ESTADO DE MATO GROSSO
SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE TANGARÁ DA SERRA
SETOR PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE MESTRADO E DOUTORADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS – PPGEL

CARLOS ANDRÉ DE ALCÂNTARA DA SILVA

O MAL, O INTERDITO E A TRANSGRESSÃO NO ROMANCE *SALVAR O FOGO*, DE ITAMAR VIEIRA JUNIOR

TANGARÁ DA SERRA – MT
2026

ESTADO DE MATO GROSSO
SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE TANGARÁ DA SERRA
SETOR PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE MESTRADO E DOUTORADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS – PPGEL

CARLOS ANDRÉ DE ALCÂNTARA DA SILVA

O MAL, O INTERDITO E A TRANSGRESSÃO NO ROMANCE *SALVAR O FOGO*, DE ITAMAR VIEIRA JUNIOR

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação *stricto sensu* em Estudos Literários (PPGEL), da Faculdade de Letras da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como requisito para Defesa de Mestrado.

Área de concentração: Literatura Brasileira Contemporânea.
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.
Orientador: Prof. Dr. Samuel Lima da Silva.

TANGARÁ DA SERRA – MT
2026

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão

S586m Silva, Carlos André de Alcântara da.
O MAL, O INTERDITO E A TRANSGRESSÃO NO ROMANCE SALVAR O FOGO, DE ITAMAR VIEIRA JUNIOR / Carlos Andre de Alcantara da Silva. - Tangará da Serra, 2026.
99f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado", Estudos Literários/TGA-PPGEL - Tangará da Serra - Mestrado Academico, Campus Universitário De Tangará Da Serra "Eugênio Carlos Stieler".
Orientador: Prof. Dr. Samuel Lima da Silva.

1. Salvar o Fogo. 2. Transgressão. 3. Interdito. 4. Romance Brasileiro Contemporâneo. 5. Mal. I. Silva, Prof. Dr. Samuel Lima da. II. Título.

UNEMAT / MTSCB CDU 821.134.3-31(81)

O MAL, O INTERDITO E A TRANSGRESSÃO NO ROMANCE *SALVAR O FOGO*, DE ITAMAR VIEIRA JUNIOR

CARLOS ANDRÉ DE ALCÂNTARA DA SILVA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, avaliada e aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes docentes:

Prof. Dr. Samuel Lima da Silva
Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT
(Orientador – Presidente)

Prof. Dr. Jesuíno Arvelino Pinto
Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT
(Examinador Interno ao Programa)

Prof. Dr. José Humberto Rodrigues dos Anjos
Universidade Federal de Goiás - UFG
(Examinador Externo à Instituição)

Tangará da Serra, 26 de junho de 2026.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Samuel Lima, meu orientador, sou imensamente grato pelo aceite do projeto, pela orientação e pelas oportunidades de aprendizado ao longo deste percurso no mestrado.

À minha família, que me acompanhou ao longo deste percurso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa que me proporcionou a oportunidade de me dedicar exclusivamente ao mestrado.

Aos professores que compuseram a banca de Exame de Qualificação, Dr. Helder Thiago Maia (USP) e Dr. Jesuíno Arvelino (Unemat), pelas valiosas contribuições.

Ao PPGEL, pelas inúmeras experiências e aprendizados em aulas e eventos promovidos.

Aos colegas e professores que tive o imenso prazer de conhecer ao longo deste processo.

À coordenação do programa, que recebeu e respondeu aos inúmeros e-mails e dúvidas.

E a Deus.

RESUMO

A presente dissertação realiza uma análise da obra *Salvar o Fogo* (2023), de Itamar Vieira Junior, a partir de uma leitura batailliana, com o objetivo de enfocar a narrativa sob o tripé mal, violência e sagrado. O estudo parte de uma contextualização da origem dos interditos e das transgressões, conceitos centrais em Georges Bataille (2021), além de imbricá-los em um contexto em que perduram as opressões da colonialidade, razão pela qual se adota também a perspectiva decolonial, a qual tensiona os conceitos ao abordar as situações da Tapera. Na narrativa em questão, a experiência e a presentificação do Mal relacionam-se ao processo de configuração das personagens, sobretudo no que diz respeito à construção estética e social dos protagonistas. Metodologicamente, adotou-se um estudo bibliográfico, mobilizando os conceitos de autores como Quijano (2005; 2009) e Maldonado-Torres (2018; 2022) acerca da colonialidade; somando-se a isso as contribuições de Gonzalez (1984), Spivak (2010) e Lugones (2020), que auxiliam na abordagem da questão da mulher no processo colonial; Fanon (2008; 2022), Simas e Rufino (2020), Nogueira (2021) e Bento (2022) sobre as implicações da colonização na vida dos indivíduos e na sociedade; e de Antonio Candido (2014) a respeito da relação entre obra e sociedade presente na *Trilogia da Terra*, de Itamar Vieira Junior. A análise demonstra que a transgressão funciona, no romance, como uma ferramenta decolonial. Desse modo, as personagens Moisés e Luzia, irmãos cujas trajetórias e corpos são submetidos aos estigmas da exploração na Tapera do Paraguaçu, simbolizam o início de um processo necessário para romper com as opressões presentes na narrativa e em nossa sociedade, que parte da averiguação dos fatos e do resgate da história que persistentemente é apagada e ignorada. Constatou-se, ainda, que o poder capitalista opera no eixo da exploração e da discriminação, aliado à descredibilização das matrizes ameríndias e africanas para garantir a imposição hegemônica da Igreja.

Palavras-chave: Salvar o Fogo; Transgressão; Interdito; Romance Brasileiro Contemporâneo; Mal.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the work Salvar o Fogo (2023) by Itamar Vieira Junior from a Bataillean perspective, focusing on the narrative through the lens of evil, violence, and the sacred. The study begins with a contextualization of the origin of prohibitions and transgressions, central concepts in Georges Bataille (2021), in addition to intertwining them in a context where the oppressions of coloniality persist, which is why the decolonial perspective is also adopted, which puts the concepts in tension when addressing the situations of Tapera. In the narrative in question, the experience and presence of Evil are tied to the process of character development, particularly the aesthetic and social construction of the protagonists. Methodologically, a bibliographic study was adopted, drawing on the concepts of authors such as Quijano (2005; 2009) and Maldonado-Torres (2018; 2022) concerning coloniality; adding to this are the contributions of Gonzalez (1984), Spivak (2010), and Lugones (2020), who assist in addressing the issue of women in the colonial process; Fanon (2008; 2022), Simas and Rufino (2020), Nogueira (2021), and Bento (2022) on the implications of colonization on the lives of individuals and society; and Antonio Candido (2014) regarding the relationship between work and society present in Itamar Vieira Junior's Trilogia da Terra (Earth Trilogy). The analysis demonstrates that transgression functions in the novel as a decolonial tool. Thus, the characters Moisés and Luzia, siblings whose trajectories and bodies are subjected to the stigmas of exploitation in Tapera do Paraguaçu, symbolize the beginning of a necessary process to break with the oppressions present in the narrative and in our society, which starts from the investigation of facts and the rescue of history that is persistently erased and ignored. Furthermore, the study reveals that capitalist power operates through exploitation and discrimination, coupled with the delegitimization of Amerindian and African traditions, to ensure the hegemonic imposition of the Church.

