

Deus-dará e As doenças do Brasil ou quando o desconforto na memória coletiva não pode ser *bestseller*

MARGARIDA RENDEIRO
Universidade Nova de Lisboa

Resumo: O presente artigo analisa a receção a *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho, e a *As doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mãe, à luz do conceito “sujeito implicado” de Michael Rothberg. Ao expor os laços genealógicos que unem Portugal e o Brasil no tempo longo da história colonial portuguesa, *Deus-dará* constrói um olhar implicado sobre as narrativas de memória coletiva. Argumenta-se que, ao contrário da receção académica, a receção não-académica portuguesa reverbera o desconforto coletivo perante a necessidade de nos reconhecermos enquanto sujeitos implicados na história e o estado de negação generalizado em Portugal perante rasuras seletivas nas narrativas de memória. Pelo contrário, a análise da receção não-académica a *As doenças do Brasil* reflete o acolhimento a uma narrativa que nem compromete o silêncio coletivo face aquelas rasuras seletivas nem o facto de as narrativas de memória colonial estarem assentes em percursos honrados de heróis masculinos.

Palavras-chave: Alexandra Lucas Coelho, Valter Hugo Mãe, legado da herança colonial do Brasil, sujeito implicado, silenciamento, receção disciplinadora

Abstract: This article examines the reception of *Deus-dará*, by Alexandra Lucas Coelho, and *As doenças do Brasil*, by Valter Hugo Mãe, according to Michael Rothberg’s concept of “the implied subject.” By exposing the genealogical links uniting Portugal and Brazil throughout the *longue durée* of Portugal’s colonial history, *Deus-dará* constructs an implied gaze toward narratives of collective memory. This article argues that the novel’s nonacademic reception—in contrast

to its academic reception highlights a collective discomfort and need of the Portuguese to self-identify as implied subjects in their history, conveying a widespread state of denial of selective erasures in memory narratives. Moreover, the nonacademic reception of *As doenças do Brasil* does not question this denial or the fact that narratives of memory are built upon honorable legacies of male heroes.

Keywords: Alexandra Lucas Coelho, Valter Hugo Mãe, legacy of Brazil's colonial heritage, implicated subject, silencing, disciplinary reception

A negação (denial, no sentido de recusa) é um mecanismo de defesa do ego que opera inconscientemente na resolução de conflitos emocionais, recusando-se a admitir as dimensões mais desagradáveis da realidade externa e os pensamentos internos ou sentimentos.

—Grada Kilomba, *Memórias da plantação*

O reconhecimento é a passagem da fantasia para a realidade — a questão deixa de ser como eu gostaria de ser visto, mas quem sou; não o que gostaria que os “Outros” fossem, mas quem os “Outros” realmente são. Op. cit., p. 44.

Enfrentar o passado colonial significa reconhecer as diferentes formas de violência infligidas que sustentaram hierarquização de privilégios e acumulação de riqueza. Para além disso, significa, simultaneamente, reconhecer a responsabilidade histórica sobre esses legados no presente, nomeadamente no que diz respeito às desigualdades étnico-raciais que esses legados geraram. Apenas desta forma, as políticas públicas da memória coletiva são suficientemente eficazes para que todos os que integram a comunidade se sintam igualmente representados. Assim também, diferentes comunidades, herdeiras e participantes dos legados dos projetos coloniais e imperiais, podem efetivamente dialogar entre si e divisar caminhos de reparação para que as políticas de memória clarifiquem a partilha de responsabilidades.

Partindo desta premissa, o presente artigo analisa a receção a *Deus-dará* (2022 [2016]), de Alexandra Lucas Coelho, e a *As doenças do Brasil* (2021), de Valter

Hugo Mãe, para mostrar como a literatura pode contribuir para um debate sobre caminhos de reparação no espaço público e sobre o tanto que a receção não-académica sobre uma proposta literária, explorada com aquele enquadramento, reflete o nível de (i)maturidade de uma comunidade que, desejavelmente, deveria estar comprometida numa discussão tão complexa e necessária como esta. Por um lado, argumenta-se que, expondo *Deus-dará* a necessidade coletiva de—enquanto comunidades de sujeitos implicados—repararmos amnésias nacionais seletivas sobre legados de violência que fazem parte do tempo longo da narrativa colonial portuguesa do qual o Brasil faz parte, a sua receção não-académica portuguesa reverbera o desconforto expressivo de um estado de negação português perante uma responsabilização por aquelas rasuras seletivas. Por outro lado, defende-se que, sendo *As doenças do Brasil* uma narrativa que não compromete nem o silêncio coletivo face àquelas rasuras nem o facto de as narrativas de memória colonial portuguesas estarem assentes em percursos honrados de heróis masculinos—a receção não-académica é-lhe bastante mais favorável.

O sujeito implicado e o legado da memória

Reconhecer-se sujeito implicado, conceito desenvolvido por Michael Rothberg em *The Implicated Subject*, permite explorar estas questões com a amplitude e a complexidade que elas requerem. Defende Rothberg que este conceito permite “conceptualizar e confrontar legados de histórias violentas e dinâmicas sociopolíticas que criam sofrimento e desigualdade no presente” (11; tradução minha), como é o caso do impacto da memória do passado colonial, evidenciado em contínuas manifestações de racismo estrutural e institucional.¹ O sujeito implicado não é um perpetrador, mas participa e beneficia de um sistema vigente que continua a produzir experiências desiguais e simultâneas de trauma e bem-estar. Desviar-se de “discursos dicotómicos sobre vítimas e perpetradores para um outro sobre sujeitos implicados abre-nos um espaço de possibilidades para pensar sobre responsabilidade social e política” (12; tradução minha).² Dependendo do legado de violência, o sujeito pode ser simultaneamente beneficiário e vítima; é o

¹ No original: “the category of the implicated subject can help us conceptualize and confront both the legacies of violent histories and the sociopolitical dynamics that create suffering and inequalities in the present.”

² “Moving from a discourse of victims and perpetrators to one of implicated subjects helps us open up a broad, worldly terrain for thinking about social and political responsibility.”

caso, como exemplifica Rothberg, da imigração judaica nos EUA que, fugindo do Holocausto, beneficiou do facto de ter sido incluída na branquitude. Este conceito intersecta com o de memória multidirecional, igualmente desenvolvido pelo mesmo autor em *Multidirectional Memory*, no âmbito das dinâmicas da pós-memória.³ A memória multidirecional configura-se como espaço alargado de memória que “mostra que problemas comuns de (in)justiça unem um conjunto variado de preocupações históricas e contemporâneas e que diferentes formas de implicação frequentemente convergem e se sobrepõem” (13; tradução minha).⁴ Debatê-las é desconstruir a hegemonia de certas narrativas de memória. Não sendo a memória coletiva um feudo de grupos identitários, o espaço público deve ser suficientemente aberto e maleável para que diferentes grupos articulem as suas posições, com experiências e memórias diversas sobre trauma, e interajam em permanente diálogo. Sendo a memória um ato liberto da dimensão homogénea espaço-tempo de uma nação, a sua homogeneidade é a expressão visível da ausência da polifonia que deve preexistir a qualquer discussão desta natureza porque a memória coletiva é um conceito fluido. Assim, a memória multidirecional, defende Rothberg em *The Implicated Subject*, descreve “a forma como as memórias coletivas entram em diálogo e, nas condições do presente; tal diálogo permite criar solidariedade, mesmo que revele implicação” (20; tradução minha).⁵

