a pouco feminina de acordo com o que observou, mas não lhe fez perguntas, afinal, as condições nas quais ela se encontrava não valorizaram o que seria parte de sua feminilidade. No entanto, em um terceiro momento, quando ela lhe contou sobre ser travesti, o gênero dela passou a ser um problema para o menino: se respeitava homens e tratava mulheres com violência, de que forma poderia tratar uma travesti? Alguém que está além da classificação binária de gênero e da heteronormatividade, alguém que é curioso e exótico ao ponto de não ser considerado humano.

Ao refletir sobre isso, Rafael relata um episódio de violência física que ele e os amigos cometeram contra algumas travestis que se prostituíam na rua: “por vezes atirávamos-lhes pedras [...] Um dia, na Gonçalo Cristóvão, até pontapeamos um traveca que se valeu das pernas de homem para fugir, o que é irônico. Se fosse uma mulher de verdade, nunca nos teria escapado” (Cabral, 2021, p. 86). Reforçando um estereótipo, o narrador acredita que ser travesti é querer ser mulher e, ainda assim, utilizar as características masculinizadas quando preciso ou desejado.

A partir dessa constatação, o que é ser uma mulher de verdade? Pois se entende que a identidade travesti não é compreendida pelas personagens, principalmente pela estereotipação que ocorre durante a narrativa. Ainda que, para as personagens, esse estereótipo seja reafirmado através de discursos violentos e com base no contexto e experiência de vida deles, é uma estereotipação que perpassa o Rafael criança e permanece com o Rafael adulto. Por exemplo, ao ser lida como mulher cis, Gisberta seria tratada como mulher cis: respeitada pelos meninos dentro do que é, para eles, respeitar uma mulher. Assim que fosse lida como travesti, isso mudaria, segundo reflete o narrador sobre seu amigo Samuel:

“conversava em paz com a Gi apenas por ainda não ter percebido que ela era um traveca igual aos que insultávamos em Santa Catarina” (Cabral, 2021, p. 85).

Sobre o uso do termo *traveca,* é preciso advertir que ele é utilizado por Rafael e seus amigos para se referirem tanto à Gisberta, quanto a outras travestis, não sendo utilizado em momento algum pela própria personagem travesti. Ao se agregar o sufixo *eco,* ocorre a desvalorização e inferiorização da palavra, que, associada às travestis, significa um dos muitos modos de humilhação e atribuição de características negativas a elas. Desse modo, o termo é considerado pejorativo e o adequado, no caso de Gisberta, é travesti e/ou mulher trans, uma vez que não se deve aplicar distinções invasivas, como ser ou não ser operada (ter realizado a cirurgia de redesignação sexual), pois isso diz respeito somente à própria mulher travesti/trans.

Em *Devassos no paraíso*, João Silvério Trevisan escreve sobre a história da homossexualidade no Brasil e compila muitos detalhes e situações pertinentes ao assunto, incluindo as travestilidades. Segundo o escritor, as travestis eram, para a sociedade da moral e dos bons costumes, símbolos ambulantes de uma promiscuidade e marginalização (2018, p. 376). De acordo com a revisão de literatura das pesquisadoras Marília Amaral, Talita Silva, Karla Cruz e Maria Toneli, em “’Do travestismo às travestilidades’: uma revisão do discurso acadêmico no brasil entre 2001-2010”, “associações rápidas ainda são feitas entre as experiências travestis, a marginalização, pobreza, drogas, promiscuidade e patologias” (2014, p. 307). Constantemente reafirmados pela violência que sustenta o discurso do narrador, perpetuam-se os estereótipos sobre Gisberta ao, durante a história, não promoverem a ele uma mudança de pensamento cultural e social a respeito de gênero.

Ademais, em uma das cenas, Samuel comenta que, quando criança, conheceu a personagem travesti, pois sua mãe trabalhava na mesma casa de prostituição que ela. Para Rafael, o amigo possuía “a naturalidade de quem lida desde pequeno com travestis” (Cabral, 2021, p. 98). Nota-se que há a ocorrência da *mesmidade,* uma vez que Rafael engloba todas as travestis em um único grupo sem considerar suas particularidades. Sendo assim, para ele, somente um dom explicaria alguém que se relaciona com uma travesti de modo afetuoso e Samuel já o possuía por meio da naturalização sofrida na infância. Logo, o vínculo de Samuel com

Gisberta seria um processo de naturalização, de se acostumar, não de humanização, de empatia. Assim como Rafael admira o amigo, também enxerga que essa revelação o deixa mais fraco, pois, ao assumir que possui uma proximidade com a travesti, sua masculinidade foi posta à prova.

Antes da problematização acerca das representações das violências de gênero relacionadas à Gisberta, é preciso expor a construção da identidade travesti dessa personagem. Em *problemas de gênero*, Judith Butler pergunta: "haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre?" E, em seguida, responde:

> A marca do gênero parece "qualificar" os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta "menino ou menina?" é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. (2018, p. 144)

Em suma, Gisberta está no campo da desumanização por desafiar as normas de gênero ao subverter aquele que lhe foi imposto ao nascer. Não pertencendo a lugar algum, principalmente após se abrigar na cave, é um sujeito abjeto que foi aniquilado em vida. Segundo a pesquisadora Larissa Pelúcio, em "toda quebrada na plástica", ao romper a barreira do gênero, as travestis "são alocadas para além das fronteiras da normalidade. Tornam-se assim 'corpos abjetos', mas não inclassificáveis" (2005, p. 107).

Ainda para Pelúcio (2005, p. 98), a construção do corpo travesti não tem um fim determinado, mas possui um começo: ao não se identificar com o binarismo de gênero, a pessoa procura por pessoas semelhantes dentro de comunidades mais marginalizadas, em busca de receber ajuda daquelas que já passaram pela transição. No entanto, essa identificação não é um processo tardio, conforme Fernanda Pivato Tussi, em "A travesti e o gênero: o corpo 'todo feito' de ambigüidades, especificidades e curiosidades", relata que a identidade travesti se manifesta desde criança: "compreendemos também que as construções social e sexual das travestis no âmbito do feminino são relatadas desde a infância por elas e por seus familiares" (2005, p. 4-5). Nesse sentido, Gisberta conta para Rafael que, quando criança, já havia iniciado seu processo de conhecer o próprio corpo e o corpo de um *outro*, no caso, o das irmãs:

> Antes de se despirem, as irmãs agachavam-se à frente da Gi e diziam-lhe "Quem é nossa bonequinha?". Já não tinham idade para brincar com as outras bonecas, mas a Gi era diferente – podiam mudá-la de alto a baixo,

> maquilhá-la, vesti-la, transformá-la em uma menina de porcelana. A Gi deixava, dividida entre querer vê-las nuas e invejá-las por o pai as preferir. (Cabral, 2021, p. 201)

Através do que observava, Gi sentia inveja das irmãs porque gostaria de ser como elas: “quanto teria ainda de esperar para o seu corpo atingir tamanha perfeição” (Cabral 2021, p. 203). Ainda que não entendesse completamente o que estava acontecendo, Gi duvidava de sua masculinidade, porém, fez algumas tentativas de se adequar. Por exemplo: “os homens faziam-se nas garagens, nos dentes de golfinho, nas peles curtidas, não se faziam só de nome: e ela tinha medo de não vir a ser homem porque o pai a impedia de entrar na garagem” (Cabral, 2021, p. 195). Percebe-se que a noção da Gi criança sobre o que é masculinidade acaba sendo estereotipada, pois, entrar ou não na garagem do pai não a faria mais ou menos homem. Ainda que houvesse referências masculinas e o esforço dos pais para que ela fizesse amizade com outros meninos, as irmãs foram as figuras femininas que serviram de parâmetro para identificação de gênero de Gisberta. Pelos relatos, nota-se que ela gosta mais da atenção que as irmãs lhe dão durante as brincadeiras nas quais era uma boneca, além de não querer se aproximar dos meninos de sua idade. No entanto, assim que Gi passou a imitar certos comportamentos das irmãs e a usar roupas consideradas femininas, precisou ser discreta durante muitos anos pelo medo de não ser aceita pela família. Em uma dessas memórias, Gisberta lembra que seu pai, ao acordá-la, puxou abruptamente as cobertas e quase a viu utilizando uma calcinha fio dental, o que conseguiu esconder antes que fosse percebido pelo pai (Cabral, 2021, p. 217).

Pensando nesse contexto da infância, a identificação de Gisberta como travesti aconteceu, primeiramente, de modo interno e, após, precisou ser construída externamente e afirmada quando já se encontrava na fase adulta e longe da família. Apesar de ser um processo comum para algumas pessoas LGBTQIA+, não deixa de ser menos violento ou menos doloroso, algo ainda mais grave para as travestis. Em uma das cenas mais angustiantes do livro, Gisberta conta a Rafael como contou ao pai sobre quem era, no único passeio a sós com ele, para cortarem uma árvore. Finalmente, o pai havia pedido a ajuda do “filho” para esse trabalho:

> Antes que o pai deitasse a árvore abaixo, disse-lhe tudo, falou da nova filha, renegou as coisas da garagem e culpou-o por não ter reparado. Por não querer reparar. E isto libertou-a por dentro como a própria árvore, que estava prestes a cair. Mas claro que o pai não a conseguiu ouvir. (Cabral, 2021, p. 220)

Nesse trecho, ocorre uma quebra de expectativa por um momento tão esperado e importante ter sido anulado assim que Gi constata que o pai talvez não tenha lhe ouvido. Ainda assim, passou a culpar o pai por ele não a reconhecer como filha: “todos já sabiam, menos ele” (Cabral, 2021, p. 218), ou seja, ela acreditava que o pai sabia, sim, mas escolhia ignorar.

A partir das primeiras experiências de Gisberta ao se encontrar, é perceptível que muitas violências perpassaram seu caminho, inclusive dentro da própria casa na qual ela deveria estar segura com sua família. Segundo Adrianna Silva, a construção da travesti passa por duas *narrativas de dor*: “uma política, dos discursos sobre as dores do enfrentamento social e da abjeção; e a da satisfação, relacionada às dores de suas transformações corporais, significadas como realização, empreendimento e adequação” (2008, *apud* Amaral; Silva; Cruz; Toneli, 2014). Nessa primeira narrativa, diante do preconceito que viria a enfrentar, Gi esperou até que pôde externar sua identidade travesti longe da família, conforme já mencionado, pelo medo de ser rejeitada por eles. Essa questão familiar é muito complexa e imprevisível, geralmente ruim. De acordo com Trevisan:

> Vários travestis reconheceram contínuas surras na infância, dadas sobretudo pelo pai, que em muitos casos colocava a questão em termos excludentes: “Em casa, ou ele ou eu”. Muitos foram expulsos ainda antes da adolescência [...] A partir daí, perdiam-se quase totalmente os vínculos familiares o que era o primeiro passo para a marginalidade social. (2018, p. 382-383)

Certamente, a dor desse processo foi significativa para a personagem, pois, ainda que ela relate problemas, sua família pode ser considerada como bem estruturada no que diz respeito aos pais, que não estão separados, assim como às irmãs, tão carinhosas com Gisberta quanto a mãe era de acordo com o narrador. Portanto, o rompimento familiar trouxe muita dor a ela por causa não só do afastamento, mas também por ter vivido tantos anos sem ser ela mesma, com o sentimento de que todos sabiam e preferiam ignorar. Nota-se que, mesmo quando há um certo suporte e afeto, ainda é difícil para que a travesti escape da marginalização, pois fora de casa há outro mundo ao qual ela não pertence dentro da margem.