Keywords: Salvar o Fogo; Transgression; Prohibition; Contemporary Brazilian Novel; Evil.

A morte sendo a condição da vida, O Mal, que está ligado em sua essência à morte, é também, de uma maneira ambígua, um fundamento do ser. O ser não está destinado ao Mal, mas deve, se assim pode, não se deixar encerrar nos limites da razão.

(Georges Bataille)

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....9
CAPÍTULO 1 – INTERDITO, TRANSGRESSÃO E O MAL.....14
1.1 Interdito, Transgressão e Mal.....15
1.2 Perspectivas Decoloniais e relações com a obra de Itamar Vieira Junior 23
CAPÍTULO 2 – INTERDITOS: MANUTENÇÃO DA COLONIALIDADE 35
2.1 Interdição do Corpo Negro: O Desejo Pela Brancura.....36
2.2 A Perversão do Erotismo: O Estupro Colonial e a Coisificação do Ser.....50
CAPÍTULO 3 – TRANSGRESSÃO EPISTÊMICA: O SACRIFÍCIO 65
3.1 Moisés: "É Como se já estivesse morto" 66
3.2 A "Igreja Envenenadora": Perseguição Religiosa e os Despossuídos.....74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....90
REFERÊNCIAS 95

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pesquisa de Regina Dalcastagnè (2005) aponta que na literatura brasileira contemporânea há ausência dos pobres e negros, por meio do silenciamento e controle do discurso em que prevaleceu a hegemonia eurocêntrica cerceando os espaços e o discurso. O movimento nas obras de Itamar Vieira Junior e de diversos autores, como Conceição Evaristo, Jeferson Tenório e Carolina Maria de Jesus, entre outros no cenário nacional, ficcionaliza personagens negras em destaque.

A *Trilogia da Terra* iniciada com *Torto Arado* (2019), já aborda os processos de silenciamento e desumanização de famílias que lutam para assegurar a vivência nas terras em troca de trabalho. Além disso, *Salvar o Fogo* (2023) e *Coração sem Medo* (2025) também retratam as disputas pelos espaços de poder que permanecem sob o domínio perpetrado pelas influências eurocêntricas que reforçam estereótipos diversos. Luzia é estereotipada a partir da religião e da atribuição do Mal ao corpo feminino e negro e, em *Coração sem Medo*, Alcides (Cid) é o exemplo do corpo negro que continua à mercê da violência e situações diversas de racismo.

Itamar Vieira Junior é geógrafo e antropólogo, doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), além de atuar como analista no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Seu primeiro livro foi *Dias* (2012), de contos. Também é autor da coletânea de contos *Doramar ou a Odisseia* (2021), reedição de seu outro livro de contos, *A Oração do Carrasco* (2017); do livro infantil *Chupim* (2024). Com *Torto Arado* (2019), ganhou os prêmios LeYa (2019) e Jabuti (2022), já com *Salvar o fogo* (2023), foi vencedor do prêmio Jabuti (2024).

Em *Salvar o Fogo* (2023), Itamar Vieira Junior divide a narrativa em quatro capítulos. Os dois primeiros, “A Vingança do Tupinambá” e “Luzia do Paraguaçu”, são narrados em primeira pessoa por Moisés e Luzia, respectivamente, oferecendo perspectivas distintas sobre a história. Já o terceiro capítulo, “Manaíba”, no qual predomina a perspectiva de Maria Cabocla, assim como o último capítulo, “A Alma Selvagem”, são narrados em terceira pessoa. Todavia, o último capítulo, em especial, reúne as perspectivas das três personagens que predominam nos capítulos anteriores e dessa forma apresenta um olhar abrangente sobre a situação narrativa e nos conduzem para as situações finais em que se abre na vida de Moisés, de Luzia e de Maria Cabocla novas perspectivas a partir do enfrentamento das situações que os enredavam.

É relevante destacar o cenário onde se desenrola a narrativa de *Salvar o Fogo*,

na Tapera do Paraguaçu, um povoado localizado às margens do rio que, que assim como o povo, carrega as cicatrizes do passado escravocrata baiano que são silenciadas, destinadas ao “salão mar”. Dessa maneira, a presença do Mosteiro de Santo Antônio do Paraguaçu opera como um monumento vivo da exploração que perdura nas cobranças de foro e na imposição da religião, materializando a opressão no próprio espaço geográfico.

Na narrativa, a Igreja predomina no processo de manutenção da colonialidade, por meio do epistemicídio e da criação de uma ficção, os interditos, para manter o domínio sobre os povos colonizados, mas ao longo da obra percebe-se que esta situação pode ser rompida, por meio da transgressão, assim como o que ocorre quando Luzia se reconecta com a sua história e começa a se impor, pois não está sujeita a uma história única (Adichie, 2021). Esse processo de imposição é necessário para desprender-se da alienação, conforme Mignolo (2017, p. 19):

> De tal forma, uma vez que percebe que sua inferioridade é uma ficção criada para dominá-lo, e se não quer ser assimilado nem aceitar com a resignação “a má sorte” de ter nascido onde nasceu, então desprenda-se. Desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecer. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e resubjetivar-se.

A certo ponto da narrativa, Alzira, por meio de sua busca pela brancura, acredita estar nesse processo de desprender-se, mas, à luz das contribuições de Frantz Fanon (2008), que analisa os impactos psicológicos da colonização e do racismo nos sujeitos negros, percebe-se que ela percorre justamente um caminho inverso e é exatamente esta a ficção criada pelo processo colonizatório que lhe interdita a existência, além de impor isto à sua descendência. Luzia, em seu desejo de saída da Tapera, também imagina uma fuga da “má sorte”, mas isto não está reduzido apenas àquele local em que vive, como demonstrado pelas teorias de Aníbal Quijano (2005, 2009) e Nelson Maldonado-Torres (2018, 2022) acerca das relações de poder. Além destes, as contribuições de Lélia Gonzalez (1984), María Lugones (2020) e Gayatri Spivak (2010) são fundamentais para adentrar a interseccionalidade de opressões que perpassam as mulheres mediante a continuidade dos estigmas da colonialidade e das relações patriarcais.

O objetivo dessa análise, pautada na obra *Salvar o Fogo* (2023), de Itamar

Vieira Junior, foi examinar a configuração do mal, a partir de uma perspectiva batailliana, com base no tripé mal, violência e sagrado integrando-o também a uma perspectiva decolonial. Ao deslocar os conceitos de interdito e transgressão para o contexto decolonial, a pesquisa testa os limites de uma teoria universalizante e a “leva para passear pela Tapera" onde a presença da colonização dá outros aspectos a violência erótica e sagrada, que é pervertida pela não ética da guerra colonial, que desumaniza e subjuga os corpos racializados.

Justifica-se esse trabalho, e a escolha do corpus de análise, pelo processo de romper-se com a imposição de um discurso único e a invalidação dos saberes, processo que a personagem Luzia percorre ao longo da narrativa, e como destaca-se ao longo do trabalho a partir dos pressupostos teóricos, como temas de subalternidade, preconceito e representações do corpo são articulados no enredo.