Em 2015, Sheila Khan defendia, em *Portugal a lápis de cor*, que os tempos pós-coloniais são aqueles em que devemos escutar as outras vozes, com as suas narrativas e conhecimentos, que “legitimamente compõem o puzzle histórico de Portugal pós-colonial” (18). Entenda-se por estas vozes, as vozes do Sul Global,

³ É Marianne Hirsch quem primeiro explora o conceito de pós-memória inicialmente em *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory* (Cambridge: Harvard UP, 1997) e, novamente, em *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust* (N.Y: Columbia UP, 2012), definindo-o como a relação de memória que liga a geração herdeira às gerações que passaram por experiências traumáticas, pessoais, coletivas e culturais, através de histórias familiares, fotografias ou filmes. As memórias associadas a essas histórias e fotografias ou filmes são tão intensas que passam a fazer parte das próprias memórias—pós-memórias—dos herdeiros dos que passaram pelo trauma.

⁴ “The point is ... to demonstrate that common problems of (in)justice unite a disparate set of historical and contemporary concerns and that different modes of implication frequently converge and overlap.”

⁵ “Multidirectional memory describes the way collective memories emerge in dialogue with each other and with the conditions of the present; such dialogue can create solidarity even as it reveals implication.”

ex-imperial, que têm sido silenciadas e esquecidas, aquelas que “viveram a retórica da colonialidade portuguesa, a sua visão imperial de centro civilizador e arauto de progresso e de desenvolvimento” (18). A literatura tem tido um papel importante na visibilização destas novas vozes já que várias delas, sobretudo, a partir de meados da segunda década do século XXI, incluem não só autores afrodescendentes, tais como Djaimilia Pereira de Almeida, Yara Nakahanda Monteiro e Aida Gomes, entre muitos outros, mas também, mais recentemente, autores brasileiros imigrantes. A sua escrita explora as malhas complexas que o colonialismo teceu e interpela a hegemonia de certas narrativas de memória colonial coletiva no Atlântico lusófono, permitindo que a discussão no espaço público não se restrinja apenas à memória imperial construída a partir do século XIX, o “Portugal de Minho a Timor”, mas que se alargue o espectro das memórias traumáticas ao tempo longo do império colonial português, incluindo, naturalmente, o Brasil. Esta nova prosa e poesia reforça o facto de as narrativas hegemónicas nada contribuírem para uma representação humanizada da memória do colonizado, algo de que daremos evidência mais adiante.

São os casos recentes de Ellen Lima e de Samara Ribeiro que, para além de terem publicado obras individuais, assinam poemas e pequenas narrativas para os dois volumes de *Volta para a tua terra* (2021, 2022), organizados por Manuella Bezerra de Melo e Wladimir Vaz. No prefácio ao primeiro volume, Melo defende que a antologia “indica o caminho que devemos seguir ... concluímos que fortalecer Portugal é parar de esconder a ferida de Portugal. Tratar da ferida pode doer. Descobrir onde dói, drenar, remediar, cozer, olhar pra ela constantemente” (16–17). Neste volume, no poema “(refluxo de mar)”, Samara Ribeiro, indígena brasileira, descendente Kariri, expressa o desejo de a sua “caneta-quilha” lhe devolver as representações dos povos indígenas, ausentes na memória coletiva sobre a expansão marítima portuguesa: “Mar que tudo viu / mostra-me o Porto seguro / dos Pataxó(s), Tumpinambá(s) e Kaimbé(s) / das vermelhas coroas / mostra-me a Bahia / (não a dos santos!)” (201). Também encontramos algo semelhante na pequena narrativa “Encobrimentos” de Ellen Lima, indígena brasileira de origem Wassu Cocal, no segundo volume de *Volta para a tua terra*. Ao desconstruir os “descobrimentos” como construção narrativa essencialista, Lima denuncia rasuras das narrativas de memória que têm excluído o direito da fala/memória indígena: “E meu corpo não está lá como corpo de gente viva, mas como carne abatida e barata” (60). Os textos dos autores daqueles volumes,

pensados e publicados na antiga metrópole colonial, refletem frequentes manifestações de racismo e xenofobia em Portugal pós-colonial, “episódios de racismo quotidiano” para utilizar o subtítulo de *Memórias da plantação*, de Grada Kilomba, em que invariavelmente se reproduz a frase que dá título aos dois volumes.⁶ É a normalização das narrativas de memória essencialistas que sustenta descrições benignas para caracterizar as relações luso-afro-brasileiras, tais como as expressões “países irmãos” e “irmandade de povos”, secundarizando questões que se prendem com a partilha de responsabilidades históricas sobre o legado colonial português que obrigariam a um olhar não fantasioso sobre o passado, mas comprometido com as suas consequências. Como bem lembra Khan, “a relação que os governantes dizem sempre que é ao nível da igualdade entre países soberanos, na realidade não é” (55); também Melo sublinha: “dizer pode ferir, mas feridas não desaparecem quando fingimos que ela não está lá” (13).

A crescente polifonia em Portugal não se tem alcançado sem resistências por parte de setores sociais e políticos mais conservadores da sociedade portuguesa, sendo também certo que estas resistências se intensificam na proporção em que a intensidade daquelas vozes cresce e ganha visibilidade no espaço público. No século XXI, o lusotropicalismo, herdeiro das teses de Gilberto Freyre, persiste e resiste em Portugal pós-colonial. Não obstante a academia portuguesa participar na discussão alargada sobre o reequacionamento das políticas públicas sobre a memória colonial no espaço público, o consenso está ainda longe de ser atingido. Ilustrativa é a carta aberta “Um regresso ao passado em Gorée. Não em nosso nome”, assinada por 54 académicos, artistas e ativistas em 19 de abril de 2017: pouco menos de metade do número total dos signatários representava a academia portuguesa.⁷ Outros dois exemplos ilustrativos da resistência ao reconhecimento

⁶ O risco da primeira palavra em *Volta para a tua terra* redireciona o sentido da palavra numa frase, originalmente um insulto, para dois níveis de leitura simultâneos: (1) o realce da afirmação de “retorno” (“para a tua terra”), dirigida aos/às que são considerad(o)(a)s imigrantes, para que sintam sua a terra onde vivem; (2) uma questionação dirigida aos portugueses para que pensem na responsabilidade do legado da história porque “os que nos mandam voltar para a nossa terra seriam os mesmos que um dia ocuparam-nas violentamente?” (16). Esta é uma performance conseguida apenas ao nível da escrita, já que a leitura em voz alta reproduz somente o insulto, ficando implícita a necessidade de inscrição de um processo de historização contra-hegemónico das narrativas de memória.