Já a segunda narrativa iniciou com a transformação de fato, que Pelúcio menciona ser um dos primeiros passos após se identificar como travesti (2005, p.

98). Em um de seus relatos, Gisberta conta sobre a transição completa da amiga Rute, que incluía a redesignação de gênero: “Rute foi das primeiras operadas de alto a baixo, o que dava à Gi uma pontinha de inveja e orgulho, ela que ansiava pelo bisturi de Casablanca” (Cabral, 2021, p. 122). No entanto, ela não poderia fazer o mesmo: “por enquanto impossível, porque o pênis lhe rendia mais com os clientes da pensão” (Cabral 2021, p. 122). Gisberta precisaria, então, esperar ainda mais para ser como as irmãs, pois precisava do órgão masculino para trabalhar na prostituição. Segundo um relato no livro de Trevisan, “O preconceito te empurra para a prostituição. [...] O cara só te vê como um pedaço de carne, é só sexo...” (2018, p. 383). Afinal,

> para além do glamour de concursos e carnavais, em que os travestis brilham, é indiscutível que eles precisam se prostituir, como um preço pago à sua compulsória marginalidade social: mal tiveram chance de se alfabetizar, menos ainda de aprender uma profissão. (Trevisan, 2018, p. 383)

No artigo “a gente já nasce travesti: o processo de transformações das travestilidades e violências nas narrativas de travestis aprisionadas no Ceará”, Francisco Nascimento entrevista travestis em busca de compreender as mudanças de corpo e personalidade pelas quais passam. Ao se referir ao relato dado por Amanda, ele diz:

> A rigidez das normas de gênero baseada no sistema binário masculino e feminino, homem e mulher, imputa às pessoas que não se enquadram nos binarismos de gênero as violências e violações em torno das suas identificações enquanto sujeitos. As travestis são exemplos dessas pessoas que transgridem a norma e produzem seus corpos com tecnologias de gênero que, também, são baseadas nas normas transgredidas. (2018, p. 7)

Sendo uma transgressora, portanto, a personagem Gisberta perturba a ordem classificatória sem subvertê-la, pois, em tese, o corpo travesti preserva o membro utilizado como classificador (Pelúcio, 2005, p. 107). Ao manter o pênis, elemento chamado por Pelúcio de desestabilizador, mantém-se o paradoxo da construção de gênero. Ao mesmo tempo em que a travesti precisa construir seu corpo para si mesma, de acordo com sua identidade de gênero, ela precisa do órgão masculino para lhe garantir mais dinheiro na profissão de prostituta, pois se trata de um fetiche comum. Ressalto que a identidade travesti e trans não se reduz apenas ao órgão classificador, ainda que isso seja utilizado pela sociedade heteronormativa como forma de diferenciar as duas existências de modo negativo e pejorativo.

De acordo com Francisco Nascimento, sobre a construção da travesti:

> A questão gira em torno da construção, desconstrução e reconstrução de corpos que não se adaptam aos padrões de gênero e sexualidade e, por isso, elas são submetidas às condições insuficientes de apoio social e econômico, além das violências nos múltiplos espaços sociais. (2018, p. 13)

Sendo assim, na busca de Gisberta por desconstruir seu corpo e o reconstruir como desejava, ela foi atravessada pelas violências que acompanham um corpo abjeto: pertence ao grupo dos excluídos que são ainda mais excluídos, já que há, dentro da própria comunidade LGBTQIAP+, uma certa relutância em aceitar as pessoas trans. Para Francisco Nascimento (2018, p. 13), apenas por não se encaixarem em um padrão de gênero, as travestis já são renegadas à criminalidade e à prostituição como modo de sobrevivência, em um movimento circular difícil de transgredir. Ainda de acordo com Trevisan (2018, p. 382), “a prostituição acabou se tornando uma profissão quase inerente ao travestismo enquanto modo de vida. Em geral vindo das camadas populacionais mais pobres”. Portanto, o estereótipo da travesti como prostituta que possui silicone e pênis não deixa de ser uma realidade comum, uma vez que justamente essa fetichização acaba por gerar mais lucro (e mais violências).

Na perspectiva da feminilização, Rafael narra quando a mãe de Gisberta conheceu a filha mulher. Segundo ele, buscou o estereótipo na filha: observou-a “à procura do seu menino. Suponho que se tenha sentido triste mas aliviada por este já não existir. Pelo menos a filha não encalhara no meio-termo como os travestis de rua” (Cabral, 2021, p. 131). Embora não se saiba a veracidade dessa informação, representa-se a expectativa que é criada sobre o corpo travesti, sobre o quão mulher Gisberta seria, ao ponto de já não se observar mais a sua masculinidade. Buscando distanciar a mãe de estereótipos, Gisberta mentiu sobre sua profissão e não contou para ela a sua jornada de transformação repleta de dores. Caso contasse, seria preciso evocar situações de diversos momentos, inclusive a mágoa pela família não ter notado quem ela era. Portanto, guardou essas informações para si junto do histórico de violências que sofreu.

Ademais, Gisberta é vítima, principalmente, do mecanismo de empobrecimento, que é sustentado pelas violências estruturais colonialistas: ela não possui visto para morar em Portugal nem família que a possa auxiliar; não conseguiu um emprego que lhe garantisse uma qualidade de vida minimamente estável; não

possui acesso à saúde, alimentação, higiene e moradia adequadas; logo, torna-se cada vez mais empobrecida e sem recursos que a ajudem a sair dessa marginalização. Somando esses fatos à transfobia, classificada como violência de gênero, a personagem fica ainda mais invisível perante a sociedade que, em sua maioria, reconhece os comportamentos dela como desviantes da normal social. Sobre isso, Pelúcio, em *Corpos indóceis – a gramática erótica do sexo,* diz:

> As experiências que constituem as travestilidades no Brasil estão entrecortadas [...] Pela erotização de relações subalternizantes e pela exigência de uma coerência, que deve ser corporificada, entre feminilidade e passividade. O não cumprimento dessa exigência de adequação de um sexo a um gênero e, destes, a um conjunto de performances corporais que culminariam com a expressão de um desejo uni-direcionado, faz das travestis alvos constantes de preconceitos. (2011, p. 107)

Desse modo, a afirmação da identidade travesti é tanto um processo de exclusão da sociedade da qual a pessoa fazia parte quanto de inserção em uma margem, que geralmente proverá apoio para essa pessoa suportar as dores da transformação e as violências que virão junto a isso. Por exemplo, ao sair de casa, a personagem buscou ajuda em um lugar que a pudesse entender: “aí vivera em apartamentos desenrascados sob a alçada de novas mães (velhos travecas com muito para ensinar), e na companhia de gente como ela” (2021, p. 130). Nesse caso, as violências podem ser definitivas, devido aos riscos da profissão a qual a travesti é submetida. Trevisan oferece, também, um contexto do que ocorria no Brasil com as travestis, principalmente em São Paulo, e como algumas foram vítimas de assassinos anônimos:

> Acuados num beco sem saída, os travestis brasileiros passaram a ver a Europa como seu grande sonho de viver uma vida tranquila e financeiramente mais folgada. A partir da década de 1970, grande número deles aportou em Paris, tida até então como o paraíso da prostituição para travestis. (2018, p. 387)

No entanto, não apenas o Estado brasileiro impôs a condição marginalizada à travesti, mas também lugares da Europa nos quais muitas desembarcavam com a esperança de ganhar mais dinheiro ou ter uma qualidade de vida melhor, como qualquer outro imigrante. Vítimas de tráfico humano ou não, elas chegavam à França devendo o translado, a comida, a moradia, o silicone e muito mais para quem fez a ponte entre os países. Skliar (2003), ao pensar o mundo globalizado, afirma que há uma fetichização da possibilidade do *outro*, de fora, vir a ser o mesmo, de dentro, mas o imigrante segue dentro de uma mesmidade, outra vez na exclusão

(2003, p. 76). Dessa forma, a prostituição se fortalece como modo de sobrevivência para as travestis, uma vez que, sendo imigrantes ilegais e sem teto ou emprego, não conseguem auxílio também por causa da identidade de gênero: “os travestis brasileiros na França continuaram fundamentalmente vivendo à margem e sujeitos a outros tipos de extorsão, numa espiral de violência que provocou até assassinatos” (Trevisan, 2018, p. 387).

Ainda que não se tenha relatos completos, a personagem Gisberta comenta que foi para a França e depois para Portugal. Nesse sentido, pode-se concluir que ela realmente foi representada em *Pão de Áçúcar* como um sujeito abjeto não digno de direitos ou sequer humanidade, que sobrevive na margem. Possivelmente compreendendo todas essas implicações e o elevado nível de vulnerabilidade da personagem, Rafael decide a tomar para si desde o primeiro encontro, no entanto, por meio de uma falsa promessa de ajuda. Segundo ele:

> E eu pensava que a vida brilha quando descobrimos uma pessoa nova. É de espantar que haja tanta gente por descobrir e a vida não brilhe sempre. Mas mentiria se dissesse que já reconhecia que a mulher do Pão de Açúcar precisava de mim, era um chamamento a que eu teria de responder, tornar-me melhor para a ajudar. (Cabral, 2021, p. 54)

Desde o início, o menino não se importa de impor seu desejo sobre o dela, determinando que a ajudará sem perguntar se ela gostaria dessa ajuda. No segundo encontro, ele relata: “ela sentou-se à porta da barraca, espantada de me ver, que era isso de eu ali? Pousando a mochila, disse-lhe ‘Está calada, que vou fazer magia’” (Cabral, 2021, p. 57). Verbalmente violento, ele não permite que Gisberta lhe questione. Se, na sociedade, ela vivia sob a repressão do governo e das pessoas que lhe viam como uma *outra*, na cave (prédio abandonado no qual deveria funcionar o estabelecimento *Pão de Açúcar* e se tornou apenas metade de um estacionamento) ela passa a viver sob a repressão de Rafael, ainda que ela more naquele local há muito. O jovem impõe sua presença e exige respeito, ainda mais sendo ele um homem.