Metodologicamente, esta dissertação adotou uma pesquisa de caráter bibliográfico para as conceituações acerca dos interditos e transgressões, bem como para o repertório acerca da decolonialidade que fundamenta este trabalho. O percurso, estrutural subdivide-se em três capítulos: "Interdito, Transgressão e o Mal", "Interditos: Manutenção da Colonialidade" e "Transgressão Epistêmica: O Sacrifício".

No primeiro capítulo é estabelecida a base teórica da pesquisa. Nele, os conceitos bataillianos[1] de interdito, transgressão e erotismo são tensionados com a teoria decolonial para evidenciar como a colonialidade do poder e do saber atuam na desumanização dos sujeitos subalternizados. Para aprofundar essa discussão, articulam-se os conceitos de Georges Bataille (2021) com as análises de Aníbal Quijano (2005, 2009) sobre o padrão de poder mundial, além das contribuições de María Lugones (2020) e Gayatri Spivak (2010) acerca da interseccionalidade de gênero na imposição subjugação colonial.

Em seguida, o segundo capítulo concentra-se na análise das vivências na Tapera do Paraguaçu, sobretudo a partir das personagens Luzia e Alzira. A discussão aborda o desejo de brancura internalizado por Alzira e o estupro colonial sofrido por Luzia como mecanismos de coisificação do ser, onde nega-se a humanidade a estas pessoas que buscam validação e que lhes torna alvo de violências e abusos. A compreensão dessas opressões ampara-se nas percepções psicanalíticas e sociais

[1] Nesta pesquisa, temos ciência de que o francês Georges Bataille não se configura como um autor decolonial. No entanto, recorremos às suas argumentações, tendo em vista que os conceitos desenvolvidos pelo autor contribuem para o diálogo e articulam-se às demais proposições apresentadas nesta pesquisa.

de Frantz Fanon (2008), Isildinha Baptista Nogueira (2021) e Cida Bento (2022) sobre o racismo estrutural, aliadas às denúncias de Nelson Maldonado-Torres (2022) e Rita Segato (2021) sobre a não ética da guerra e o apagamento contínuo dos corpos negros e femininos.

Por fim, o terceiro capítulo detêm-se na investigação da perseguição religiosa, bem como na análise das formas de resistência que se configuram na narrativa. O percurso deste capítulo expõe os abusos clericais vivenciados por Moisés e o processo de Luzia ao resgatar a ancestralidade e assumir sua história, algo que lhe possibilita iniciar um desvinculamento da imposição da igreja que lhe marca profundamente. Para isso, nessa etapa da pesquisa recorreu-se à sociologia da literatura de Antonio Candido (2014) para desenvolver a relação entre ficção e sociedade, adotou-se também as noções de encantamento de Simas e Rufino (2020), bem como as reflexões de Boaventura de Sousa Santos (2007) e Malcom Ferdinand (2022) para ilustrar a decolonialidade como uma retomada da autonomia e um enfrentamento das estruturas de poder hegemônicas.

CAPÍTULO 1 – INTERDITO, TRANSGRESSÃO E O MAL

Este capítulo apresenta os conceitos que embasam a presente pesquisa. Para isso, abordam-se inicialmente os conceitos de Interdito, Transgressão e Mal, de Georges Bataille (1.1). Em seguida, discutem-se, a partir dos estudos decoloniais, as relações de colonialidade e suas implicações aos povos colonizados (1.2).

A obra *Salvar o Fogo* (2023) insere-se em um contexto que evidencia a permanência de situações advindas do processo colonizatório que marcam as personagens e suas vivências. Dessa forma, percorrem-se os conceitos de Bataille (2021) para analisar esse processo a partir das relações de interdito e transgressão que se manifestam na narrativa.

Ao longo da apresentação dos conceitos e ideias que fundamentam a análise de *Salvar o Fogo* (2023), realiza-se, de igual forma, uma análise pontual de outras obras de Itamar Vieira Junior sob esta ótica, o que permite uma melhor contextualização, ao passo que também possibilita o acesso à escrita do autor que versa sobre esses temas.

Convém pontuar que, ao trabalhar os termos do pensador francês a partir de um contexto colonial, revela-se a sua força analítica, pois as noções em torno do interdito e da transgressão são eficazes para discutir as situações de opressão que interdizem as ações e as existências das personagens, bem como os passos rumo ao rompimento da submissão cega aos mandos e desmandos da igreja, que é um dos tentáculos da manutenção colonial em *Salvar o Fogo*. Dessa maneira, para examinar os conceitos de Georges Bataille e trabalhar as normas e proibições, é essencial tencioná-los com a colonialidade. Por outro lado, emergem os limites desses conceitos, por tratar-se de uma perspectiva universalizante que pode atuar como uma ferramenta de desumanização quando aplicada a sujeitos historicamente subalternizados.

1.1 Interdito, Transgressão e Mal

A relação de interditos e transgressões descrita por Georges Bataille (2021) perpassa o campo do erotismo. Neste trabalho, o interdito, a transgressão e o mal atuam como categorias de análise literária que auxiliam no aprofundamento da análise da obra de Itamar Vieira Junior (2023). Levando em consideração que esta pesquisa também aborda o contexto colonial, ao percorrer esses conceitos, torna-se necessário também destacar o contexto de exploração e opressão que é ressaltado na narrativa.

Os interditos consistem em um sistema de normas, leis e proibições que recaem sobre determinados aspectos da sociedade, incluindo a atividade sexual e a morte, as quais fazem parte dos movimentos que nos desordenam (Bataille, 2021). Ademais, o interdito, em sua origem, tem como principal característica a distinção inicial entre o homem e o animal, a qual ocorreu por meio do trabalho. Ressalta-se que o trabalho é uma das formas de controle e organização social para que o homem não esteja totalmente à mercê da violência que é recalcada:

> Numa palavra, distinguiram-se dos animais pelo trabalho. Paralelamente, impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de interditos. Esses interditos recaíram essencialmente - e certamente - sobre a atitude para com os mortos. É provável que tenham tocado ao mesmo tempo - ou à mesma época - a atividade sexual (Bataille, 2021, p. 54).

A lógica colonial inverte essa relação na qual o trabalho insere o homem na humanidade, por isso, é pertinente pontuar que essas normas, em determinados momentos históricos, serviram a diversos propósitos, como às relações calcadas no colonialismo e no eurocentrismo, que estabeleceram uma noção do que seria a "atitude humana", forçando o processo de assimilação do colonizado por meio da interdição de sua subjetividade. Dessa forma, perpetraram-se inúmeras atrocidades para se obter o controle dos povos que foram subjugados e escravizados e, além disso, é importante ressaltar que, nesse contexto, o trabalho adquire, de fato, o aspecto de coisificação, bem como as demais práticas que negam as individualidades dos sujeitos para justificar a exploração.

Em face a essa realidade, na relação colonial e na colonialidade que perpetua as relações de poder, o trabalho configura-se como uma forma de interdição da humanidade:

> Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano, 2005, p. 117).