⁷ A carta aberta pública foi publicada em vários jornais portugueses de referência uma semana depois da visita oficial do presidente Marcelo Rebelo de Sousa ao Senegal. No âmbito desta visita, o presidente visitou a ilha Gorée, antigo entreposto do comércio atlântico de escravos, tendo então declarado que Portugal reconheceria a injustiça que a escravatura representava ao aboli-la em 1761. A carta coletiva sublinha o facto de o presidente não reconhecer em Gorée “a longa e sinuosa história

público da responsabilidade nacional sobre os legados coloniais que assumem particular relevância para o argumento do presente artigo: a até agora adiada inauguração do Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas no centro de Lisboa, uma proposta da Djass—Associação de Afrodescendentes votada e aprovada no âmbito do orçamento participativo da Câmara de Lisboa, em 2017, contrastando com a requalificação do Jardim da Praça do Império, decidida pela mesma câmara em 2021 e inaugurada em 2023, que inclui a reprodução dos antigos brasões florais das antigas colónias em pedra de calçada portuguesa; e a inauguração da estátua do padre António Vieira, empunhando a cruz e ladeado por três meninos indígenas, em frente à igreja de S. Roque, em Lisboa, em 2017. No embasamento da estátua, lê-se que Vieira foi “defensor dos índios e dos direitos humanos”. Pouco depois da sua inauguração, coletivos manifestaram-se contra uma representação de memória anacrónica que normaliza a visão lusotropicalista sobre o passado colonial em pleno século XXI, enquanto associações de extrema-direita se juntaram para defender essa narrativa de memória sobre a “nação portuguesa”. A estátua mantém-se no seu pedestal, tendo sido entretanto vigiada por forças policiais, durante algum tempo, para prevenir intervenções consideradas atos de vandalismo, tais como o facto de a palavra “descoloniza” ter sido furtivamente escrita a vermelho na estátua, em 2020.⁸

A publicação da primeira edição de *Deus-dará* marca o início de um período de intensificação das vozes que, ao denunciar a normalização da visão lusotropicalista em tempos pós-coloniais, apelam para a necessidade de as políticas

da responsabilidade portuguesa no comércio e escravização de africanos, nem as outras formas de opressão que em nome do país foram praticadas e legalmente sustentadas nas colónias africanas até à extinção do regime colonial português em 1974–75”. Ler igualmente a crónica de Alexandra Lucas Coelho, signatária da carta aberta, “O meu último voto em Lisboa e a cruz de Vieira”..

⁸ No dia 5 de outubro de 2017, estando prevista e autorizada uma manifestação pacífica do Grupo “Descolonizando” que consistia em colocar flores aos pés da estátua do padre António Vieira e fazer uma performance poética, a mesma foi impedida por membros da Associação Portugueses Primeiro que se juntaram em redor da estátua. A cobertura jornalística do incidente publicou títulos como “Extrema-direita impede manifestação contra estátua do padre António Vieira (DN, 6 de outubro, 2017) e “Estátua do padre António Vieira guardado por ‘neonazis’” (Público, 6 de outubro, 2017). Por outro lado, denunciando a representação com contornos anacrónicos sobre a história de Portugal que esta estátua normaliza, os académicos Inês Beleza Barreiros, Patrícia Martins Marcos, Pedro Schacht Pereira e Rui Gomes Coelho assinaram em conjunto o artigo “O Padre António Vieira no País dos Cordiais” no Público (2 de fevereiro, 2020) e Pedro Cardim publicou, no semanário Expresso, “Para uma visão mais informada e plural do padre António Vieira” (25 de junho, 2020). Acrescente-se também que um outro graffiti semelhante foi também pintado no Padrão dos Descobrimentos, em agosto de 2021.

de memória no espaço público darem igual legitimidade à representação da memória dos herdeiros dos antigos colonizados e escravizados no espaço público; aquilo que constitui, nas palavras de Grada Kilomba em *Memórias da plantação*, uma “realidade traumática que tem sido ignorada” (25) e reconhecer que esse passado produziu desigualdades étnico-raciais que devem ser corrigidas. Conforme conclui Kilomba, referindo-se aos cinco mecanismos de defesa do ego branco antes de este ser capaz de escutar o Outro, descritos por Paul Gilroy, a sociedade portuguesa encontra-se em estado de negação: “uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e conhecimento” (7).⁹ Por isso mesmo também, a autora viu-se obrigada a clarificar a escolha de determinados vocábulos numa língua que ainda se encontra ancorada num “discurso colonial e patriarcal” (8) na introdução que escreveu à edição portuguesa de *Memórias da plantação*.

Se os desafios, fora da academia, para legitimar contra-memórias em Portugal têm sido predominantemente conduzidos por sobre quem pende a percepção generalizada de racialização e/ou não-naturalidade, o que acontece quando as desestabilizações são feitas por uma autora sobre quem não pende semelhante percepção?

O sujeito implicado e a sua receção disciplinadora

A presente secção explora as receções académica e não-académica a *Deus-dará* para estabelecer que a receção não-académica denota o desconforto coletivo quando as narrativas memorialísticas sobre o passado colonial e imperial português são desafiadas, indo significativamente no sentido contrário do pensamento académico produzido sobre estas narrativas.

A estrutura de *Deus-dará* ancora-se numa divisão em sete dias não consecutivos, compreendidos entre a altura em que o Brasil se prepara para receber a Copa do Mundo FIFA (2014) e os Jogos Olímpicos (2016), um período de dois

⁹ Gilroy descreveu os cinco mecanismos num discurso aquando da inauguração da exposição *O Atlântico Negro: Matéria para a (contra-)memória*, na Casa das Culturas do Mundo, em Berlim, com curadoria sua. Os cinco mecanismos são por ordem de um percurso de evolução: negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação.

anos marcado por diversos protestos políticos nas ruas de diferentes cidades brasileiras. As personagens Lucas, Judite, Zaca, Gabriel e Noé representam a diversidade étnica da população brasileira, fruto da miscigenação que constrói a história do Brasil: a herança africana (Noé), as suas misturas crioulas (Gabriel), nomeadamente com a indígena (Lucas), e a imigração, no caso, síria (Judite e Zaca); os espaços associados são contrastantes: o centro, no Cosme Velho (Judite e Zaca), as periferias (restantes personagens) e as diferentes condições sociais e improváveis casos de ascensão social (Gabriel, Lucas e Noé). Tristão e Inês, as duas personagens portuguesas que completam a lista das sete personagens principais, constituem o elo mais visível com Portugal. Em entrevista, aquando do seu lançamento, a autora enquadra a sua narrativa como “intervenção política” ao problematizar a herança colonial portuguesa na violência quotidiana do Brasil, na medida em que a realidade e os seus intervenientes são sempre políticos; como a própria argumenta, “[t]udo aquilo que nós fizemos em cima da terra é político, as pessoas com quem estamos, com quem falamos” (Santos). Desde 2016, o romance tem recebido alguma atenção por parte de académicos, na sua maioria afiliados a instituições não portuguesas, unânimes no reconhecimento da sua importância para uma discussão sobre os laços genealógicos que unem o Brasil a Portugal e, mais especificamente, sobre a responsabilidade histórica do legado colonial português que está na origem das desigualdades étnico-raciais que persistem no Brasil (Felisberto; Simões; Corrêa de Sá; Ferreira; Martins; Ribeiro).¹⁰ Neste sentido, falamos de uma obra que questiona simultaneamente as responsabilidades do Brasil sobre o seu passado colonial, enquanto país independente há quase duzentos anos, e as de Portugal face à normalizada romantização do seu próprio passado colonial, passado que está no cerne das consequências da forma como as antigas