Segundo Helrison Costa (2018, p.156), é possível que relações entre indivíduos também sejam demarcadas por poder, pois essa não é uma prática exclusiva do Estado contra os indivíduos, afinal, todas as relações são de poder. Assim, Rafael e Gisberta estavam vivendo uma relação de poder na qual ambos possuíam liberdade (Costa, 2018, p. 156). Porém, o que se configura e se torna

nítido com o passar dos fatos contados é que Rafael utiliza a violência irrestrita em uma relação de poder na qual Gisberta deixa de ser livre sem perceber. Embora em um conflito sobre a ajudar e o que isso significaria, Rafael não a vê de modo humanizado, pois quer somente que ela o obedeça. Isso é explícito na cena em que eles comem arroz juntos e o jovem pensa no que vê:

> Ela meteu a ponta do indicador no arroz, experimentou um bocado, e depois já punha a mão inteira, já dizia “Está quente!”, engolindo com gozo e fazendo os gemidos de quando o ser humano é bicho. “Belo cozinheiro, belo arroz”. (Cabral, 2021, p. 58)

Ainda que ele esteja fazendo o mesmo que ela, comendo com as mãos, Rafael não se vê como um animal, pois toma cuidado ao comer. Para ele, esses seriam indícios de, respectivamente, civilização e não civilização. Ademais, o narrador também sentia repulsa por ela, mas se obrigava a ficar:

> Eu comia do outro lado da panela com cuidado para não engolir cuspo ou outros fluidos. Apesar de lhe dar de comer, não era idiota ao ponto de apanhar uma porrada de doenças logo à primeira refeição. Até os gemidos transmitiam uma certa febre. (Cabral, 2021, p. 58)

Em um nível individual de análise, existem “características da pessoa que aumentam a possibilidade de ela ser uma vítima ou um perpetrador da violência” (OMS, 2002, p. 12). Nesse caso, Gisberta seria vítima de um Estado que a marginalizou, como já abordado, e isso ocorreria, pois, “a violência é o resultado da complexa interação de fatores individuais, de relacionamento, sociais, culturais e ambientais” (OMS, 2002, p. 12). Dessa forma, a personagem foi condicionada através de múltiplas violências a ocupar o lugar de sujeito abjeto. Logo, com a prostituição se tornando um meio de sobrevivência, as vulnerabilidades foram a alcançando conforme precisava se manter naquele lugar por ser a única oportunidade de sobreviver.

Já Rafael se encaixa no papel de perpetrador da violência, pois é homem e está em condições melhores de saúde e de vida que ela. Por mais violentas que as palavras de Rafael fossem quando direcionadas à travesti, mais o jovem se colocava de fato em uma posição de falso protetor e fez com que ela acreditasse nisso. Passando a exercer uma posse doentia pelo corpo abjeto, doente e precarizado de Gisberta, ao perceber que ela necessita dele, Rafael a colocou em uma posição de subjugação perante ele, exercendo uma violência que se mascarou em amizade. De acordo com Costa,

> Dominação faz referência a uma relação de poder assimétrica cujas possibilidades de resistência e os espaços de liberdade necessários para o exercício do poder foram bastante limitados. […] não há poder sem resistência, pois o que caracteriza as relações de poder é a possibilidade de resistência inerente a elas. (2018, p. 157)

Para que Rafael pudesse a dominar, Gisberta precisava confiar nele, assim não oferecia resistência dentro da relação deles. No início, não havia por que Gisberta oferecer resistência, já que era cômodo ter a companhia do menino, e ela não se percebeu presa onde estava. Logo, tornou-se refém dele sem perceber.

Em suas visitas, Rafael reparava nas semelhanças e diferenças entre ele e Gisberta: “Ela via-se forçada a comer pão numa barraca, quem sabe a mijar para o poço da cave, e de certeza incapaz de fugir. Em contraste, a minha vida até era boa. Eu dormia entre cabrões, mas tinha cama” (Cabral, 2021, p. 55). Para fundamentar ainda mais seu pensamento, ele segue relatando o ambiente desumano no qual ela vivia:

> Ela deitava-se na umidade do colchão, tapada pelo cobertor amarelo. Eu lidava com mulheres como a dona Palmira, gordas e feias para lá do imaginável, espécie de naufrágio que dura a vida toda, mas também com raparigas como a Alisa, desejosas de mim e eu delas. Podia passear pelas ruas, conversar com os reformados do Campo 24 de Agosto e apreciar as zonas sujas. Quem estaria sedento dela, e por onde passeava ela se não pela cave, zona suja da qual não escapava? E eu até via televisão. (Cabral, 2021, p. 55)

Sendo assim, ele concluiu que Gisberta com certeza não possuía uma vida fora da cave, pois ela não se sujeitaria a tamanha degradação caso tivesse alguém para quem voltar, ou algum lugar. Ela se torna, então, um projeto no qual Rafael precisa trabalhar e um projeto que, finalmente, o diferenciaria dos outros meninos que também moram no abrigo. No entanto, a afirmação da identidade de Rafael depende da validação externa e, constantemente, ele se compara com os outros meninos para tentar se mostrar único e para fazer parte de algum grupo. Por isso, o jovem não consegue manter segredo sobre Gisberta por muito tempo: “imaginei-me a contar ao Samuel. ‘Ela cheirava mal e eu segurei-a na mesma’, como se levantá-la do chão fosse mais do que levantá-la do chão: a prova de que afinal eu sempre fazia alguma coisa da vida” (Cabral, 2021, p. 46). Entretanto, ele deixa claro aos amigos que a Gi lhe pertencia, verbalizando o domínio que tem sobre ela:

> Quero mostrar-vos uma cena, mas vocês não contam a ninguém nem a visitam sem mim.” Uma pausa. “Tu, Nelson, tens as chaves do sótão. Tu, Samuel, tens os desenhos. Eu, Rafa, tenho aquilo”, e apontei de novo, “o

> Pão de Açúcar". Não mentia, aquilo era tudo o que eu tinha. Eles concordaram, entendendo a solenidade do momento. (Cabral, 2021, p. 78)

Ao apresentá-la aos amigos, é possível perceber a linha tênue entre cuidado e posse: "'A Gi vive aqui e eu trago-lhe comida'. Nada subtil, ela disse ao Samuel 'Um dia desses você me desenha'". Uma simples frase dita por ela, para acolher os dois jovens, faz com que Rafael reaja negativamente: "dando provas de exibicionismo que me irritaram, assim oferecida à primeira. Muito típico de putas velhas." (Cabral, 2021, p. 80). De amiga, Gisberta passa a ser *puta velha* em poucas falas, um indício de que algo não acabaria bem entre eles caso sua dominação fosse prejudicada.

Se, para Gisberta, sua identidade de gênero não era mais questionada, passou a ser para Rafael a partir do momento em que Nelson revela se sentir incomodado com a aparência dela:

> notei que Nelson me procurava aflito, querendo fugir. Olhava para a Gi e para mim, para mim e para a Gi. Depois de a estudar como quem faz contas de cabeça, sobressaltou-se. Agora, sim, precisava de mim. Chamou-me de parte e, a uns metros da Gi e do Samuel, disse-me "A gaja é feia como um homem!" (Cabral, 2021, p. 80)

Enquanto Rafael chama Gisberta de "ela", Nelson insiste em utilizar o pronome "ele", cometendo uma violência de gênero mais velada, verbal, mas que ataca profundamente a vítima ao evocar um passado de sofrimentos. De acordo com o relato de Amara Moira, em *vidas trans*:

> com requintes de crueldade, eles esfregando o RG na minha cara, me obrigando a dizer em voz alta o nome que estava ali, para todo mundo ouvir, me chamando de 'senhor' como forma de humilhação, aí ameaçando voz de prisão se eu não deixasse um deles, homem, me revistar. Deixei chorando e ele veio, apalpou minha bunda e peito na frente de todo mundo, ainda dizendo depois 'nem foi tão ruim, foi?'. Todos rindo, eu em frangalhos, acolhida por minha melhor amiga. (2017, local. 782)

Assim, a travesti é tratada com violência em muitos âmbitos. Se isso ocorre, pensando no caso de Moira, fora da marginalidade, o que pode ocorrer com a personagem Gisberta segue uma linha de raciocínio semelhante: o que é ser mais mulher para poder ser lida como mulher e não como um homem que se veste de mulher? Ainda mostrando-se incomodado, Nelson simula vômito algumas vezes, chamando o amigo de "cabrão amigo de travestis" (Cabral, 2021, p. 86). Justamente por isso, Rafael se sente superior a eles, pois *sabe conviver* com ela a tratando como *ela*, conforme admite: Gisberta era "a prova continuada da minha

superioridade” (Cabral, 2021, p. 86). Esse fato faz com que seja cogitada a ideia de que ele a reconhece pelo pronome feminino somente para reafirmar que consegue lidar com ela de modo *adequado* e os amigos não, algo que o diferenciava.

De acordo com o contexto no qual Gisberta se encontra, percebe-se que ela não possui a liberdade de decidir o que gostaria de fazer e, ainda menos, de escolher quando gostaria ou não de receber visitas. Segundo Costa, “a liberdade vai ser condição de existência do poder, pois é preciso liberdade para que o poder se exerça, ela é condição para que haja uma relação de governo e não violência estrita” (2018, p. 158). Assim que ela começa a perceber pontos negativos em relação a amizade entre eles, tenta se afastar e se impor. No entanto, isso revolta Rafael ao ponto de ele considerar que ela estaria sendo ingrata, por exemplo, quando Gisberta não quis sair da barraca, o que ele considerou uma mera desculpa: “Por lhe faltar a vontade e por querer ficar na cama. A gaja preferia o colchão a desfrutar do sol e da minha ajuda. Era como os doentes que gostam dos privilégios da doença” (Cabral, 2021, p. 127).

Nesse sentido, o que lhe incomoda é a negação da presença dele e isso piora em uma cena específica: “a ouvi pedir, numa voz que me pareceu doce e provocadora, ‘Manda vir o Samuel, quero falar com ele”’ (Cabral, 2021, p. 128). Após o pedido, a raiva cresceu e ele se perguntou se a relação entre ele e Gi teria valido a pena e, outra vez, surge a posse: “eu é que lhe tinha mostrado a Gi, eu é que devia definir as regras” (Cabral, 2021, p. 92). Inclusive, o menino relata que o tom de voz dela muda quando pede por Samuel, ficando sedutor ao utilizar o sotaque de brasileira com intensidade. Ou seja, Gisberta, ao olhar de Rafael, está agindo na binaridade pura/puta, sendo puta quando o contraria e pede por outra pessoa. Essa posse exercida por meio de violências simbólicas, como agressão verbal e discursos manipulativos que a mantêm na desigualdade social, desenvolve-se para a violência física quando a identidade de gênero de Gisberta volta a ser questionada. Em relação a isso, o menino ainda apresentava dificuldades em vê-la como mulher, mas realmente entrou em conflito com seus pensamentos em uma cena considerada decisiva para sua atitude final.