Além do mais, é importante ressaltar que além da relação da raça que atua como eixo estruturante das relações de exploração e dominação, é indispensável a noção de gênero que atua nesta intersecção, como destaca Lugones (2020), constituindo um caráter que reforça as relações de subalternização, segundo Spivak (2010).

De fato, o sistema colonial utilizou-se da raça com um caráter justificatório e de distinção nas relações de superioridade e inferioridade. A obra *Coração Sem Medo* (2025), por exemplo, que encerra a "Trilogia da Terra" de Itamar Vieira Junior, apresenta a personagem Rita, que recebe a alcunha de Rita Preta:

> Assim, Rita nasceu de novo, e nos primeiros tempos ganhou a alcunha Preta para se diferenciar da patroa, também chamada Rita, mas que se considerava pertencente a uma casta superior. Talvez pela pele clara, talvez pelo nome, talvez pelo prestígio, ainda que fosse uma notoriedade em declínio, vestígios de uma família em bancarrota. Todas as vezes que o nome Rita ecoava pela casa — para confusão geral e descontentamento da mulher —, Rita, a menina, se antecipava. O marido que pedia a toalha no banheiro, o telefone que tocava com as amigas do outro lado da linha — "como assim ela também se chama Rita?". Para desfazer a confusão, não poderia ser chamada de "Ritinha" — até caberia por ainda ser uma menina —, denotava intimidade, o que não era aceitável, embora dissesse a todos que Rita, a empregada, era como se fosse da família. Optou-se por Rita, a Preta, para demarcar o lugar de sua presença naquela casa, naquele mundo, para fazer jus às suas origens (Vieira Junior, 2025, p. 84-85).

Sendo assim, a alcunha "Preta" funciona como um interdito colonial, estabelecendo uma barreira que empurra Rita para a subalternização. A menina foi entregue por Carmelita, sua avó, ainda criança para realizar os serviços domésticos e cuidar dos filhos dos patrões. Carmelita é filha de Donana, personagem que fugiu de casa após ser abusada sexualmente pelo companheiro de sua mãe (ambas as personagens estão presentes em Torto Arado, de 2019). Os patrões, apesar de afirmarem que a "consideram membro da família", discurso que atua como mecanismo de ocultamento da exploração, não toleram a confusão gerada pelos nomes. Dessa forma, a colonialidade e as relações de interdição racista na distribuição do ser realizam-se não somente no campo, mas também nas relações urbanas. Tal dinâmica é constatada por personagens que deixam o campo em busca de melhores condições, como Bibiana e Severo, em *Torto Arado* (2019), a própria Mariinha/Maria Cabocla e

seu esposo, ou Moisés e Joaquim, de *Salvar o fogo*, que partem da tapera rumo à cidade. Somado a isso, Mazé, a mãe de Rita, deparou-se com uma situação de trabalho análogo à escravidão e viveu em cativeiro até conseguir fugir. Essa é uma demonstração da colonialidade do ser, que não se restringe a um espaço geográfico, mas está presente no processo de subjugação do próprio indivíduo.

Como a primazia e o controle do trabalho e do capital advêm do poder eurocêntrico, as relações de conhecimento e subjetividade também foram submetidas como parte do projeto de dominação, esse processo de articulação e controle do poder ocorre conforme ressalta Quijano (2005, p. 121):

> Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

Tal mecanismo epistêmico está a serviço da reprodução da dominação, que ocorre a partir da incorporação forçada da cultura do dominador e, especialmente, da imposição religiosa, como será explorada, no capítulo 3, a relação do Mosteiro de Santo Antônio do Paraguaçu, bem como o cristianismo como vertentes desta dominação. Por sua vez, o movimento do interdito suscita o desejo pelo objeto sobre o qual recai a proibição, o que conduz ao movimento de transgressão, que por si só não elimina o interdito (Bataille, 2021). A humanidade está constantemente submetida a esses dois movimentos e, no entanto, tal dinâmica implica também a premissa de punições e morte ao contrariar a homogeneidade do sistema colonial, de modo que o indivíduo está em risco ao “gozar” desse instante. No contexto colonial, esse movimento de transgressão configura-se como uma via para a decolonialidade ao restituir a humanidade negada. Contudo, se apenas um deles atuar, o homem não terá uma experiência completa, pois pertence simultaneamente a esses dois mundos, haja vista que:

> Os homens são submetidos ao mesmo tempo a dois movimentos: de terror, que rejeita, e de atração que impõe o respeito fascinado. O interdito e a transgressão correspondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão (Bataille, 2021, p. 92).

Tanto o interdito quanto a transgressão são componentes da experiência interior, mas essa dupla experiência exige um equilíbrio entre ambos. Se apenas a lógica da repressão colonial atuar, o homem permanece na coisificação, pois a dominação à qual os sujeitos estão submetidos compromete a realização plena da experiência, que é fundada no jogo de opostos entre o interdito e a transgressão:

> Sigo adiante; os obstáculos opostos à comunicação da experiência me parecem de outra natureza: devem-se ao interdito que a funda e à duplicidade de que falo, conciliando aquilo cujo princípio é inconciliável, o respeito pela lei e sua violação, o interdito e a transgressão.
> Das duas, uma: ou o interdito atua, e desde então a experiência não tem lugar, ou só tem lugar furtivamente, permanecendo fora do campo da consciência; ou ele não atua: dos dois, é o caso mais desfavorável (Bataille, 2021, p. 60).

Dessa forma, caso os interditos atuem plenamente, a experiência interior fica comprometida, o que ocorre na narrativa por meio da incessante proibição da igreja aos moradores da Tapera para que abandonem as práticas dos seus antepassados: “Não era a ciência de Deus, diziam em tom de reprovação” (Vieira Junior, 2023, p. 134). Por conseguinte, os sujeitos submetidos ao sistema da colonização tornam-se subalternos e não soberanos, pois não têm acesso à experiência interior plena, sendo reduzidos à condição de vigilantes de si mesmos para assegurar a própria sobrevivência. Essa configuração constitui o projeto de submissão e coisificação do sujeito, o que inviabiliza a relação que Bataille (2021, p. 59-60) afirma ser necessária para que ocorra a experiência:

> O conhecimento do erotismo, ou da religião, exige uma experiência pessoal, igual e contraditória, do interdito e da transgressão. Essa dupla experiência é rara. As imagens eróticas, ou religiosas, introduzem essencialmente, em alguns, as condutas do interdito, em outros, condutas contrárias. As primeiras são tradicionais. As segundas também são comuns, ao menos sob forma de um pretenso retorno à natureza, à qual se opunha o interdito. Mas a transgressão difere do "retorno à natureza": ela suspende o interdito sem suprimi-lo. Aí se esconde a mola propulsora do erotismo, aí se encontra ao mesmo tempo a mola propulsora das religiões.