¹⁰ Não sendo um aspeto central para a discussão do presente artigo, embora contribua para uma visão mais global do estado da arte, salienta-se que a produção da academia portuguesa e a lecionação de disciplinas ligadas à literatura e cultura portuguesas no ensino universitário incidem predominantemente sobre autores consagrados, ou seja, aqueles sobre os quais existe um consenso generalizado sobre as suas obras (prémios literários e reconhecimento entre pares), não se distinguindo radicalmente do que acontece no ensino pré-universitário da literatura portuguesa. Para além de privilegiar a autoria masculina, que compõe a maioria do cânone literário português (e ocidental), a produção literária de autores recentes é poucas vezes explorada (e praticamente nunca lecionada) e as perspetivas que colocam em causa os cânones (literário, histórico) são escassamente discutidas. São os estudos pós-coloniais (note-se: não em “literatura portuguesa” sem outro adjetivo) que se abrem a autores portugueses afrodescendentes. Assim também se explica o facto de a receção académica a Deus-dará ser predominantemente externa à academia portuguesa; os raros artigos portugueses sobre este romance são, na sua maioria, oriundos das áreas dos estudos culturais e pós-coloniais.

colônias, no caso o Brasil, construíram as suas independências; conforme sublinham André Corrêa de Sá e Mariana Ribeiro, respetivamente: “[d]irigido aos portugueses, o romance faz coro com uma bibliografia pós-colonial e descolonial cada vez mais extensa para nos ajudar a reconhecer com frontalidade as nossas responsabilidades no mundo que sobreveio ao fim dos impérios” (202) e “observa-se a necessidade expressada em *Deus-dará* de que Portugal use sua debilidade enquanto um Próspero para realmente ver e ouvir o outro” (159). Afinal, e usando as palavras do narrador em *Deus-dará*, “Toda a história colonial é um cipó ligando os vivos aos ancestrais, liana de dois galhos, um enroscado no outro, espiral infinita” (402). Ao desconstruir a imagem acrítica da genealogia lusófona, a narrativa mostra a história atravessada por diferentes formas de violência colonial (genocídio, extrativismo, racismo). Voltando às palavras da autora: “para além da herança colonial portuguesa, que se vê na violência que é a vida no Brasil, e particularmente no Rio de Janeiro, eu queria transportar a questão da nossa relação com o nosso passado para agora, para aqui, para este momento” (Santos). É justamente este aspeto que salientamos porque a sua fortuna crítica não deixa explícita a sua singularidade: ao recuar no tempo histórico do colonialismo português até ao século XVI, *Deus-dará* subverte a construção da memória sobre o passado colonial, herdeira do século XIX e reforçada durante o Estado Novo, circunscrita às colônias africanas, asiáticas e Timor, desenhada depois da independência do Brasil; são as memórias “de Portugal do Minho a Timor” que ainda permanecem no espaço público no século XXI. *Deus-dará* coloca em evidência a centralidade de Portugal na memória do processo de globalização, atravessado pela colonialidade do poder, capitalismo colonial/moderno e eurocentrismo, que se inicia com “a constituição da América” (Quijano 227), Brasil incluído, no século XVI. Esta desconstrução da memória torna, por isso, *Deus-dará* um romance profundamente decolonial.

O facto de *Deus-dará* ser construído sobre uma “tessitura textual ‘transgénero’” (Martins 80) é particularmente importante para a complexidade desta discussão; conforme o explica Coelho numa entrevista mais tardia: “Vendo o romance como um território transgénero, tudo pode caber nele, as possibilidades são muitas” (S. F. Costa). A fluidez narrativa reflete-se no modo como ela (re)constrói a memória coletiva no tempo longo da colonialidade. Os sete dias que estruturam *Deus-dará* sucedem-se vertiginosamente rumo ao apocalipse—inscrito, aliás, no longo subtítulo do romance—e a (re)construção da memória

através de um processo de historização contra-hegemónico assente num conjunto complexo de fontes (antropologia, história, literatura, entre outras), organizadas, no final do romance, como bibliografia. Estas fontes desvelam as malhas complexas que teceram a expansão marítima e constituem o contra-arquivo da colonialidade que conduz ao “redescobrimto” do eu e do outro como sua parte. No plano narrativo, é depois da ingestão de ayahuasca, qual momento de revelação, que Tristão alcança essa nova perceção sobre o passado colonial luso-brasileiro: “[c]hegar ao momento em que Portugal se atou ao Brasil por uma corda de mortos. E isso será *O Descobrimento*” (409; itálico no original). Neste sentido, é significativo que as personagens em geral, e Tristão em particular, se encontrem em estado de encruzilhada—projetos inacabados, decisões pendentes—como se aguardassem clarificação sobre caminhos futuros.

Mas a particularidade “trans” manifesta-se para além desta revelação porque coloca em perspetiva a miscigenação brasileira, alinhando-a com as potencialidades que, por exemplo, Quijano identifica no “cholo” peruano: “alternativa de descolonização do imaginário ... proposta genuína de reconstituição da identidade para a ampla maioria da população peruana” (236; tradução minha). Afastando-se do lusotropicalismo e das teses de Freyre, que partem da captura como algo positivo, *Deus-dará* descoloniza a identidade brasileira em torno da miscigenação, tendo Tristão e Inês como observadores-participantes desta (re)descoberta; a mestiçagem (re)constrói-se, na linha de Quijano, através da “associação de elementos heterogéneos numa articulação específica” (235; tradução minha). A sua potencialidade reparadora tem um nome específico neste romance: antropofagia. Nas palavras da autora, como “potência política ... parte da própria ideia de criação” (Santos), está alinhado com o pensamento decolonial de Quijano e, por isso, também mais afastado de Oswald de Andrade porque neste, a antropofagia assenta menos na coexistência de heranças diversas do que na sua assimilação.