Movida pelas lembranças que contou a ele, Gisberta quis recriar um de seus momentos favoritos: o show. Para isso, o uso de maquiagem, do vestido de festa, o cabelo arrumado e o modo como se movimentava foram estratégicos para os levar

de volta àquele lugar do passado, de quando ela ainda existia para a sociedade e era desejada, conforme ela mesma relatou a Rafael. No entanto, ele entende esse gesto de modo negativo, como uma afronta, já que nesse momento a vê fisicamente como mulher, não apenas como a mulher que imaginou ao ouvir sua história. Recriando um pedaço da memória, ela estava em sua frente como uma mulher *completa*:

> Naquele estado, ela não era a pessoa que eu tinha ajudado nem a pessoa que eu insultara – era alguém por inteiro dedicado a mim e mostrando aceitar-me com uma pureza que não condizia com aquela merda de sítio. “Olha só”, disse ela. “Gostou?” Eu não me mexi, estupefato, e deixei que ela caminhasse aos poucos enquanto dizia “Senti saudade sua, menino, me fez muita falta”, levando-me a acreditar que a vida dela não seria a mesma sem mim. E que todos os shows tinham sido ensaios para a mulher que agora se apresentava à minha frente, na cave do Pão de Açúcar (Cabral, 2021, p. 150).

Na percepção do menino, essa Gi não era a mesma que ele havia encontrado em condições complicadas: não era a Gi que estava doente; não era a Gi que precisava dele para continuar sobrevivendo. Com essa Gi, ele não saberia lidar, pois ela sempre foi vulnerável e *menos mulher*. Portanto, mostrou-se realmente incomodado com o ocorrido e desejou que eles tivessem mantido uma relação distanciada: “Porra, se não teria sido mais fácil ela receber-me como gente normal, sem se ter arranjado, e se em vez daquilo tivéssemos conversado sobre a refeição do dia seguinte” (Cabral, 2021, p. 151). Ao encará-la, Rafael comentou que mesmo de perto ela ainda parecia uma mulher e carregava características femininas: “o batom na boca, o cabelo um pouco ondulado e o cheiro do perfume que se sobrepunha ao fedor. Nem se viam as marcas das seringas nos braços” (Cabral, 2021, p. 151). Contrariado, ele insistiu em buscar nela as marcas de violências que foram consequências de uma vida marginalizada: o rosto sujo, o cabelo preso e as veias nas quais a agulha injetou drogas, pois, no primeiro encontro entre os dois, ele as havia identificado, assim como ao longo dos dias em que esteve com ela. Porém, o show particular foi o extremo oposto do que o menino viu naquele primeiro dia, quando a considerou *pouco mulher*.

Portanto, essa Gi que não aparenta estar doente é uma ameaça à dominação de Rafael, pois ela sugeria, tanto verbal quanto fisicamente, que ambos poderiam romper os limites da cave e passear pelas ruas, juntos e com os amigos. Pode-se pensar que o desejo de Gisberta era deixar de apenas sobreviver isolada naquele

local, ao passo que ainda pensava em si mesma como um ser livre e que teria encontrado pessoas boas. Porém, infere-se que essa noção se rompe de modo brusco não somente porque Rafael não quer perder seu objeto, mas também por não ser socialmente aceitável conviver com uma travesti aos olhos de todos.

Ao pensar na precarização da existência travesti, os lugares nos quais o CIStema heternormativo opera impedem a ocupação dela (Nascimento, L., 2021). Assim, dificilmente uma travesti conseguirá deixar o isolamento social e a marginalidade. Caso o faça, não conseguirá sobreviver por muito tempo sem possuir as condições dignas, além de estar ainda mais visível às violências questionadoras de gênero. Por outro lado, o principal motivo para as violências vem do interno de Rafael para o externo: ele tem uma ereção ao vê-la como mulher. Isso o faz se questionar sobre não gostar *disso* e, ao mesmo tempo, sobre não entender por que ela gerou esse efeito nele. Desse modo, a Gi mulher o incomoda pois ela ameaça tudo que Rafael luta por afirmar: sua masculinidade. Tal ameaça se faz presente quando o menino, ao sentir o corpo dela no seu, reage, conforme relata:

> Dei por mim no chão, com a cabeça entre as pernas, para acalmar o vômito. Aquela ereção, uma entre as milhares que o homem tem na vida, deslocara qualquer coisa em mim – pusera-me do lado dos anormais que se excitam com homens. Mas era mais fundo. Ao reagir à Gi como um homem reage a uma mulher, desrespeitara-a. Os beijos dela eram de mãe cujo excesso de carinho transborda. Apesar da ternura, de ela ter querido demonstrar que me perdoava, acabou caída no chão a perguntar “Que é isso, menino?”. (Cabral, 2021, p. 158)

Nesse momento, seu discurso pode se mostrar contraditório ao enxergar em Gisberta uma figura mais materna do que qualquer outra posição, mas, ao lembrar de como ele concordava que a mãe necessitava de agressões e firmeza, não seria mais tão contraditório assim. Após agredir fisicamente a travesti, Rafael também viu a situação pelo ponto de vista de uma masculinidade ameaçada: seria ele mesmo menos homem ao ter reagido ao corpo de uma travesti? Na urgência de se afirmar para si mesmo, o jovem busca por Alisa para finalmente ter uma relação sexual com uma *mulher de verdade*. Como afirma Amara Moira, “media-se o quão homem um homem era pelo número de transas, pela performance” (2017, local. 331), portanto, Rafael recorreu a isso para se sentir mais homem e Alisa segue sendo um objeto de prazer nas mãos dele, alguém que deveria lhe livrar da culpa pela ereção com o *gajo.* Após conhecer o corpo de Alisa, mulher cis, ele não deixa de a comparar com Gi:

> O corpo perfeito da Alisa lembrou-me o corpo da Gi. Uma e outra estavam em lados diferentes da vida, e as duas interessavam-me de maneira muito intensa, em tudo oposta. O corpo da Alisa dava-me uma grande pena da Gi, porque agora nunca conseguiria alcançar nada igual. Era como se as duas tivessem lutado pela feminilidade e fosse notório quem ganhara. E eu culpava a Alisa. (Cabral, 2021, p. 63)

De acordo com Letícia Nascimento, em *Transfeminismo* (2021), a mulher é construída socialmente sempre em relação ao homem, pois ela deveria ser submissa e inferior dentro de uma hierarquia a qual o homem domina. Nesse sentido, Alisa finalmente cumpriu o papel que Rafael esperava que ela cumprisse: servir-lhe sexualmente.

Em contrapartida, pensando nos padrões heteronormativos, a reação do jovem ao corpo de Gisberta poderia ter sido fruto, como ele mesmo menciona, da ilusão criada pela música, a maquiagem e o vestido, itens feminilizantes adicionados ao corpo dela e que o teriam confundido, como se a travesti enganasse propositalmente o homem através de sua aparência feminilizada. Partindo desse ponto, o adulto que se rememora menino relata que possuía medo de contar aos amigos sobre esse show particular, pois isso poderia ser motivo de julgamentos acerca de sua sexualidade, afinal, todos veem Gi como “homem que se veste de mulher”. Ele omite, assim, o medo de ser menos homem, mas, quando preciso, utilizou esse caso como uma hipótese para que as violências físicas contra ela aumentassem (ainda que não tenha explicitado que havia sido com ele).

Entre o episódio do show e o pensamento de voltar a cuidar de Gisberta, Rafael toma a decisão de a expor não só como um objeto que está em sua posse, mas também como um animal enjaulado sob sua tutela. Ao decidir que outros, além dos amigos, possuíam o direito de ver a travesti, colocou-a em uma posição ainda mais vulnerável do que já estava. Enquanto o primeiro encontro entre ela e os outros dois amigos havia sido amistoso, com Rafael a apresentando como *Gi*, a mulher de quem cuidava, no encontro para o qual convidou Fábio, um jovem mais velho, o menino pergunta: *queres ver um gajo com mamas?* Nesse sentido, convida-o baseado na fetichização e curiosidade que o corpo travesti gera e na compulsoriedade binária homem ou mulher:

> A construção do exotismo requer contato e sobreposição de mundos. O exótico está sempre situado, não no absoluto desconhecimento, mas na tensão entre conhecido e desconhecido, entre próximo e distante. Aquilo que é estranho demais ou absolutamente desconhecido dificilmente poderá ser fonte de exotismo já que, para que a elaboração de representações a

> respeito do outro aconteça, são necessárias pistas mínimas que conduzam o pensamento. (Leitão, 2007, p. 213 *apud* Pelúcio, 2011, p. 121)

Em vista do que Leitão propôs, é possível compreender que Gisberta é inserida por Rafael na condição de exótica assim que ela conta sobre ser travesti. Desde o primeiro encontro, Rafael possuía a necessidade de ajudar ela, no entanto, apenas para se sentir superior e mostrar aos amigos e aos outros que sabia lidar com “gente como ela”. Como consequência, o estereótipo junto à curiosidade e ao exotismo legitimaram a violência de gênero contra esse corpo abjeto e inexplicável. Entretanto, há diferentes execuções das violências e, conforme vem sendo analisado, Gisberta passa por inúmeras delas, desde as psicologizadas até as físicas.

Segundo Minayo, “a violência é um fenômeno sobre o qual existe responsabilidade dos sujeitos individuais e coletivos, uma vez que as ações violentas se realizam por meio das pessoas dentro de sua cultura” (2006, p. 70). Desse modo, Rafael é o responsável pelas violências contra Gisberta e, posteriormente, isso será estendido ao grupo de Fábio. Inclusive, Rafael e seus outros amigos já foram vítimas desse jovem mais velho: “era uma coisa violenta e física, sexo, não interessava se a quatro ou a três e só entre homens. Eu queria ver o sangue do gajo jorrando no chão porque era esse o desejo do Fábio. O nosso desejo. Sim sim sim, força. Dá-lhe mais” (Cabral, 2021, p. 52). Assim, o menino sabia que o corpo de Gisberta seria verificado a qualquer custo. Se Fábio quisesse algo, seu grupo executava sem objeções, uma amostra de que possuía um poder mantido e legitimado por seu grupo. Consequentemente, a dominação que Rafael exercia contra Gisberta foi passada para Fábio, uma vez que ele estava acima na hierarquia entre os meninos. Por direito, ele passa também a exercer violências irrestritas contra aquele corpo travesti, pois:

> os corpos “estranhos” sofrem perseguição, o abandono e o esquecimento, sendo sempre taxados como “anormais e estranhos” por perturbarem as convenções culturais oficiais, levando a crer que o processo de estilização correto é aquele correspondente ao corporal masculino e feminino heterossexual. (Carvalho; Araújo, 2021, p. 154)

Através da violência verbal, o gênero de Gisberta é questionado diversas vezes: “bateram na hora, na chapa hora, no plástico da barraca. Primeiro leve como amuleto, depois com força e a berrar. Mostra as mamas, mostra as mamas” (Cabral, 2021, p. 184). Ainda que humilhante, Gisberta poderia escolher entre responder ou

não por mais que Fábio estivesse em uma posição maior de poder, afinal, ela estava dentro de sua casa (Costa, 2018, p. 159).