Essa “mola propulsora” corresponde às formas de acesso ao sagrado que não se inserem no catolicismo sob a ótica do colonizador, o qual impõe o peso das

interdições e da culpa. Refere-se, sobretudo, aos conhecimentos ancestrais que operam como vias da transgressão, justamente por serem assim caracterizados pelo olhar europeu homogeneizador. Em Bataille (2021), o interdito funciona como uma lei moral que assegura a normalidade social e paradoxalmente se articula à transgressão para possibilitar a experiência interior. Contudo, no contexto colonial da obra em análise nesta pesquisa, esse interdito é reconfigurado como um aspecto da lei colonial, passando a atuar como um mecanismo de poder e controle. Ou seja, o controle do trabalho torna-se um validador da desumanização, anulando, dessa forma, a dupla experiência necessária entre o interdito e a transgressão, precisamente ao coibir atos de ruptura, tanto por meio de punições físicas quanto pela internalização da interdição.

Essa normalização e construção hierárquica, que operam também segundo critérios raciais, culturais e civilizatórios, definem qual seria a “atitude humana”, alicerçada nos interditos. Sendo assim, em nossa sociedade, esses interditos estão profundamente enraizados a ponto de tornarem-se imperceptíveis. A dita “atitude humana”, fruto de uma construção hierárquica, ou demais construções alicerçadas nos interditos, ergue-se a partir da supressão dos impulsos que se consideram desordenadores de uma norma estabelecida:

> A verdade dos interditos é a chave de nossa atitude humana. Nós devemos, nós podemos saber com exatidão que os interditos não são impostos de fora. Isso nos aparece na angústia, no momento em que transgredimos o interdito, sobretudo no momento suspenso em que ele ainda atua, e em que, não obstante, cedemos à impulsão a que ele se opunha. Se observamos o interdito, se lhe somos submissos, deixamos de ter consciência dele. Mas experimentamos, no momento da transgressão, a angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado. A experiência conduz à transgressão acabada, à transgressão bem-sucedida que, conservando o interdito, conserva-o para dele gozar (Bataille, 2021, p. 61-62).

Nessa perspectiva, o processo colonizatório impõe e hierarquiza as relações, e dessa forma ocorre uma internalização das imposições, as quais passam a ser imperceptíveis aos sujeitos. Estes acabam por normalizar situações que passam a operar a partir da interiorização. Desse modo, antes mesmo da “transgressão acabada” e sem a necessidade de uma punição ou agressão direta, o sujeito colonizado manifesta, em seu psicológico, a autocensura, o medo e a culpa que o mantêm no limite dos interditos. A transgressão afirma a existência do interdito que

estava inerte, revelando-se no momento do excesso. Vale ressaltar que, a questão do excesso revela-se para além da questão utilitária e da vida produtiva, conceitos que pautam a imposição da colonialidade. Conforme a síntese de Eliane Robert Moraes (2023), o excesso está ligado a perda, a dilapidação e ao desregramento. Portanto, a condenação não elimina a transgressão, mas exerce uma atração sobre o indivíduo que é atravessado pela violência e faz vibrar as proibições, conforme visto a seguir:

> Derrubado o obstáculo, o interdito ultrajado sobrevive à transgressão. O mais sanguinolento dos assassinos não pode ignorar a maldição que o atinge. Pois a maldição é a condição de sua glória. Transgressões multiplicadas não podem triunfar sobre o interdito, como se o interdito nunca fosse mais do que o meio de atribuir uma gloriosa maldição àquilo que ele rejeita. Há na proposição precedente uma verdade primordial: o interdito, que o pavor funda, não propõe apenas que o observemos. A contrapartida nunca falta. Derrubar uma barreira é por si só algo atraente; a ação proibida adquire um sentido que não tinha antes que um terror, que dela nos afasta, a cercasse de um halo de glória (Bataille, 2021, p. 72).

Nota-se que desses fenômenos que se opõem, mas não se excluem, emergem a angústia, o pavor e a maldição que constituem a glória para aquele que transgride. Assim sendo, na realidade diegética do texto de Itamar Vieira Junior, conforme veremos nos capítulos subsequentes, a transgressão não destrói o sistema de exploração colonialista e suas raízes, que permanecem nos indivíduos e nas estruturas, mas configura uma pequena fissura que abala a sua suposta soberania. Nesse sentido, a revolta contra a colonização e seus mecanismos ocorre justamente a partir da percepção daqueles que estão interditados por essas explorações: “Quando se trata do poder, é sempre a partir das margens que mais costuma ser vista, e mais cedo, porque entra em questão, a totalidade do campo de relações e de sentidos que constitui tal poder” (Quijano, 2009, p. 76). Parte-se, então, para a tentativa de evidenciar a mundialidade do capitalismo e suas consequências na continuidade das estruturas de dominação.

Logo, o interdito está aí para ser ultrapassado, pois, mesmo que os padres proíbam as práticas dos antepassados, os moradores ainda assim recorrem a esses meios: “Depois as ervas, os feitiços que se contavam a boca miúda, por muito tempo, para que os padres não soubessem que a Tapera ainda mexia com alguma magia” (Vieira Junior, 2023, p. 88). É necessariamente nesse ponto que reside seu caráter ilógico, pois ele não se opõe de maneira unívoca aos objetos de sua ação, ao passo

que sempre é possível um movimento que o transgrida:

> O que faz com que seja tão difícil falar do interdito não é apenas a variabilidade dos objetos, mas um caráter ilógico. Jamais, a propósito do mesmo objeto, uma proposição oposta é impossível. Não há interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente transgressão é admitida, muitas vezes ela é até prescrita (Bataille, 2021, p. 87).

No contexto colonial, toda repressão visa à submissão e à desumanização dos sujeitos para justificar esse processo. Contudo, assim como o interdito não é uma barreira intransponível, essa ordem, perpetuada pela colonialidade, pode e precisa ser transgredida para que se abra a possibilidade de vivência e de experiência para os corpos historicamente interditados. No entanto, isso não implica que essas barreiras sejam intransponíveis, pois é justamente a tensão que molda essa relação na qual ultrapassar uma barreira não significa, de fato, a sua exclusão; antes, configura uma reafirmação de sua existência. Contudo, no contexto decolonial, a transgressão também atua como denúncia da regra que afasta o sujeito da humanidade. Mesmo com a transgressão operando como forma de sobrevivência e reivindicação da humanidade, o interdito não cessa de existir:

> Muitas vezes a transgressão do interdito não está ela própria menos sujeita a regras do que o interdito. Não se trata de liberdade: em tal momento e até este ponto, isso é possível - esse é o sentido da transgressão. Mas uma primeira licença limitada pode desencadear o impulso ilimitado à violência: as barreiras não são simplesmente retiradas, pode mesmo ser necessário, no momento da transgressão, afirmar sua solidez. A preocupação com uma regra é por vezes a maior na transgressão: pois é mais difícil limitar um tumulto uma vez começado (Bataille, 2021, p. 89).

Nessa lógica, é importante que lembremos que a transgressão, como rompimento da lógica colonial, não significa que o movimento da colonialidade irá cessar de imediato, mas oferece um caminho que precisa ser percorrido. Mesmo diante de ações que transcendem o interdito colonial, estas, no presente instante, configuram-se como exceções, uma vez que a tensão do sistema reforça a existência da opressão vigente. Assim, os termos batailllianos possibilitam abordar a estrutura de dominação e suas engrenagens de controle, revelando as fissuras em um poder que se pretende absoluto.