Como bem argumenta Diana Simões, *Deus-dará* é “romance-terreiro [que] liberta os fantasmas coloniais que ligam os dois países, numa tentativa de exorcismo de acontecimentos reprimidos” (561). Nicolau Coelho, narrador póstumo paródico (Ribeiro 158) e falante de um português transatlântico, é a autoridade narrativa que “servirá o propósito da reescrita pessoal, social e histórica no contexto particular da relação transatlântica Portugal-Brasil-África, com revelações cujo intento é o de mudar a forma de nos pensarmos, de pensarmos a

história e as sociedades” (Simões 557). Em 1500, Nicolau Coelho foi o primeiro a estabelecer contacto com os indígenas, na praia de Itaquena. Em *Deus-dará*, é participante privilegiado do vislumbre da utopia de uma convivialidade perdida entre europeus portugueses e indígenas: “Mas nesse dia 23 de Abril de 1500, tudo ainda era espanto, de um lado e do outro. Chamemos-lhe utopia... A pergunta que o primeiro branco não supunha que o índio fazia: quem era eu? A pergunta que o primeiro branco não fazia a si mesmo: o que trazia eu? E o que veio a ser a resposta para ambas: eu era uma catástrofe. A maior catástrofe que um punhado de homens alguma vez trouxe a milhões de homens” (548). É sintomática a escolha do narrador póstumo à margem dos interlocutores que a historiografia portuguesa consagrou como autoridades narrativas. Permitimo-nos apenas ao vislumbre das possibilidades de reparação quando nos inscrevemos como sujeitos implicados. É precisamente este aspeto sublinhado na recensão de António Cabrita: “a narrativa devolve uma dignidade aos povos vencidos pelas narrativas imperiais ... daí que o narrador a dado momento reivindique ..., uma leitura antropofágica da História, no intuito de ‘devorar o horror colonial para ficar mais forte’[470]” (258).

Este reconhecimento não encontra, contudo, eco na receção não-académica a *Deus-dará*, cujo lançamento mereceu textos críticos em diversos jornais nacionais de referência que reagem em sentido contrário. Destacam-se dois excertos que, pela particular acutilância e natureza da crítica, contribuem para iluminar a construção do argumento:

A autora não engana, pois é isso que vai fazer, passando em revista acontecimentos de todos os géneros e tempos, através de todos os estados de alma possíveis e personagens (des)caracterizadas a rigor. Cada uma tem algo a contar, todas ocupam períodos dessa história que mandaram relatar, cruzando-se ou seguindo caminhos diversos pelas 534 páginas de texto.... Pode dizer-se que o leitor que já viveu no Rio de Janeiro irá confrontar-se com avistamentos literários tão superficiais como profundos sobre a mega e prolixa realidade da cidade—que são extrapolados para o país total numa tentativa de o explicar. (Céu e Silva, “O brasiliensis”)

Descontados o deslumbramento inicial, previsível e justíssimo (ainda que tardio), e o colorido das novidades, tão aprazíveis de facto (*helàs!*), a sua percepção das

coisas brasileiras foi todavia lenta e foi ficando cada vez mais contaminada pelos próprios equívocos da militância esquerdista da repórter impressionista que a autora é... E não duvido que o romance que ela demorou três anos a escrever possa vir a ser um muito forte candidato ao Prémio Oceanos (40 000 €), confirmando plenamente Alexandra Lucas Coelho como escritora e dando-lhe facilidades para novas criações, sem o incómodo de que a venda de livros em língua portuguesa não dá vida confortável a ninguém ou de que o jornalismo já conheceu melhores dias. (Rosa)

A redução de *Deus-dará* a romance superficial e impressionista, desqualificando a premência do olhar implicado e o seu enquadramento como “militância esquerdista”, reverbera o desconforto coletivo que a proposta oferece, antecedendo, enquanto primeiro sinal, uma série de outros que se encadeiam nos anos seguintes, descritos na secção anterior. Se o olhar implicado está além de reduções simplistas como “esquerdismo”, tanto menos é possível delimitar o espectro político que reage esta possibilidade, como o demonstram as reações de diferentes responsáveis políticos perante os protestos contra a estátua do padre António Vieira, registadas nos meios de comunicação social portugueses, a partir de 2017.¹¹ O desconforto da receção não-académica manifesta-se igualmente na concessão da qualidade literária, evidenciada na crítica de Vasco Rosa no *Observador* e no facto de figurar na lista dos melhores livros de 2016, publicada no mesmo jornal, no final do ano, nos seguintes termos: “tentativa mais séria e estruturada de criar um grande romance. Procura o exótico, aquilo que é próprio do Brasil, faz etnografia de povos e classes nas suas mais diversas manifestações. E romanceia com qualidade” (Bobone 2016).

O paternalismo subjacente à receção não-académica suscita uma outra reflexão sobre a centralidade da masculinidade na construção das narrativas de memória nacionais. Embora esta questão assuma relevância na secção seguinte, importa já abordá-la para compreender a sua dimensão disciplinadora. No artigo “Masculinidade e colonialismo: Em direção ao ‘homem novo’”, Mário César Lugarinho defende a centralidade do trinómio nacionalidade/masculinidade/heroísmo, que emerge a partir do século XIX e se

¹¹ Assinalam-se apenas dois exemplos das várias intervenções contra os que se insurgiram contra a normalização da glorificação da expansão: o programa Governo Sombra, transmitido no canal privado generalista TVI, a 7 de outubro de 2017, e, mais recentemente, o artigo “Marcelo: É ‘verdadeiramente imbecil’ a vandalização de estátua do padre António Vieira” no Público (15 de junho, 2020).

prolonga pelo século seguinte, na construção do projeto colonial e imperial porque o grau de comprometimento do sujeito com os interesses do estado-nação sobre os seus próprios interesses individuais define a sua honra e quanto mais honrada for a nação, maior respeito, autonomia e soberania assegurará. No império colonial patriarcal, é ao homem que cabe a ação. Assim, Lugarinho conclui que a “honra masculina será, notadamente, a maior expressão da identidade nacional” (17). A construção estereotipada dos heróis nacionais faz-se segundo os valores de bravura, domínio das paixões, obstinação e, naturalmente, honra, sendo capazes de “aglutinar multidões que, ao se identificarem, também se submetem aos valores da mesma nacionalidade” (18). No âmbito do projeto colonial, a submissão das populações colonizadas baseou-se na conceção do “homem europeu como ser superior porque dotado de humanidade e masculinidade” (19). Consequentemente, tanto populações colonizadas, tais como mulheres, brancas ou não, eram infantilizadas porque desprovidas de masculinidade. Se tal é visível na representação anacrónica dos povos indígenas na estátua de Vieira, a infantilização da visão contra-hegemónica da narrativa de autoria de uma mulher conduzida pela crítica não-académica não lhe fica atrás. As expressões “avistamentos literários”, “impressionista” e “tentativa” refletem o tanto que o olhar implicado é lido como atentatório à honra da história do estado-nação; particularmente porque centraliza as consequências do legado português na colónia independente há dois séculos, visibilizando o tempo longo da história colonial portuguesa; e, como defende Coelho, “[q]uando mais recuado o horror, mais enterrado” (Câncio). É, por isso, receção disciplinadora (conduzida por homens), aquela que reage instintivamente à narrativa de memória contra-hegemónica (escrita por mulher) e salvaguarda a visão lusotropicalista edificada sob a epopeia dos feitos dos heróis/homens.¹²