Segundo Letícia Nascimento (2021), a categorização de gênero feita pelo CIStema é responsável pela reafirmação de um modelo normativo que distancia cada vez mais a travesti de ser considerada um sujeito com direitos, principalmente utilizando violências estruturais e institucionais para que isso se perpetue. Sendo fruto desse CIStema, Fábio caracteriza Gi de modo negativo e não a considera humana: “eu julgava que vínhamos ver uma coisa estranha” (Cabral, 2021, p. 180), e segue: “‘Que espécie de animal és tu?’ e a Gi, numa voz demasiado fina, talvez tenha tentado esconder-se no próprio corpo, respondia-lhe ‘você e eu a mesma espécie, rapaz’. [...] ‘Não acho, tu és um bicho à parte’” (Cabral, 2021, p. 180-181). Não conseguindo que ela mesma se expusesse e querendo ver o que Rafael lhe prometeu, mostrou-se disposto a conseguir isso por meio de violências físicas. Aos seus comparsas, ele ordena que tirem as roupas dela:

> “Baixem-lhe as calças para vermos se é homem ou mulher”, dizia o Fábio. Lembro-me da cara do Nelson enquanto a rondava ainda sem bater. Libertava-se de qualquer coisa, só agora relaxava o braço que eu lhe torcera depois de lhe mostrar a Gi. Calculou o lance, enfiou-lhe o pé na barriga e disse “É gajo!”. (Cabral, 2021, p. 191-192)

De certo modo, Nelson já esperava por essa ordem desde que a conheceu, na cave, mas não pôde agir sozinho. Além disso, Rafael detinha a dominação e lhe proibiu de atentar contra Gisberta, o que Fábio passa a permitir, legitimando o apoio entre os homens de seu grupo. De acordo com Trevisan, na travestilidade, o “corpo aparecia como um lugar de escritura, evidência dos esforços e investimentos realizados no sentido de se construir socialmente” (2018, p. 385). Assim, o corpo de Gisberta sofre um violento processo de descaracterização, por mais que tenha sido construído por meio de muitos esforços. Com o intuito de que os violentadores constatassem a qual dos dois gêneros ela pertencia, o corpo é violado e, após, analisado em um momento de vulnerabilidade total. Para os jovens, o interno da transição de gênero de Gisberta não possuía valor, apenas o que estava visível no momento: o pênis. Sendo assim, “ser mulher é então um destino irremediável ao qual todos os corpos com vagina estão destinados?” (Nascimento, L., 2021).

A partir desse ponto, Gisberta se encontra debilitada demais para conseguir brigar fisicamente, no entanto, não tolerando que os meninos lhe apontem algo que

não é, utilizou suas últimas forças para gritar: “Só então ela berrou com os dois pulmões. Botou-os cá para fora de uma vez e em simultâneo: era um novo eco no Pão de Açúcar” (Cabral, 2021, p. 191-192). Conseguindo a olhar com julgamento, antes de ir embora, Rafael relata: “olhei para trás. Assim encolhida, com a mão, enlameada a tapar-lhe a cara, a Gi passava por criança. Desproporcional e feia, contudo criança”. (Cabral, 2021, p. 191-192). Portanto compreende-se que ela estava realmente vulnerável e ele possuía consciência disso.

Ao passo que as agressões se intensificaram, as marcas da construção do corpo que Gisberta desejava ter já haviam sido sobrepostas pelas marcas da tortura que estava sofrendo. Rafael comenta:

> Quando chegamos, o Grilo e o Leandro já não falavam. Nem o Fábio, que segurava uma Vara fina, espantado com o efeito. No meio deles, a Gi dizia “Não faz isso, cafajestes!” Mas eles tinham feito: ela ainda se encolhia, ainda tentava defender-se, mas agora já só valia a pena gemer; Os braços e as pernas estavam cobertos de pisaduras e cortes finos que escorriam devagarinho. (Cabral, 2021, p. 199)

Portanto, as violências contra esse corpo já assumiam um caráter de aniquilação definitiva do que não possui classificação no mundo heteronormativo. Ademais, o corpo permanece no chão e seminu, uma situação degradante que destrói a construção de identidade de gênero de Gisberta. Nesse sentido, Rafael narra o que vê:

> No esforço de se deitar, as calças desabotoaram-se e desceram pelas pernas abaixo até ficarem presas a um dos pés. Quer dizer que estava nua da cintura para baixo. Embora maceradas, as pernas eram lisas e ainda dava para encontrar restos de verniz nas unhas. Assim à mostra não enganava ninguém. Senti muita pena dela e quis mais do que nunca ajudá-la (sic). (Cabral, 2021, p. 204)

Com o corpo agredido e impossibilitada de se vestir, Gi é, outra vez, alvo das comparações de Rafael: ao afirmar que ela *não engana ninguém*, ele reforça que, se a travesti estiver com a aparência feminilizada, ela ainda assim será um homem que está tentando enganar alguém e não uma mulher. Entretanto, a identidade de gênero de Gisberta é, sim, reafirmada pela aparência, mas não em forma de fingimento. Rafael diz:

> Seminua e enrolada na posição fetal, com o rabo à mostra, tornava-se mais e mais uma criança, a mesma que espiava o pai na garagem e queria o corpo perfeito das irmãs. Agora nunca conseguiria. –sobrava-lhe aquela coisa híbrida que a protegia das pancadas traduzidas em nódoas negras e cortes no pescoço. nos braços e nas pernas. (Cabral, 2021, p. 212-213)

Retomando o desejo por um corpo como o das irmãs, o que Gi lhe contou, Rafael conclui que o que restou foi uma coisa híbrida, destituída totalmente de sua humanidade**.** De acordo com Letícia Nascimento, “experiências como seres humanos são historicamente negadas para mulheres transexuais e travestis, bem como para mulheres negras escravizadas e mulheres indígenas, numa atitude de verdadeira bestialização de nossas existências” (2021, local. 364). Nesse sentido, Gi volta a ser vista como qualquer coisa sem pertencimento, como se a única característica que poderia lhe definir como humana fosse constatar se seria mais homem ou mais mulher. Ainda segundo Letícia Nascimento, “a interrogação de se nós, mulheres transexuais e travestis, somos ou não mulheres, é um martelar constante, dúvida produzida pelo não enquadramento de nossas experiências no CIStema colonial moderno de gênero” (2021, local. 94) e é justamente essa “vigilância binária dos gêneros” que resulta em violências como a sofrida por Gisberta: é oprimida e humilhada por quem está dentro do CIStema, que é produzido socialmente e fundamentado na biologia dos órgãos genitais que designam um sexo no nascimento.

Ao julgarem quem Gisberta é pelo órgão genital que ela carrega, reduzem-na somente a isso. Ainda que veja o sofrimento dela e que tenha compartilhado muitas memórias com ela, Rafael não se sensibiliza pelo que ocorre e incita mais violências ao associar a história do show com a relação dela e de Samuel: “Gostavam um do outro. Às tantas, o traveca também se vinha com meninos’. De súbito, guardião da justiça, o Fábio berrou ‘Ah, isso é que não!’ e deu um estouro na barriga da Gi. Os olhos dela desviaram-se logo do Samuel” (Cabral, 2021, p. 213). Assim, suas palavras se tornam atitudes físicas: “Ela encolheu-se e eu dei-lhe um pontapé nas canelas. Depois foi um refluxo. Enquanto lhe batia, dizia “Aprende a não mexer em meninos!” (Cabral, 2021, p. 214).

Ao longo da história, muitas referências à casa de Gisberta na cave foram feitas, pois, desde o início, essa casa é construída, destruída e reconstruída apenas para ser destruída outra vez. De modo similar, seu corpo construiu-se designado ao nascer como menino, destruiu-se ao compreender que essa não era sua identidade de gênero, apenas para se reconstruir o mais próximo do que sempre sonhou. No entanto, ao chegar no processo de se adequar travesti externamente, ela enfrentou barreiras e violências que a impediram de ser exatamente como ela gostaria. Aos

olhos dos meninos, ela não é considerada um ser humano com sonhos, vontades, passado ou família ainda que tenha relatado parte disso a Rafael. Por estar na condição de imigrante, ela está afastada de todos que a poderiam proteger, assim como, na condição de doente, está isolada demais para conseguir pedir ajuda e se fazer existir outra vez.

Surpreendentemente, Samuel se integra às agressões, apesar de seu discurso deixar claro que o faz somente por causa de Rafael, acariciando-a para depois derrubar a sustentação da barraca em cima dela: “Se é isso que queres, toma lá!’, berrou para mim, erguendo o barrote” (Cabral, 2021, p. 215). Sobre uma Gi quase desfalecida: “o barrote ainda balançava entre a gravilha e o abdômen da Gi, fazendo sons de coisa imensa a desabar” (Cabral, 2021, p. 216). De comum acordo, o grupo encerra as agressões por já não ser mais interessante a agredir se estava quase morta. Ao voltar à cave, em outro momento, Rafael percebe que ela aparentemente se agarrara aos itens que pertenciam a sua casa, mas não parecia respirar:

> continuava deitada à frente dos destroços da barraca. As roupas espalhadas, o colchão atravessado e as floreiras partidas rodeavam-na. Ainda nua da cintura para baixo, um dos braços ficara esticado e a ponta dos dedos tocava no barrote. Os olhos não se mexiam mas estavam abertos numa linha estreita e um tanto opaca. E não respirava. (Cabral, 2021, p. 225)

Após observar o corpo de Gisberta, Rafael relatou o que Nelson disse a ele, pois estavam juntos: “acabou por se pôr ao meu lado a ver o corpo da Gi. Uns minutos disto e repousou a mão no meu ombro antes de dizer ‘Até está bonita’”. (Cabral, 2021, p. 227). Responsabilizados por limpar o que havia sido feito pelo grupo, Nelson e Rafael escolheram descartar o corpo de Gisberta dentro do poço da cave, no qual Gisberta jogava os próprios dejetos. De acordo com Rafael:

> encalhando aqui e ali, arrastamo-la até à borda do poço. A água escoava de todos os lados para a brecha triangular, qual gargalo da Cave. Os músculos do meu braço tremiam de tensão. O Nelson sentara-se na lama ao pé do corpo. “Dizemos umas palavras?”, perguntou ofegante. “É costume”, respondi. Mas ficamos em silêncio porque não sabíamos rezar. Então havia que prosseguir. (Cabral, 2021, p. 233)

Portanto, o corpo abjeto de Gisberta não recebe um sepultamento, tanto por não ser digno quanto pela forma como morreu: assassinada. Em um ato final ainda mais violento após essa crescente de violências contra ela, Rafael diz, mesmo que sem detalhar, o que ocorreu assim que o corpo dela foi jogado no poço:

> Não descrevo o som do embate nas paredes irregulares do poço, nem como ela ficou suspensa no espigão antes de cair à água. Até aí escuro, o fundo parecia brilhar com a presença da nova habitante. A água ainda borbulhava quando o Nelson disse “Meu, fiz a minha parte, vou mas é para as aulas”. (Cabral, 2021, p. 233)

Para Nelson, que nunca reconheceu Gisberta como mulher, amiga ou qualquer outra coisa, isso foi parte de mais um dia na vida de delinquência dele. No entanto, o Rafael narrador enxerga a situação de modo um pouco diferente: por mais que tivesse participado das agressões, não reconhece a si mesmo como um agressor nem após adulto, mas, sim, como um amigo, conforme comenta: “Eu considerava triste a Gi acabar assim entre gente como o Fábio, o Leandro e o Grilo, para quem a vida dela tinha sido pouco mais do que o contraste entre as mamas e o pênis. Fora muito maior: tivera amigos como eu e o Samuel” (Cabral, 2021, p. 226).