Seguindo na esteira de Bataille (2021, p. 250): “Aparentemente, para o cristão, o que é sagrado é forçosamente puro, o impuro está do lado do profano. Mas o sagrado para o pagão podia ser também o imundo”. No entanto, aquilo que é relegado à esfera da exclusão não deixa de participar do sagrado, ainda que sob a forma do profano. Dessa maneira, o sagrado que foi expulso retorna sob o signo do pecado, adquirindo o caráter do Mal. Logo, a partir da condenação da transgressão, esta passa a adquirir a acepção de Mal. Ao transgredir os interditos religiosos e coloniais, os sujeitos estão reivindicando sua humanidade por meio da transgressão, que é nomeada como “mal”, a qual compreendemos, na lógica colonial, como parte do rompimento da coisificação do sistema opressor.

Nesta pesquisa, o “Mal” opera como uma categoria de análise literária ambivalente. A partir das questões da colonialidade, evidencia-se que, para a hegemonia eurocêntrica, esse Mal é imputado a toda alteridade, subjetividade e saberes divergentes, criminalizando aqueles que transgridem em prol da própria sobrevivência. Por outro lado, em uma perspectiva decolonial, compreende-se o Mal como a própria permanência da colonialidade do poder e dos seus interditos. No universo diegético do romance de Itamar Vieira Junior, essa dinâmica ganha contornos físicos: a força colonial, representada sobretudo pela Igreja, toca e violenta os corpos do povo da “Tapera”, proibindo seus saberes e práticas ancestrais ao encará-las como demoníacas. Nessa paisagem analítica, esse duplo movimento em torno do Mal será investigado a partir da configuração da personagem Luzia, no capítulo 2 desta pesquisa.

Nessa perspectiva, entende-se que o mal está associado à condenação que recai sobre a transgressão. Desse modo, ele se manifesta quando a atitude transgressiva assume um caráter condenatório, aproximando-se do conceito de pecado, em acordo com Bataille (2021, p. 151): “Mas o Mal não é a transgressão, ele é a transgressão condenada. O Mal é exatamente o pecado”. Assim, o mal batailliano está ligado à transgressão dos interditos, revelando aquilo que a sociedade tenta ocultar ao condenar e inserir o sentimento de culpa, para se manter estável. No caso da relação colonial, tal lógica é reveladora da dinâmica aplicada aos corpos subalternizados, que têm sua potência de vida restringida pelos mecanismos de controle colonial.

1.2 Perspectivas Decoloniais e relações com a obra de Itamar Vieira Junior

As perspectivas decoloniais são uma forma de adentrar as relações que perpassam Salvar o fogo por meio da permanência da colonialidade e auxiliam na compreensão do movimento que percorrem as personagens Luzia e Moisés ao longo da narrativa. A palavra “colonização” deriva do verbo latino *colo*, que se relaciona à ocupação e ao uso da terra: “*Colo* é a matriz de *colonia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar” (Bosi, 1992, p. 11). Nessa medida, o processo colonizatório, propulsor do capitalismo, busca suprir as carências da metrópole ao dominar novas áreas e, consequentemente, submeter os povos. Ainda na visão de Bosi (1992, p. 15) “a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais”. Refletindo sobre essa perspectiva, nota-se que a submissão é também um processo de interdição da humanidade dos escravizados, os quais foram considerados produtos em meio a esse sistema.

Mesmo com o fim do período político colonial, permanecem o padrão de poder e a opressão que ainda condicionam os modos de pensar, ser e existir. Dessa forma, a colonialidade manifesta-se como uma outra forma de operação do colonialismo:

> Com a emancipação latino-americana no início do século 19, iniciou-se um processo de descolonização parcial, já que as repúblicas conseguiram livrar-se do peso da dominação política das metrópoles, mas a colonialidade e seus principais efeitos continuaram a ordenar essas sociedades, produzindo-se, com o passar do tempo, diversas estruturações sociais de matriz colonial. É claro que o colonialismo como fenômeno histórico precede e origina a colonialidade enquanto matriz de poder, mas a colonialidade sobrevive ao colonialismo. (Quintero; Figueira, Elizalde, 2019, p. 6).

A colonialidade configura-se como a persistência das explorações e desigualdades perpetradas no colonialismo. Faz-se presente na religião, na precarização dos sistemas de saúde, de educação e na segurança que oprime e encarcera. Percebe-se que essa precarização e opressão do povo negro possui raízes na questão racial, utilizada para justificar as desigualdades estruturais:

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e

> da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento históricos, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemónicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que depois se identificarão como Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade (Quijano, 2009, p. 73).

Dessa maneira, a colonialidade está intrinsicamente relacionada ao poder capitalista, ao controle do trabalho e às relações hierarquizantes que se utilizam da raça e suas intersecções. Além disso, está também consequentemente relacionada ao projeto de modernidade, que, aliado ao padrão de poder eurocêntrico, atua como balizador do sistema-mundo. Sobre tal questão, notemos:

> Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. A “descoberta” do Novo Mundo e as formas de escravidão que imediatamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos eventos-chave que serviram como fundação da colonialidade. Outra maneira de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental (Maldonado-Torres, 2018, p. 41).

Trata-se, portanto, de uma concepção de humanidade eurocêntrica que divide a população entre superiores, aqueles que estão inseridos no sistema racional que pauta a “civilidade”, e inferiores, os quais são submetidos a condições de exploração por não integrarem o que o sistema da modernidade/colonialidade define (Quijano, 2009). O conhecimento hegemônico eurocentrado foi utilizado como validador de identidades e de saberes que se enquadram em uma lógica reputada como racional, que está comprometida com as necessidades do capitalismo e considera principalmente as relações de controle de propriedade e das relações dos indivíduos que se estabelecem a partir dessas relações modernas de poder (Quijano, 2009). Portanto, a ideia de racionalidade eurocêntrica não é neutra, mas um instrumento a serviço do capital.

O apagamento dos saberes dos povos negros e indígenas acaba por ser mais uma das estratégias do colonialismo, além de mostrar como um dos mecanismos de

poder que impõe o controle sobre os sujeitos que são dominados e desumanizados a partir desse processo. Como bem destaca Quijano (2009, p. 111), essas práticas de epistemicídio alteram a constituição dos indivíduos e da sociedade em que estão inseridos em meio aos processos diaspóricos forçados:

> 1) Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, a população colonizada foi despojada dos seus saberes intelectuais e dos seus meios de expressão exteriorizantes ou objectivantes. Foram reduzidas à condição de indivíduos rurais e iletrados.
> 2) Nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição societal, as heranças intelectual e estética visual não puderam ser destruídas. Mas foi imposta a hegemonia da perspectiva eurocêntrica nas relações intersubjectivas com os dominados

O desconhecimento de suas próprias histórias é um mecanismo e movimento intencional para a manutenção da exploração, do controle e da alienação dos povos submetidos ao padrão eurocêntrico:

> “Há coisas mais graves. Interroguemos o próprio colonizado: quais são seus heróis populares os grandes? Os grandes guias de povos? Seus sábios? Ele mal consegue citar alguns nomes, em completa desordem, e cada vez menos à medida que desce nas gerações. O colonizado parece condenado a perder progressivamente a memória” (Memmi, 2007, p. 143).