Contrariamente ao vaticínio de Rosa, *Deus-dará* não ganhou o Prémio Oceanos e nem sequer figurou na lista de finalistas em 2017. Foi finalista do Grande Prémio de Romance e Novela da Associação Portuguesa de Escritores de 2016, que, não obstante caucionar a qualidade literária de *Deus-dará*, premiou *Não se pode morar nos olhos de um gato*, de Ana Margarida de Carvalho. Tendo sido igualmente finalista do Prémio Oceanos e nomeado melhor livro do ano pela Sociedade Portuguesa de Autores, o enredo do romance de Carvalho situa-se nos

¹² Confrontar com a recensão de Ana Bárbara Pedrosa, em Revista rede anticapitalista, alinhada com a crítica académica e que se inicia nos seguintes termos: “Deus-dará é um livro que não encontra par na produção literária portuguesa” (36).

finais do século XIX, depois da abolição do regime de escravatura, quando um navio negreiro naufraga ao largo do Brasil. Salvam-se um capataz, um escravizado, um criado, um padre, um estudante, uma fidalga e a sua filha e um menino negro. Embora seja tentador um paralelismo entre *Deus-dará* e *Não se pode morar nos olhos de um gato*, que rapidamente integrou o Plano Nacional de Leitura, tal não é possível porque a segunda narrativa centra-se na superação de preconceitos, “a capacidade de se colocarem na pele do outro”, conforme descrito na página eletrónica da Leya, a sua editora. Em nenhum momento, esta proposta de humanização é sustentada num olhar implicado que confronte memórias comuns das histórias de opressão e silenciamento; em nenhum momento também se constrói um contra-arquivo colonial. A proposta literária funda-se no território da ficção e não a partir do terreiro das memórias.

O conforto da rasura e a defesa da honra

A presente secção explora a receção não-académica a *As doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mãe, para defender que, sendo uma proposta literária que mimetiza um olhar implicado, ela encontra aceitação pelos mesmos meios de comunicação que desvalorizam *Deus-dará* porque o olhar sobre o passado colonial se mantém na zona de conforto da memória coletiva; conforto que consiste em não questionar que os legados coloniais se confinam às colónias.

O título é extraído do Sermão da Visitação de Nossa Senhora, pregado pelo padre António Vieira no Hospital da Misericórdia da Bahia, em 2 de julho de 1640, por ocasião da visita do Marquês de Montalvão à Bahia, numa altura em que os portugueses lutavam contra as invasões holandesas nesse território. O romance alcançou o quarto lugar da lista dos livros mais vendidos em novembro desse ano, tendo sido finalista do Prémio Oceanos. A página eletrónica da Porto Editora descreve-o como “uma delicadíssima história de resistentes”. A narrativa centra-se em duas personagens, Meio da Noite, rapaz negro escravizado que foge e encontra refúgio na comunidade indígena abaeté, e Honra, rapaz abaeté mestiço nascido da violação da abaeté Boa de Espanto pelo branco Fera Branca. Honra e Meio da Noite partem em busca da Fera Branca para vingar o mal feito. Embora abaeté seja uma invenção literária, é um nome Tupi.

Se a página eletrónica da editora exhibe depoimentos de figuras públicas que elogiam a exuberância da linguagem poética e o facto de constituir um contributo

essencial para um diálogo sobre os males do colonialismo, a recepção foi bastante mais entusiástica (Céu e Silva, “O Brasil”; Lucas; M. J. Costa). Validado pelo título e pela dedicatória a Ailton Krenak, as várias entrevistas ao autor deixam inequívoco sobre o que o romance trata: uma representação do passado colonial no Brasil. Contudo, nem Brasil nem Portugal aparecem nomeados uma única vez. O romance é lido como uma representação dos males do colonialismo europeu, conforme fica claro na recensão de Carlos Nogueira na *Colóquio/Letras*: “A dominação colonial que desde o século XVI os europeus impuseram (e continuam a impor) aos povos originários da América e à África negra não pode ser esquecida nem menorizada.... Esta é uma escolha moral que parece contraditória com a violação cometida pelo homem branco e escravagista e com os inumeráveis atos bárbaros praticados pelos europeus” (223–24). No olhar sobre o passado colonial português, sobressai menos a responsabilidade pelo legado histórico do que a constatação do mal em terra alheia no tempo presente; o legado “é uma questão nunca resolvida seja qual for o lado do Atlântico para que se olhe” e, segundo Mãe, ainda provoca hoje “uma incredulidade de como é que o Portugal de hoje poderia corresponder ao de outrora” e no lado de lá “uma das fraturas mais violentas da sociedade brasileira devido à realidade mestiça que o país apresenta” (Céu e Silva, “O Brasil”). Semelhantes considerações sobre a sociedade portuguesa passam para segundo plano: “Mais de 500 anos depois da chegada da Armada portuguesa, do outro lado do Atlântico subsistem desigualdades” (M. J. Costa); quando uma linha de continuidade no tempo é considerada (“perduram até hoje, quer lá, quer aqui” [M. J. Costa]), ela é rapidamente enquadrada pelo autor num contexto mais lato e menos responsabilizador: “É a grande tragédia da Humanidade, esta propensão de não deixarmos o alheio em paz” (M. J. Costa). Tal justifica que o autor enalteça o potencial da “mestiçagem, ... uma das glórias do Brasil—e creio que uma das glórias do mundo” (Lucas), numa formulação muito devedora da lógica do pensamento de Freyre, assente na miscigenação construída em torno da assimilação. Por isso, *Deus-dará* está tão mais próximo do pensamento decolonial, quanto *As doenças do Brasil* é devedor do pensamento lusotropicalista. A maleabilidade do olhar sobre o passado nacional/europeu que permanece no romance de Mãe no conforto do estado de negação não é possível em *Deus-dará*. Neste, não é possível fazer a pergunta “como foi possível” porque o contra-arquivo colonial fornece a resposta, instando-nos a prosseguir para as etapas seguintes do mecanismo enunciado por Gilroy.

A glorificação da expansão portuguesa nunca é colocada em causa em *As doenças do Brasil*. Disso são ilustrativas as escolhas dos excertos da carta de Pero Vaz de Caminha a D. Manuel I, do texto de Frei Vicente de Salvador e do sermão do padre António Vieira nas páginas introdutórias do romance que caucionam a construção da narrativa de memória coletiva hegemónica, dando voz aos interlocutores que essa mesma narrativa consagrou. O romance é atravessado por três equívocos fundamentais que permitem que a discussão sobre ele não coloque em questão a responsabilidade portuguesa perante o legado de memória. O primeiro equívoco envolve a leitura do sermão do qual foi extraído o título. Investigação histórica, como, por exemplo, a de Pedro Cardim, tem demonstrado que Vieira nunca foi contra o colonialismo; no caso particular deste sermão, Vieira insurge-se apenas contra a corrupção colonial (“o dinheiro não tem passado das mãos por onde passava” [Vieira 344]), que, acredita, ter prejudicado as tropas (“não há infantaria no mundo, nem mais mal paga nem mais mal assistida” [Vieira 340]) para repelir com sucesso os ataques holandeses. Ao descontextualizar as frases de Vieira, Mãe contribui para perpetuar uma imagem anacrónica de Vieira, em termos simbólicos semelhantes aos que a estátua dele em Lisboa representa. Um outro equívoco reside no facto de, na ausência de referências ao Brasil e a Portugal, a narrativa se construir apenas como alegoria poética, à margem de ligações com passados históricos particulares. Finalmente, escravizados, indígenas e poder colonial são nomeados a partir das alegadas cores da sua pele: negros, vermelhos e brancos; algo que o autor também estende às entrevistas: “eu tinha de me focar ali, na chegada do branco diante dos vermelhos e com os negros a rasto” (Lucas). Esta estratégia para a nomeação do Outro foi fundamental para a biologização científica da diferença e a sua construção como ciência que justificou a hierarquização étnico-racial, no século XIX, cujas consequências se encontram na base das desigualdades contemporâneas. Deste modo, mesmo que surja como recurso literário, a nomeação da cor como diferenciação de comunidades normaliza aquelas consequências.