Desse modo, ao pensar na crueldade do crime, é complexo compreender por qual motivo não há algum lamento pela morte de Gisberta ou alguma mudança na vida desses meninos. Entretanto, o fenômeno da violência é socialmente construído e, para esses jovens, tornou-se naturalizado através da presença constante do tema nos discursos sociais, políticos, internos e externos às famílias e ao abrigo no qual vivem. Assim, para os agressores, o crime não é natural, mas é naturalizado por suas vivências ao ponto de não ser considerado algo problemático, agravado também devido às circunstâncias nas quais Gisberta foi encontrada por eles: imigrante ilegal, brasileira e travesti compuseram a vítima ideal para a curiosidade desses jovens.

Para entender a personagem migrante dentro das problemáticas que a envolvem quanto a isso, cito Flávia Teixeira aponta em seu artigo “L’Italia dei Divieti: entre o sonho de ser européia e o babado da prostituição”:

> A exploração das travestis não se resumiria ao universo da prostituição e nem mesmo estaria marcada apenas pelo fato de exercerem a prostituição. Ser trabalhador indocumentado coloca qualquer migrante em situação de fragilidade em terras estrangeiras. (2008, p. 292)

Nesse sentido, a condição de imigrante ilegal de Gisberta se perpetua como um fator agravador para as violências que sofreu em seus últimos dias de vida. Ademais, o corpo travesti, a prostituição, as drogas e demais potencializadores de violências iniciaram com a condição de imigrante ilegal da personagem, pelos relatos. Logo, isso não pode ser afastado do ato cometido pelos jovens de a

aniquilar em vida e, também, de modo definitivo. Ao ser uma brasileira ilegal morando em Portugal, estaca extremamente vulnerável e sozinha, o que por si só já seria um risco. Procurando um outro ponto para basear a afirmação de que não é possível conviver com o corpo travesti e imigrante, cito Francisco Nascimento:

> A rigidez das normas de gênero baseada no sistema binário masculino e feminino, homem e mulher imputa às pessoas que não se enquadram nos binarismos de gênero as violências e violações em torno das suas identificações enquanto sujeitos. As travestis são exemplos dessas pessoas que transgridem a norma e produzem seus corpos com tecnologias de gênero que, também, são baseadas nas normas transgredidas. (2018, p. 7)

No caso de Gisberta, a violência pautada no binarismo de gênero extrapola uma ameaça verbal ou somente um episódio de violência física, pois ela é torturada pelos meninos por alguns dias, com eles sempre querendo ver o corpo *não humano* dela, o *corpo esquisito* que possuía seios e pênis:

> essa necessidade compulsória de marcação, da necessidade de portar uma identificação com o gênero feminino ou masculino, só reforça os discursos que, a priori, visam regular a sexualidade e obrigar uma estrutura heterossexual. (Araújo; Carvalho, 2021, p. 168)

Privada de exercer sua identidade, de ser uma cidadã portuguesa legalizada, de conseguir um emprego mais justo e, consequentemente, uma moradia digna, Gisberta foi conduzida pelas violências estruturais a percorrer um caminho com muitos outros tipos de violências. Isso resultou em uma invisibilidade e vulnerabilidade extrema, que foi motivação suficiente para a sua aniquilação. Ela era algo considerado *estranho* e não documentado, não humano. Ao se resignar e estabelecer um abrigo na cave, não enxergou a maldade que o menino poderia vir a ter contra ela quando contou seu processo de se tornar travesti e sua vida anterior no Brasil. De acordo com Rafael, Gisberta era um projeto e não uma amiga, assim como a manter viva e a chamar adequadamente ao gênero com o qual se identificava também eram estratégias de superioridade.

Para finalizar este capítulo, apresento a dissertação de mestrado da psicóloga Susana Isabel de Araújo Fagundes, *Um crime de ódio chamado Gisberta: uma abordagem crítica e interseccional sobre os conteúdos da imprensa em Portugal.* Na pesquisa, a mestre compila matérias de jornal acerca do caso Gisberta, o crime hediondo que inspirou a obra de Afonso Reis Cabral. Pretendo, portanto, apresentar

brevemente algumas diferenças entre o caso real e o caso ficcionalizado pelo autor português[6]. Segundo Fagundes,

> Gisberta para além de ser transexual, era imigrante, soropositiva, toxicodependente, trabalhadora do sexo e moradora de rua, concentrando em si múltiplas discriminações, provenientes das suas pertenças identitárias, tendo sido o caso mais grave de transfobia, praticado em Portugal. Devido às suas pertenças identitárias, apresentava uma grande fragilidade, o que, consequentemente, a tornava suscetível de sofrer crimes de ódio, o que se verificou. O grupo dos 14 jovens infligiram a Gisberta várias agressões que culminaram na sua morte, motivados por razões de índole transfóbica. (2017, p. 42)

Sendo assim, a Gisberta personagem foi construída a partir das características mais marcantes que a Gisberta real possuía, em sua maioria, negativas por resultarem na aniquilação definitiva de ambas. No entanto, essa aniquilação ocorreu de modo ainda mais cruel no crime real: enquanto Cabral trouxe seis personagens como perpetradores das violências, a realidade ocorreu com catorze crianças/jovens que tanto deram ideias dos tipos de violências que poderiam ser cometidas contra ela, quanto participaram de fato das agressões psicológicas e físicas. Fagundes ainda relata que Gisberta também sofreu agressões sexuais com peças de madeira, assim como informa que a mulher implorou por ajuda e para que a levassem ao hospital. De acordo com uma matéria de 1 de julho de 2006, do jornal Público: “Gisberta estava viva e pedia ajuda, cerca de 48 horas depois do primeiro ato de violência, e, mesmo assim, os rapazes nunca terão admitido pedir auxílio” (Público, 2006 *apud* Fagundes, 2017, p. 30). Na obra literária, Rafael argumenta que tentaram levar a personagem até o hospital e ela mesma teria negado esse tipo de ajuda.

Um ponto que pode ser considerado positivo na história ficcionalizada é que a as violências foram cometidas dentro de um contexto no qual o fenômeno é, de fato, construído social e historicamente. Nessa perspectiva, a Gisberta brasileira e travesti foi vítima de um grupo de meninos marginalizados e que ainda tinham o governo colonialista exercido na sociedade na qual vivem. Embora não justifique, esses detalhes importam para entender a falta de reflexões sobre certo e errado durante a

[6] Ao relacionar o caso real e o representado literariamente, minha intenção não é fazer uma análise literária sobre as diferenças entre ficção e não-ficção ou sobre o realismo e hiper-realismo na literatura contemporânea. Meu objetivo é apenas identificar o que das cenas que relatam as violências físicas contra Gisberta foram alteradas em relação às violências físicas reais, expondo minha inquietação quanto à atenuação da tortura e do crime, uma vez que foram representadas *quase* como aconteceram e Gisberta teve o mesmo fim, ainda que sem toda a brutalidade.

narrativa, principalmente do Rafael adulto. Ademais, o preconceito e desinformação desses jovens sobre a identidade travesti foi outra realidade retratada na obra, que utilizou a curiosidade dos jovens como ponto de partida para as violências. Por outro viés, tem-se a inserção da personagem Samuel como um alívio afetuoso para toda a maldade, pois ele hesita em agredir aquela que já conhecia desde pequeno e faz isso somente para se autoafirmar perante os outros e culpar Rafael. Ao realizar um dos atos que levou a mulher à morte, segundo Rafael, ele desapareceu por não suportar todo o ocorrido. Para além dele, tal culpa pelo crime não atingiu os meninos em ambas as esferas, ficção e realidade: “(…) explicaram que agredir Gisberta era um «passatempo», uma «brincadeira» frequente.” (Público, 2006 *apud* Fagundes, 2017, p. 30).

No livro, a história termina assim que o corpo de Gisberta é jogado ao fundo do poço que tinha 15 metros de profundidade, após os meninos atestarem que ela não estava mais viva e fazendo disso uma forma de enterro e encobrimento do crime. De acordo com as notícias, na realidade, ela não estava morta ao atingir o fundo, já que pediu por ajuda momentos antes disso acontecer e não foi atendida, afinal, era preciso a aniquilar totalmente para apagar os rastros dos crimes. Após sua autópsia, foi declarado que ela morreu em decorrência de água em seus pulmões, com o legista e a imprensa se utilizando dessa informação para afirmar que os meninos não a mataram, apenas a espancaram até o ponto da quase morte, conforme atestado nesta notícia: “(…) Gisberto Salce Júnior, um brasileiro sem-abrigo e doente em fase terminal, que viria a morrer afogado no fosso para onde foi atirado pelos menores” (Expresso, 2008 *apud* Fagundes, 2017, p. 22-23

Na citação anterior, Gisberta é tratada no masculino e tem a sua identidade violada até mesmo após sua morte com a exposição do nome que lhe foi dado baseado em seu genital designado como masculino. Reunindo outras notícias específicas sobre as violências de gênero e o desrespeito ao corpo humano, Fagundes expõe:

> Em muitas das notícias analisadas, particularmente, naquelas que foram redigidas entre 2006 e 2008, observa-se uma exacerbada referência no masculino (mais precisamente 36 referencias num total de 67 notícias), negligenciando-se o nome da pessoa sobre a qual se noticiava, assim como a sua identidade de género. Muitas vezes, o seu nome era violado, referindo-se a ela como Gisberto (o seu nome no registo civil) e, até mesmo, designando-a como sendo um homem (2017, p. 17)

Apesar do modo como Cabral construiu a narrativa, utilizando o assassino como narrador e apresentando Gisberta somente através dele e priorizando as questões de gênero que o interessavam, ao fim ele expõe sua indignação a respeito do caso e, principalmente, da impunidade dos jovens. Ainda, relata em *nota depois*: “mesmo à luz dos holofotes, por entre equimoses, escoriações, infiltrações hemorrágicas e magreza, os bombeiros sentiram-se obrigados a debater se era mulher ou homem” (2021, p. 242), informando que a violência de gênero seguiria mesmo após a morte de Gisberta. Ademais, o autor também adiciona diversas notícias e depoimentos dados pelos assassinos no julgamento, em uma demonstração de que não compactua de modo algum com tudo o que aconteceu. Sendo assim, cito outro apontamento dele, também em *nota depois*:

> O Caso Gisberta motivou uma espécie de levantamento nacional que acabou por morrer sem grandes consequências, como quase tudo que é português [...] Em agosto de 2006, os rapazes foram condenados a medidas tutelares. Uns ficaram em centros educativos em regime semiaberto pelo período de onze a treze meses. Outros foram obrigados a acompanhamento educativo durante um ano. (2021, p. 242-243)

Com a vida real sob o signo da impunidade, os assassinos de Gisberta não serão esquecidos na história ficcional, uma vez que estão representados em Rafael e seus amigos, pois, na realidade, eles não foram julgados e condenados conforme a gravidade do crime. Entretanto, mais importante é a história de Gisberta estar registrada sob o signo da literatura, que suscita empatia e revolta ao longo das páginas dolorosamente escritas por Cabral.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o exposto nesta dissertação, as obras *Maremoto* e *Pão de Açúcar* foram analisadas com a finalidade de identificar as personagens imigrantes principais, sendo elas Boa Morte e Gisberta, e compreender de que forma elas se relacionam com outras personagens, com o local onde habitam e quais as possíveis semelhanças e diferenças entre as duas. Assim, foi possível comprovar a hipótese norteadora desta pesquisa: ocorre a impossibilidade de convivência entre as personagens imigrantes especificadas e outras não-migrantes que fazem parte legal da nação portuguesa. Porém, pude perceber que tal hipótese possui dois desdobramentos: a impossibilidade de convivência pode resultar em somente violências e aniquilação em vida ou em violências e aniquilação definitiva.