O processo de apagamento e a proibição da história e dos saberes são convenientes para os processos de alienação e de imposição da assimilação forçada. Segundo Kabengele Munanga (2009, p. 43):

> O negro foi reduzido, humilhado e desumanizado desde o início, em todos os cantos em que houve confronto de culturas, numa relação de forças (escravidão x colonização), no continente africano e nas Américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles. Essa redução visava a sua alienação, a fim de dominá-lo e explorá-lo com maior eficácia.

A colonialidade, assim, é a persistência das estruturas coloniais que continuam a moldar as relações de poder e as hierarquias que se entranham na sociedade e no subconsciente dos indivíduos. A imposição de uma classificação biologizante a partir da raça, para justificar as atrocidades da escravização, imprime marcas também nos próprios negros que, muitas vezes, passam a almejar o ideal de branquitude,

conforme descreve Frantz Fanon (2008, p. 94):

> Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco.

Tanto em *Pacto da Branquitude* (2022), de Cida Bento, quanto em *A cor do Inconsciente* (2021), de Isildinha Baptista Nogueira, há um aprofundamento desse interdito internalizado, o qual molda não apenas a relação do negro consigo mesmo, mas também a sociedade que persiste em reproduzir esse mecanismo. Essa internalização, cujo princípio remonta ao processo colonizatório, faz com que a interdição opere a partir do psiquismo das personagens, conforme analisa Rita Segato (2021, p. 243):

> Cada sociedade tem sua forma própria de racismo. Como afirmei em outras ocasiões, acredito que no Brasil essa operação cognitiva e afetiva de expurgo, exclusão e violência não se exerce sobre outro povo, mas emana de uma estrutura aloja da no interior do sujeito, plantada na origem mesma de sua trajetória de emergência.

Tais articulações revelam-se fundamentais para compreender a conduta da matriarca da família de *Salvar o fogo*, que se encontra imersa nesse processo, temática essa que será aprofundada no Capítulo 2 desta pesquisa. A branquitude, vista a partir de nossas elucidações, opera como um dos tentáculos da colonialidade, funcionando como um mecanismo de preservação de privilégios que se pauta na manutenção da lógica colonial, conforme destaca Cida Bento (2022, p. 18):

> As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios.

Dessa forma, a relação da branquitude, também atua como uma forma de interdição que barra o acesso do sujeito subalternizado aos espaços de poder, pois

não se distancia dos privilégios que são relegados para aqueles que se inserem no padrão eurocêntrico. Dessa forma, o sujeito negro deseja a brancura pois acredita que dessa forma estará incluso no “gozo” dos privilégios de tudo que lhe falta (Nogueira, 2021). Esse desejo é parte de um mecanismo desumanizador em que se nega a própria identidade em detrimento da alienação de que ao embranquecer se obterá os mesmos privilégios na sociedade, isso configura-se também como uma forma de alienação.

A alienação é a face do interdito que desumaniza e, sob a égide da colonialidade, tal mecanismo permanece entranhado nas instâncias de poder e de hierarquização. De igual maneira, a aculturação constitui-se como parte do processo colonizatório e como um instrumento de domínio. Novamente em Bosi:

> Acentua-se a função da produtividade que requer um domínio sistemático do homem sobre a matéria e sobre outros homens. Aculturar um povo se traduziria. afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior (Bosi, 1992, p. 17).

Esse processo de aculturação e alienação articula-se como ferramenta do epistemicídios, inclusive no ambiente educacional. Quando Belonísia[2], por exemplo, frequentava a escola, construída pelo esforço de seu pai que prezava a educação dos filhos, ela perde o interesse, pois as histórias narradas por Dona Lurdes, sua professora, não condiziam com sua realidade e, além disso, reforçavam o mito de uma democracia racial:

> Não me interessava por suas aulas em que contava a história do Brasil, em que falava da mistura entre índios, negros e brancos, de como éramos felizes, de como nosso país era abençoado. Não aprendi uma linha do Hino Nacional, não me serviria, porque eu mesma não posso cantar. Muitas crianças também não aprenderam, pude perceber, estavam com a cabeça na comida ou na diversão que estavam perdendo na beira do rio, para ouvir aquelas histórias fantasiosas e enfadonhas sobre os heróis bandeirantes, depois os militares, as heranças dos portugueses e outros assuntos que não nos diziam muita coisa (Viera Junior, 2021b, p. 97).

Por fim, passa a acompanhar Zeca Chapéu Grande e aprender com ele sobre

[2] Uma das personagens e narradoras de *Torto Arado* (2019), juntamente com sua irmã Bibiana (também narradora), Severo (esposo de Bibiana) e Zeca Chapéu Grande (pai de Belonísia e Bibiana). Belonísia retorna em *Salvar o Fogo* (2023), obra na qual se ressalta novamente seu laço de intimidade com Maria Cabocla.

as ervas, as raízes e as plantações, um saber que, embora desvalorizado nessa relação epistêmica, revelou-se fundamental em sua conexão com a terra. Quando Bibiana e Severo retornam para a fazenda, ela desperta novamente o interesse pelas histórias e direitos do povo, compreendendo que aquela é, também, a sua própria história. Ademais, Moisés também se depara com uma situação de um ensino semelhante: “Passava longas horas sentado, assistindo os monges desfiarem seus conhecimentos onde eu não conseguia antever nenhuma utilidade prática para a minha vida” (Vieira Junior, 2025, p. 43). O que ele aprende não tem conexão com a sua realidade, história ou saberes, os quais são desvalorizados. Toda a complexa relação de Moisés com a instituição escolar será analisada detalhadamente no Capítulo 3.

O desconhecimento de suas próprias histórias, que atua como um interdito, é uma estratégia para a manutenção da alienação e do controle sobre os sujeitos. Quando Severo, de *Torto Arado*, começa a romper com esse cenário de apagamento, desencadeia-se a repressão: “Louvaram a luta e a consciência que havia trazido ao povo da fazenda” (Vieira Junior, 2019, p. 208). Ao reivindicar os direitos do povo e articulá-los para que retomem suas histórias e se organizem sindicalmente, ele acaba sendo morto.

A pesquisa de Lucineide Goncalves Aguiar Caballero (2024), analisa representação do corpo negro na narrativa de *Torto Arado* (2019), e destaca a questão da falta de representação da história do povo negro: “Por meio de referências históricas, é possível perceber que o romance questiona o ponto de vista da História oficial e descortina uma perspectiva que parte do subalterno” (Caballero, 2024, p. 31). Portanto, percebe-se um dos tentáculos da prática epistêmica que continua a reproduzir a colonialidade, de modo que o ato de questionar tal estrutura torna-se transgressor, algo que custou a vida de Severo. Nesse contexto, torna-se necessário que o ensino possa se ater à história afro-brasileira e dos povos originários.

Para a implementação de tais práticas nas escolas e currículos, foram instituídas as leis n° 10639/2003[3], primeiro grande marco que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira, e n° 11.645/2008[4], que inseriu o ensino

[3] BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Inclui no currículo da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 27 jan. 2026.