A opinião de Mãe no âmbito de uma discussão sobre a responsabilização portuguesa pelo legado colonial é desconhecida; contudo, as entrevistas dadas aquando do lançamento de *As doenças do Brasil* indiciam uma discordância de base: “consigo compreender como determinados ativismos degeneram em movimentos ou instantes opressores e se estivesse no lugar de uma minoria ou de alguém que vem de séculos de opressão, talvez não fosse capaz de dominar a minha

emoção e de ser racional ao ponto de me manter diplomático, respeitoso e equilibrado “(Céu e Silva, “O Brasil”). Ironicamente e no plano narrativo, no único momento em que a Fera Branca interage com Honra, a descrição do homem violento que atravessa a narrativa é substituída pela representação de uma personagem semiparalisada pelo medo; com uma arma de fogo na proximidade, face a um rapaz armado com uma faca, Fera Branca parece reverberar um país demasiado temeroso para enfrentar a responsabilidade do olhar implicado.

O percurso da personagem Honra é consentâneo com os princípios ideológicos também inerentes à construção das narrativas de memória, assentes em percursos de honra realizados no masculino, preconizando o seu nome os valores da coragem e do comprometimento com a comunidade: “[m]atarei qualquer animal triste que enfureça por erro os abaeté” (137). O percurso de vingança que não se chega a concretizar constitui um ritual de passagem para a maturidade. É o rapaz/homem/herói quem busca vingança, tendo, no final, misericórdia pelo seu inimigo, não o matando. Estranhamente proféticas parecem, então, ser as palavras finais de Honra à Fera Branca muito provavelmente marginais ao pensamento do próprio autor: “Ficarás com teu futuro, essa mentira que propagas, e eu estarei liberto entre meus povos” (246). Sem um olhar implicado sobre o legado histórico, as rasuras históricas permanecem e a artificialidade permanece. O percurso de Honra, que se completa com o seu regresso à comunidade abaeté, é o percurso narrativo do herói convencional, mas é um caminho de reconciliação consigo mesmo e à margem das possibilidades de discussão conjunta sobre reconhecimento e reparação de memória: Meio da Noite afoga-se no rio e Fera Branca desvanecese da narrativa.

Considerações finais

Numa crónica a propósito de Lula da Silva ter afirmado, em 2015, que o atraso brasileiro em matéria de educação tinha culpa portuguesa, Onésimo Teotónio Almeida argumenta que, embora sendo antigo o costume de culpar Portugal, “[v]árias gerações de cidadãos brasileiros tiveram tempo bastante para debelar alguns dos males herdados, buscando soluções corretoras” (304–5). Concordando com o argumento de que problemas nacionais são, sobretudo, uma responsabilidade da comunidade e do país a que dizem diretamente respeito, um argumento desta natureza não pode, contudo, perder de vista que a história colonial

é uma história transnacional com consequências que devem enfrentar-se coletivamente e em diferentes escalas de responsabilidade. As políticas públicas de memória portuguesas não podem elidir a necessidade de um olhar implicado sobre a história que se concretize na reparação das rasuras da memória coletiva sobre o genocídio indígena, escravização e extrativismo que sustentaram a riqueza da metrópole antes da independência do Brasil. As rasuras impedem perspetivar um processo histórico transnacional que afetou os modos de descolonização no Atlântico luso-afro-brasileiro que continuam desvalorizadas nas narrativas de memória coletiva portuguesa.

É, no entanto, no seio do desconforto que se alcança qualquer avanço sobre discussões sobre memória e, por isso, ele é necessário; o legado de violência é mais complexo do que a memória de um “império” construída *a posteriori* pode levar a suport. Por todas as razões descritas, *As doenças do Brasil* permite acomodar facilmente o estado coletivo de negação em Portugal, enquanto *Deus-dará* obriga a triangular um olhar implicado na memória do tempo longo da história da colonialidade portuguesa no Atlântico luso-afro-brasileiro, descolonizando a memória lusotropicalista sobre Portugal colonial. Embora *Deus-dará* tenha sido reeditado no ano das celebrações dos dois séculos de independência brasileira, às quais Portugal também se associou, conclui-se, face ao silêncio em seu torno, que se adiou a oportunidade para aprofundar, no espaço público—e com a literatura—caminhos de reparação decolonial da memória coletiva para que nos reconheçamos, enfim, coletivamente, sujeitos implicados nos legados de histórias de violência.

Obras citadas

- Almeida, Onésimo Teotónio. “A boca de Lula sobre Portugal.” *A obsessão da Portugalidade: Identidade, língua, saudade & valores*, Quetzal, 2017, pp. 303–7.
- Bobone, Carlos Maria. “Os que têm estilo vs Os que o fazem.” *Observador*, 18 dez. 2016, observador.pt/2016/12/18/os-que-tem-estilo-vs-os-que-o-fazem/.
- Cabrita, António. “Recensão crítica a *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho.” *Revista Colóquio/Letras*, no. 195, set./dez. 2017, pp. 257–60.