No primeiro caso, Boa Morte aparece tanto como vítima, quanto como perpetrador de violências e reflete sobre isso ao longo de uma narração biográfica autodiegética. Ao participar da Guerra Colonial contra seus compatriotas, buscou seu sonho de ser português, ainda que isso tenha custado, inclusive, sua família. Assim, ele foi para Portugal e viveu um período como assimilado, passando, depois, a ser um imigrante ilegal sem direitos básicos, logo, enfrentando violências raciais, econômicas, morais etc.

No segundo caso, Gisberta tem sua história contada por Rafael, narrador autodiegético que, enquanto adulto, rememora o que aconteceu entre ele e a personagem quando esse ainda era criança. Ao narrar sobre Gisberta, o faz de modo possessivo e, principalmente, a partir das questões de gênero que ela representa e que são constantemente questionadas por ele e pelas outras personagens que a “conhecem”. Assim, ela enfrenta violências de gênero ao ser lida como mulher, mais do tipo verbal, mas essas violências se intensificam, passando para o modo físico, quando ela começa a ser lida como travesti: possui seu corpo violado para que outros jovens vejam seus seios e seu pênis, é agredida e torturada por dias, além de ter seu corpo jogado ao fundo de um poço.

Nesse sentido, Boa Morte cometeu violências, assim como sofreu outras em sua estadia em Portugal, mas não foi aniquilado de modo definitivo. Ele seguiu a sua existência marginal, sofrendo por seus crimes e pelas escolhas que fez. Para fins de comparação, Fatinha, outra personagem de *Maremoto*, são-tomense que nasceu em

Portugal (por mais que não se sinta portuguesa), também não foi aniquilada em definitivo, apenas foi relatado que ela havia entrado e saído de hospitais psiquiátricos. Ainda assim, Boa Morte seguiu buscando por ela, pois eles tinham um ao outro. Desse modo, Boa Morte enfrenta a exclusão social, os preconceitos e a falta dos direitos básicos que um cidadão legal português possui, mas sua vida não é retirada de modo definitivo. Já Gisberta é marginalizada cada vez mais para fora do centro até se mudar para o prédio abandonado Pão de Açúcar. Quando confiou em um menino de 12 anos, a curiosidade dele e de outros pelo corpo abjeto travesti determinou que ela seria aniquilada definitivamente por não pertencer a nenhum gênero, por carregar o órgão classificador masculino ao mesmo tempo que possui características feminilizantes. Além disso, ela estava excluída da sociedade pela própria sociedade e, também, por ela mesma, o que indicava aos jovens que ela não seria procurada, podendo saciar os desejos sombrios deles sobre os limites de um corpo que, conforme achismos, não possui limites.

No que se refere às questões coloniais, o recorte teórico sobre isso forneceu a base para os estudos dos migrantes naquele tempo histórico e na sociedade atual, sendo revelado que, no caso de Portugal, muitas violências estão acontecendo contra imigrantes de países colonizados pelo império português. Isso se deve a inúmeros fatores, sendo um deles a relação colonial de dominação e exploração ainda persistente.

Porém, após revisitar o passado histórico das navegações e a construção da identidade portuguesa, assim como suas características nacionais, ficou claro que Boa Morte pode ser incluso como personagem que sofreu as consequências diretas do colonialismo, já que ele participou ativamente do período. Ainda assim, Gisberta, mesmo não sofrendo do mesmo modo, é imigrante ilegal e brasileira, então ela se soma à grande quantidade de casos de brasileiros que não conseguem fazer parte da nacionalidade portuguesa ainda hoje. Como impedimento, estão os discursos coloniais persistentes de xenofobia, ódio, preconceito linguístico, cultural, dentre outros. São dois tempos históricos diferentes e que possuem suas relações coloniais também de modos diferentes, bastante representados nas duas narrativas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Maremoto**. Lisboa: Relógio D'Água, 2021.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Esse cabelo.** Lisboa: Relógio D'Água, 2020.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Luanda, Lisboa, Paraíso.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **As telefones.** Lisboa: Relógio D'Água, 2020.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **A visão das plantas.** Lisboa: Relógio D'Água, 2019.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Amadores.** Lisboa, 2006, 59 p. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **O que é ser uma escritora negra.** São Paulo: Todavia, 2023.

AMARAL, M.; SILVA, T.; CRUZ, K.; TONELLI, M. Do travestismo às travestilidades: uma revisão do discurso acadêmico no brasil entre 2001-2010. **Psicologia & Sociedade**, Minas Gerais, v. 26, n. 2, p. 301-311, maio/ago, 2014. Disponível em: scielo.br/j/psoc/a/dMZrH9BgyrHNGg8HFbrrdvp/?format=pdf. Acesso em: 20 ago.

ANGELINI, Paulo Ricardo, K. A doença do Brasil: imigração, estereotipização e transgressão no paraíso tropical. **Projeto História**, São Paulo, v. 57, p. 207-233, Set./Dez., 2016. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2944. Acesso em: 28 ago. 2024.

ARNAUT, Ana Paula. Do post-modernismo ao hipercontemporâneo: morfologia(s) do romance e (re)figurações da personagem. **Estudos Literários,** Coimbra, v. 8, n. 8 p. 19-44, 2018. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-847X_8. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/rel/issue/view/352. Acesso em: 6 dez. 2023.

ARAÚJO, D. F.; CARVALHO, T. H. de A. A heterossexualidade compulsória e a estilização do corpo à luz do pensamento de Judith Butler. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais,** Juiz de Fora, n. 34, p. 151–172, 2021. DOI: https://doi.org/10.34019/1981-2140.2021.33586. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/365227450_heterossexualidade_compulsoria_e_a_estilizacao_do_corpo_a_luz_do_pensamento_de_Judith_Butler. Acesso em: 10 jul. 2024.

AUGÉ, Marc. **Não lugares**. São Paulo: Papirus, 1994.

BAGANHA, M. I.; MARQUES, C. J.; GÓIS, P. Imigrantes em Portugal: uma síntese histórica. **Ler História**, v. 56, p. 123-133, 2009. DOI:

https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1979. Disponível em: http://journals.openedition.org/lerhistoria/1979. Acesso em: 30 nov. 2023.

BARBERENA, Ricardo A. A hipercontemporaneidade ensanguentada em Ana Paula Maia. **Letras de Hoje,** Porto Alegre, v. 51, n. 4, out/dez. 2016. DOI: http://dx.doi.org/10.15448/1984-7726.2016.4.26163. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/26163. Acesso em: 10 jul. 2024.

BALDAQUE, Lourença. **A invenção da vida.** Vila do Conde**:** Editora Verso da História, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022.** Brasília: ANTRA, 2023.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2018.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BINET, A. M.; ANGELINI, P. R. K. Literatura hipercontemporânea. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 51, n. 4, p. 447–449, 2016. DOI: 10.15448/1984-7726.2016.4.26164. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/26164. Acesso em: 8 nov. 2023.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BRASIL. **Lei Nº 13.869, de 5 de setembro de 2019**. Dispõe sobre os crimes de abuso de autoridade; altera a Lei nº 7.960, de 21 de dezembro de 1989, a Lei nº 9.296, de 24 de julho de 1996, a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, e a Lei nº 8.906, de 4 de julho de 1994; e revoga a Lei nº 4.898, de 9 de dezembro de 1965, e dispositivos do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Lei/L13869.htm. Acesso em: 10 nov. 2024.

CABRAL, Afonso Reis. **Pão de Açúcar**. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2021.

CABRAL, Afonso Reis. **O meu irmão.** Alfragide: Leya, SA, 2014.

CABRAL, Afonso Reis. **Leve-me contigo.** Alfragide, Dom Quixote, 2019.

CARBONARO, Giulia. A ascensão da extrema-direita na política portuguesa. **Euronews [online]**, Lyon, 17 ago. 2023. Política. Disponível em: https://pt.euronews.com/2023/08/17/a-ascensao-da-extrema-direita-na-politica-portuguesa. Acesso em: 10 set. 2023.

CARMELO, Luís. **O milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência.** Lisboa, [s. *n.*] 1999. Disponível em: https://www.bocc.ubi.pt/texts/carmelo-luis-Ourique.pdf. Acesso em: 20 jul. 2024.

CARVALHO, T.; ARAÚJO, D. A heterossexualidade compulsória e a estilização do corpo à luz do pensamento de Judith Butler**. CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais,** Juiz de Fora, n. 34, 2021. DOI: 10.34019/1981-2140.2021.33586. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/365227450_heterossexualidade_compulsoria_e_a_estilizacao_do_corpo_a_luz_do_pensamento_de_Judith_Butler. Acesso em: 20 ago. 2024.

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

COELHO, Alexandra Lucas. **Deus-dará**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CONRADO, Julio. **Barbershop.** Barcarena: Editorial Presença, 2010.

COSTA, Helrison S. Poder e violência no pensamento de Michel Foucault. **Sapere Aude,** Minas Gerais**,** v. 9, n. 17, p. 153-170, 2018. DOI: https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2018v9n17p153-170. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/16152. Acesso em: 10 jul. 2024.

COSTA, Rodrigo F. A Batalha de Ourique e a construção da identidade portuguesa: de Fernão Lopes à Luis de Camões. **Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 2014. DOI: https://doi.org/10.55702/medievalis.v3i1.44246. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/medievalis/article/view/44246. Acesso em: 10 jul. 2024.

DURAND, Gilbert. **Imagens e reflexos do imaginário português**. Lisboa: Hugin Editores, 2000.

FAGUNDES, Susana I. de A. **Um crime de ódio chamado Gisberta:** uma abordagem crítica e interseccional sobre os conteúdos da imprensa em Portugal. 2017. Dissertação, Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, Porto, 2017.

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

FARACO, Carlos A. **História do Português**. São Paulo: Parábola, 2019.

FERRO, Rita. **Não me contes o fim.** Alfragide: Leya, SA, 2009.

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

FINO, Francisco S. Na fábrica do mito: algumas notas sobre a Estória de D. Afonso I. **Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas**, Porto, v. 16, p. 231-235

1999. Disponível em: https://ojs.letras.up.pt/index.php/rll/article/view/8186. Acesso em: 20 ago. de 2024.

GINZBURG, Jaime. **Literatura Violência e Melancolia.** São Paulo: Autores Associados Ltda., 2012.

GULLANDER, Miguel. **Perdido de volta.** Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

HENRIQUES, Isabel C. Classificar o Outro: historização e flutuação de conceitos. *In* RIBEIRO, A. S; RIBEIRO M. C. **Geometrias da memória** – configurações pós-coloniais. Porto: Editora Afrontamento, 2016.

JORGE, Lídia. **Misericórdia.** Alfragide: Dom Quixote, 2022.

LANDOWSKI, Eric. **Presenças do Outro.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

LOURENÇO, Eduardo. **Labirinto da saudade**. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

LOURO, Guacira L. Corpos que escapam. **Labrys estudos feministas**. n. 4, ago/dez., 2005. Disponível em: https://www.labrys.net.br/labrys4/textos/guacira1.htm#notium. Acesso em: 20 ago. 2024.

LUZ, Paula S. “Há crianças portuguesas que só falam ‘brasileiro’”. **Diário de Notícias** [online], Lisboa, 10 nov. de 2021. Sociedade. Disponível em: https://www.dn.pt/sociedade/ha-criancas-portuguesas-que-so-falam-brasileiro-14292845.html/. Acesso em: 10 jul. 2024.

MARMELO, Manuel J. **As sereias de Mindelo.** Lisboa: Quetzal Editores, 2008.

MARQUES, Mônica. **Para interromper o amor.** Lisboa: Quetzal Editores, 2010.

MATA, Inocência. A mediação literária da realidade colonial: representações da realidade nas literaturas africanas em português. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 20, n. 39, p. 81-93, 2016.

MATA, Inocência. Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade. **Crítica e Sociedade: revista de cultura política**, Uberlândia, v. 4, n. 1, jul. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/66720791/Estranhos_Em_Perman%C3%AAncia_A_Negocia%C3%A7%C3%A3o_Da_Identidade_Portuguesa_Na_P%C3%B3s_Colonialidade. Acesso em: 10 jul. 2024.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes & Ensaios Revista,** Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016. DOI: https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122%20-%20151.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Violência e saúde**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

MINDOSO, André V. A política da assimilação e sua ambivalência: a experiência moçambicana. **Caderno CRH**, Salvador, v. 34, 2021. DOI: https://doi.org/10.9771/ccrh.v34i0.30656. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/30656. Acesso em: 10 jul. 2024.

MIRANDA, Denis de. **A construção da identidade do oficial do Exército Brasileiro**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MOIRA, A.; NERY, J. W.; ROCHA, M.; BRANT, T. **Vidas trans:** a coragem de existir**.** São Paulo: Astral Cultural, 1. ed, 2017. Edição para Kindle.

MOREIRA, Joana. Obras de Afonso Reis Cabral "barradas" nos EUA. Escritor fala em "censura" e diz que um homem pode escrever sobre uma mulher trans. **Observador** [online], Lisboa, 03 abr. 2023. Disponível em: https://observador.pt/2023/04/03/obras de-afonso-reis-cabral-barradas-nos-eua-escritor-diz-se-alvo-de-censura-e-diz-que um-homem-pode-escrever-sobre-uma-mulher-trans/. Acesso em: 28 ago. 2024.

NASCIMENTO, Francisco E. de M. “A gente já nasce travesti”: o processo de transformações das travestilidades e violências nas narrativas de travestis aprisionadas no Ceará. **Revista Ponto Urbe**, São Paulo, v. 23, 2018. DOI: https://doi.org/10.4000/pontourbe.4659. Disponível em: http://journals.openedition.org/pontourbe/4659. Acesso em 10 jul. 2024.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo.** São Paulo: Jandaíra, 2021. Edição para Kindle.

NASCIMENTO, Washington Santos. Memórias crioulas sobre as políticas de assimilação colonial em Angola (1926-1975). **Revista Binacional Brasil-Argentina: Diálogo Entre as Ciências.** v. 4, n. 1, p. 101-115, 2015. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/rbba/article/view/1432. Acesso em: 30 nov. 2023.

NIEWIEROWSKI, Larissa. **Noé e a herança colonial em Deus-dará, de Alexandra Lucas Coelho.** 2021. Monografia (Licenciatura em Letras – Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

PADILLA, B.; ORTIZ, A. Fluxos Migratórios em Portugal: do boom migratório à desaceleração no contexto de crise. Balanços e desafios*.* **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana,** Brasília, n. 39, p. 159-184, jul./dez. 2012. Disponível em: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/14241/1/Fluxos%20migrat%C3%B3rios%20em%20Portugal.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023.

PEDROSA, Ana B. **Lisboa, chão sagrado.** Lisboa: Bertrand Editora, 2019.

PELÚCIO, Larissa. “Toda Quebrada na Plástica” – Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. **Revista Campos**, v. 6, n. 1-2, p. 97-112, 2005. DOI: http://dx.doi.org/10.5380/cam.v6i0. Disponível em: "Toda Quebrada na Plástica": Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas – DOAJ. Acesso em: 10 jul. 2024.

PELÚCIO, Larissa. Corpos indóceis – a gramática erótica do sexo transnacional e as travestis que desafiam fronteiras. *In:* SOUZA, L. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 105-131. DOI: https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-136-2.p105-131. Disponível em: https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/book/18. Acesso em: 10 jul. de 2024.

PINTO, Margarida R. **Português suave.** São Paulo: Oficina do Livro, 2008.

PORTUGAL. **Decreto-Lei n.º 39666, de 20 de maio de 1954.** Promulga o Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. [S.l.]: Ministério do Ultramar. Diário do Governo n.º 110/1954, Série I de 1954-05-20.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual.** São Paulo: n-1 edições, 2014.

RIBEIRO, A. S.; RIBEIRO, M. C. **Geometrias da Memória:** Configurações pós-coloniais. Porto: Edições Afrontamento e Autores, 2016.

RODRIGUES, C.; GRUMAN, P. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 67-84, 2021. DOI: https://doi.org/10.4000/aa.8933. Disponível em: https://journals.openedition.org/aa/8933. Acesso em: 20 ago. 2024.

RODRIGUES, Inês. Funk brasileiro a dominar os *tops* em Portugal? #ComoAssim. **Público**, Lisboa, 23 nov. 2023. Cultura. Disponível em: https://www.publico.pt/2023/11/23/culturaipsilon/noticia/funk-brasileiro-dominar-tops-portugal-comoassim-2071235. Acesso em: 10 jul. 2024.

RODRIGUES, José C. A grande dissolução. **Expresso**, Lisboa, 25 ago. 2023. Opinião. Disponível em: https://expresso.pt/opiniao/2023-08-25-A-grande-dissolucao-9e1d6bf5. Acesso em: 10 set. 2023.

SANTOS, Boaventura Sousa. Do pós-modernismo ao pós-colonial. E para além de um e outro. **Travessia Revista de Ciências Sociais e Humanas,** Coimbra, n. 6/7, 2008.

SCHOLLHAMMER, Karl E. (org.) **Linguagens da violência.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SILVA, Diogo G. Segregação socioespacial e características socioeconómicas da Área Metropolitana de Lisboa: o caso dos imigrantes dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 33, n. 2, jul./dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD. Acesso em: 30 nov. 2023.

SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

SOBRAL, Fernando. **Ela cantava fados.** Lisboa: Quetzal Editores, 2011.

SOUZA, Sheila Perina. Educação em Moçambique: a política do assimilado trilhando o caminho de privilégio da língua portuguesa no ensino. **Crítica Educativa,** São Paulo, v. 5, n. 1, p. 77-91, jan./jun. 2019. DOI: https://doi.org/10.22476/revcted.v5i1.409. Disponível em: https://www.criticaeducativa.ufscar.br/index.php/criticaeducativa/article/view/409. Acesso em: 30 nov. 2023.

TEIXEIRA, Flávia. L'Italia dei Divieti: entre o sonho de ser européia e o babado da prostituição. **Cadernos Pagu,** Campinas, Cad. Pagu 31, dez. 2008. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000200013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cpa/a/gVcSRTFhvNWTmMwLCBRDchg/?lang=pt. Acesso em: 20 ago. 2024.

TIPOLOGIA da Violência**. Centro Estadual de Vigilância em Saúde RS (CEVS)**, [21--?]. Disponível em https://www.cevs.rs.gov.br/tipologia-da-violencia#:~:text=a)%20Viol%C3%AAncia%20F%C3%ADsica%3A%20Tamb%C3%A9m,marcas%20evidentes%20no%20seu%20corpo. Acesso em: 30 nov. 2023.

TIPOS de violência**. Instituto Maria da Penha**, 2018. Disponível em: https://www.institutomariadapenha.org.br/lei-11340/tipos-de-violencia.html#:~:text=Est%C3%A3o%20previstos%20cinco%20tipos%20de,%2C%20III%2C%20IV%20e%20V. Acesso em: 30 nov. 2023.

TMM Update TDoR 2022**. Transrespect**, 2022. Disponível em: https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2022/. Acesso em: 30 nov. 2023.

TODAVIA. Esse Cabelo. São Paulo, [2022?]. Disponível em: https://todavialivros.com.br/livros/esse-cabelo. Acesso em: 08 de nov. 2023.

TREVISAN, Silvério. **Devassos no paraíso.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TUSSI, Fernanda P. Toda feita: o corpo e o gênero das travestis. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, ano 12, n. 26, jul./dez. 2006. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000200016. Disponível em:

https://www.scielo.br/j/ha/a/m4btFy4W3rgxJynWM56ptTP/?lang=pt. Acesso em: 10 jul. 2024.

URBÁN, Bálint. **Enterrar el-rei Sebastião**: a reinterpretação e a reescrita do mito de D. Sebastião na ficção pós-25 de abril. Fortaleza: EdUECE, 2019.

VIOLÊNCIA Institucional**. Conselho Nacional do Ministério Público**, [21--?]. Disponível em: https://www.cnmp.mp.br/defesadasvitimas/vitimas/violencia-institucional. Acesso em: 30 nov. 2023.

VIEIRA, Pedro. **Última paragem Massamá.** Lisboa: Quetzal Editores, 2011.

ZAMPARONI, Valdemir. **Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930.** Associação Latino-Americana de Estudos de Ásia e África, Bahia, 2008. Disponível em: < https://aladaainternacional.com/wp-content/uploads/Frugalidade-moralidade-e-respeito.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023.

WOODWARD, Kahtryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual *In* SILVA, Tomaz da T. (org). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.