- Câncio, Fernanda. “Portugal não é branco nem em primeiro lugar dos brancos.” *Diário de Notícias*, 18 ago. 2017, <https://www.dn.pt/portugal/portugal-nao-e-branco-nem-em-primeiro-lugar-dos-brancos-8712501.html>.
- Cardim, Pedro. “O monumento ao jesuíta António Vieira, em Lisboa, e o debate sobre a ‘conquista’ e a colonização portuguesa das terras ameríndias.” *Língua-Lugar: Literatura, história, estudos culturais*, no. 3, 2021, pp. 66–82. doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2021.e524.
- . “Para uma visão mais informada e plural do padre António Vieira”. *Expresso*, 25 jun. 2020. <https://expresso.pt/opiniao/2020-06-25-Para-uma-visao-mais-informada-e-plural-do-padre-Antonio-Vieira>
- Céu e Silva, João. “O Brasil ainda apresenta tiques dessa coisa que começa em 1500.” *Diário de Notícias*, 11 out. 2021, www.dn.pt/cultura/o-brasil-ainda-apresenta-tiques-dessa-coisa-que-comeca-em-1500-14200794.html.
- . “O brasiliensis de Alexandra Lucas Coelho em 500 páginas.” *Diário de Notícias*, 24 dez. 2016, www.dn.pt/artes/o-brasiliensis-de-alexandra-lucas-coelho-em-500-paginas-5569441.html.
- Coelho, Alexandra Lucas. *Deus-dará: Sete dias na vida de São Sebastião do Rio de Janeiro ou O apocalipse segundo Lucas, Judite, Zaca, Tristão, Inês Gabriel & Noé*. 2016. Editorial Caminho, 2022.
- . “O meu último voto em Lisboa e a cruz de Vieira.” *Sapo 24*, 15 set. 2017, <https://24.sapo.pt/opiniao/artigos/o-meu-ultimo-voto-em-lisboa-e-a-cruz-de-vieira>.
- Corrêa de Sá, André. “Aos vencidos a floresta: Alexandra Lucas Coelho lendo Mário de Andrade e Machado de Assis.” *Machado de Assis em Linha*, USP, vol. 13, no. 29, 2020, pp. 200–223.
- Costa, Maria João. “Valter Hugo Mãe escreve livro sobre o Brasil com ‘uma ideia para os grandes oprimidos.’” *Rádio Renascença*, 23 out. 2021, rr.sapo.pt/noticia/vida/2021/10/23/valter-hugo-mae-escreve-livro-sobre-o-brasil-com-uma-ideia-de-justica-para-os-grandes-oprimidos/257991/.
- Costa, Sara Figueiredo. “Alexandra Lucas Coelho: ‘Prefiro a ideia de a literatura ser vida, não como a vida, nem a imitar a vida.’” *Parágrafo*, 28 set. 2018, paragrafopontofinal.wordpress.com/2018/09/28/alexandra-lucas-coelho-prefiro-a-ideia-de-a-literatura-ser-vida-nao-como-a-vida-nem-a-imitar-a-vida/.

- Felisberto, Maggie. “An Infernal Eden: Postmodern Apocalyptic Tone in *Deus-dará* and Its Use as a Critique of Lusophone Racism.” *Challenging Memories and Rebuilding Identities: Literary and Artistic Voices That Undo the Lusophone Atlantic*, organizado por Margarida Rendeiro e Federica Lupati, Routledge, 2019, pp. 40–55.
- Ferreira, Helena Gonçalo. “*Deus-dará*: O Rio de Janeiro como espaço de (des)encontro durante séculos.” *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, no. 34, 2021, pp. 83–99.
- Hirsch, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard University Press, 1997.
- . *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. Columbia University Press, 2012.
- Khan, Sheila. *Portugal a lápis de cor: A sul de uma pós-colonialidade*. Almedina, 2015.
- Kilomba, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo quotidiano*. Orfeu Negro, 2019.
- Lucas, Isabel. “Entrevista. Valter Hugo Mãe: ‘A mestiçagem é uma glória.’” *Público*, 5 nov. 2021, www.publico.pt/2021/11/05/culturaipsilon/entrevista/alter-hugo-mae-mesticagem-gloria-1983358.
- Lugarinho, Mário César. “Masculinidade e colonialismo: Em direção ao ‘homem novo’ (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa).” *Abril—NEPA/UFF*, vol. 5, no. 10, 2013, pp. 15–38. doi.org/10.22409/abriluff.v5i10.29682.
- Mãe, Valter Hugo. *As doenças do Brasil*. Porto Editora, 2021.
- Martins, Catarina. “‘Trans’ é cada vez mais o meu prefixo”: Algumas ‘voltas’ ao ‘deus-dará’ sobre ‘a nossa alegria chegou’ de Alexandra Lucas Coelho. *Abril—NEPA/UFF*, vol. 13, no. 26, 2021, pp. 73–90. [10.22409/abriluff.v13i26.48207](https://doi.org/10.22409/abriluff.v13i26.48207).
- Melo, Manuella Bezerra de, e Wladimir Vaz, organizadores. *Volta para a tua terra: Uma antologia antirracista/antifascista de poetas estrangeirxs em Portugal*. Urutau, 2021.
- . *Volta para a tua terra: Uma antologia antirracista/antifascista de escritoras estrangeiras em Portugal*, vol. 2. Urutau, 2022.
- Nogueira, Carlos. “Recensão crítica a *As doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mãe.” *Revista Colóquio/Letras*, no. 211, 2022, pp. 223–24.

- Pereira, Pedro Schacht, Coelho, Rui Gomes, Marcos, Patrícia Martins e Barreiros, Inês Beleza. “O padre António Vieira no país dos cordiais”. *Público*, 2 fev. 2020. <https://www.publico.pt/2020/02/02/sociedade/noticia/padre-antonio-vieira-pais-cordiais-eterna-leveza-anacronismo-guardiaes-consenso-lusotropical-1902135>.
- Pedrosa, Ana Bárbara. “*Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho.” *Revista rede anticapitalista*, no. 3, maio–jun. 2017, pp. 36–37. <https://redeanticapitalista.net/deus-dara-de-alexandra-lucas-coelho/>.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.” *Ecuador debate*, no. 44, Centro Andino de Acción Popular CAAP, Quito, ago. 1998, pp. 227–38.
- Ribeiro, Mariana Letícia. “Reescrita de si pelo outro: Identidade portuguesa e paródia em *Deus-dará*, de Alexandra Lucas Coelho.” *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, vol. 41, no. 65, 2021, pp. 145–62.
- Rosa, Vasco. “*Deus-dará*: Dançar sobre as ruínas no Rio de Janeiro.” *Observador*, 30 nov. 2016, observador.pt/2016/11/30/deus-dara-dancar-sobre-ruinas-no-rio-de-janeiro/.
- Rothberg, Michael. *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford UP, 2019.
- . *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford UP, 2009.
- Santos, Mário. “Alexandra Lucas Coelho: Interessa-me a mistura.” *Público*, 16 nov. 2016, www.publico.pt/2016/11/02/culturaipilon/noticia/um-romance-transatlantico-1749680.
- . “Um romance transatlântico.” *Público*, 2 nov. 2016, <https://www.publico.pt/2016/11/02/culturaipilon/noticia/um-romance-transatlantico-1749680>.
- Simões, Diana. “Histórias de um defunto sobre relações transatlânticas: Narração póstuma em *Deus-dará* de Alexandra Lucas Coelho.” *Hispania, Portuguese Special Issue*, vol. 103, no. 4, dez. 2020, pp. 557–67.
- “Um regresso ao passado em Gorée. Não em nosso nome.” *Diário de Notícias*, 19 abr. 2017, www.dn.pt/portugal/um-regresso-ao-passado-em-goree-nao-em-nosso-nome-6228800.html.
- Vieira, Padre António. “Sermão da Visitação de Nossa Senhora.” *Obras completas do Padre António Vieira*, vol. 3, *Sermões*, Lello & Irmão, 1959, pp. 325–49.

Agradecimentos

Este artigo foi escrito no âmbito do Projeto *Literatura de Mulheres: Memórias, Periferias e Resistências no Atlântico Luso-Afro-Brasileiro* (<https://doi.org/10.54499/PTDC/LLT-LES/0858/2021>), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.