[4] BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639/2003, para incluir no currículo da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e

sobre os povos originários juntamente ao ensino da cultura afro-brasileira. No entanto, apesar da existência destas leis e amparo normativo, tal fato, por si só, não garante a plena execução no ensino. Dessa forma, as práticas escolares que assegurariam às personagens o acesso a uma educação capaz de refletir a sua própria história poderiam nem sequer ser implementadas. Além disso, a necessidade de tais dispositivos legais, somada às perspectivas constatadas pelas personagens Belonísia e Moisés, tanto em *Torto Arado* quanto em *Salvar o fogo*, evidencia a colonialidade do saber. Compreende-se esse conceito como a negação e invisibilização das epistemologias não europeias e a imposição de um padrão único de conhecimento, o qual atua como um interdito que operou e opera historicamente na reprodução hegemônica de um currículo eurocêntrico.

Neste momento da pesquisa, afirma-se que é relevante que também abordemos, mesmo que brevemente, o enredo de *Torto Arado* (como já vínhamos fazendo), pois nele há inevitáveis parentescos como *Salvar o fogo*. Dito isto, a morte de Severo e o luto pela injustiça, que é o traço repressivo que visa negar os direitos e a humanidade do povo, interferem até mesmo em Bibiana. Ao questionar sua própria prática de ensino, a qual adere à história e às vivências das crianças:

> E passavam a entender porque ainda sofriam com preconceito no posto de saúde, no mercado ou nos cartórios da cidade. Onde lhes apontavam dizendo “olha o povo do mato” ou “negrinhos da roça”. Compreendiam porque tudo aquilo não havia terminado. Você incutiu naquelas vidas um respeito grande por suas próprias histórias. Mas agora nem você conseguia mais se iluminar com a esperança de que a mudança fosse possível, muito menos acreditava que nada do que aprenderam pudesse fazer diferença para serenar a revolta que lhe incendiava (Vieira Junior, 2021b, p. 243).

A educação que prioriza a história do povo negro e seus saberes faz com que se compreenda a continuidade das opressões perpetradas pela colonialidade e o racismo, vê-se desta forma a relevância e necessidade da efetivação das práticas de ensino que visem a “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, além do pensamento decolonial que luta contra as lógicas perpetuada pela colonialidade:

> Desse modo, se a descolonização se refere a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e

Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 27 jan. 2026.

> reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Às vezes o termo descolonização é usado no sentido de decolonialidade. Em tais casos, a descolonização é tipicamente concebida não como uma realização ou um objetivo pontual, mas sim como um projeto inacabado. Colonialismo é também usado às vezes no sentido de colonialidade (Maldonado-Torres, 2018, p. 41).

Além dos estudos pós-coloniais e subalternos, a vertente do decolonialismo articula-se a esses campos na análise do fenômeno colonial. Esse grupo de intelectuais latino-americano formado no ano de 1990, com o objetivo de discutir assuntos relacionados à colonialidade e às relações de poder, foi nomeado de Modernidade/Colonialidade no ano de 2002, porém, ao abordar as considerações e as questões da colonialidade não aprofundou a lacuna da colonialidade gênero conforme o apontado pela socióloga argentina Maria Lugones (Martins, 2023). Lugones (2020) propõe, então, que a questão de gênero seja abarcada a partir da perspectiva da interseccionalidade.

Quijano (2009, p. 107) novamente ressalta a questão da racialização como fundamental para a distinção das relações sociais e de poder:

> A ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. Ou seja, da sua colonialidade.

No entanto, é relevante considerar as questões de gênero que não podem ser dissociadas das relações de exploração, dominação e conflito. Desse modo, as elites criaram condições históricas que reforçam o processo de subalternização. A intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, bem como a imposição de um sistema opressor, heterossexual, patriarcal e hierarquizante, contribui para a manutenção desse poder e atua nos processos de subalternização e de indiferença:

> Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissoluvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2020, p. 67-68).

Desse modo, há uma instrumentalização do sistema de gênero na subjugação, evidenciando o alcance destrutivo do sistema colonial/moderno que opera na subalternização de homens e, prioritariamente, de mulheres negras. Conforme destaca Spivak (2010, p. 110), a mulher está inserida em interseccionalidades complexas:

> Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção continua do subalterno? A questão da "mulher" parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do contexto do Primeiro Mundo para o contexto pós-colonial (que não é idêntico ao do Terceiro Mundo), a condição de ser "negra ou de cor" perde o significado persuasivo. A estratificação necessária da constituição do sujeito colonial na primeira fase do imperialismo capitalista torna a categoria "cor" inútil como um significante emancipatório.

O processo de subordinação está ligado ao epistemicídio que inferioriza, silencia e aniquila conhecimentos, e com isso o povo fica desprovido de sua história e existência, o que lhe nega também a fala. A decolonialidade, por sua vez, implica a retomada da autonomia dos indivíduos quanto aos seus saberes, poderes e subjetividades. Segundo Aníbal Quijano (2009, p. 113-114), é necessário desarticular a colonialidade do poder, em especial o poder capitalista tendo em vista que ele é o eixo das relações de exploração e discriminação:

> E a experiência histórica até aqui aponta para que há outro caminho senão a socialização radical do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo directo e imediato, do controlo das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjectividade e autoridade.

A luta contra a opressão é extremamente necessária para os povos em condição de subalternização, para que possam ressignificar suas vivências, de modo que não permaneçam submetidos aos padrões eurocêntricos. Esse processo também passa pela compreensão conjunta das relações de poder intrincadas nas dinâmicas de exploração, dominação e conflito, em interseção com as questões de trabalho, raça e gênero, visando à devolução do controle e da autonomia aos indivíduos.

Em *Doramar ou a Odisseia: Histórias* (2021), também de Itamar Viera Junior, há no conto “Farol das Almas” a situação inicial de um naufrágio de um navio negreiro

no qual apenas a tripulação branca e alguns escravizados, os considerados mais aptos ao trabalho, foram resgatados. O que ocorre nesse conto é uma revolta transgressora perante a perspectiva colonial que espera a passividade dos sujeitos frente à repressão. Há também uma reviravolta que inverte o fato narrado na situação inicial, na qual o povo negro fora deixado para morrer. Estabelece-se uma irmandade, um laço que liberta e estende o braço para uma humanização que extrapola os limites da interdição presente no evento inicial:

> Nem soubemos dizer por que os homens brancos a quem estendemos as mãos para os nossos barcos foram afogados também por elas. Nem mesmo sentimos culpa, porque nossos corpos eram guiados por tudo o que sonhávamos, e foram nossos braços marcados que conduziram nossos irmãos do mar para a terra, e da terra para as veredas da liberdade (Vieira Junior, 2021a, p. 25).

Uma das mulheres responsáveis pela comida, a quem denominam feiticeira, consegue deixar em torpor os homens da armada, responsáveis pelo farol, e conduz os trabalhadores negros para que resgatem os náufragos escravizados e matem os homens brancos. Essa personagem sai de uma posição determinada de subserviência e torna-se articuladora da transgressão que dá liberdade a outras pessoas que seriam também escravizadas e tolhidas de sua humanidade.

A dissertação de Gabriela Rodrigues Santana dos Santos (2024), que visa discutir as representações do feminino negro na contemporaneidade, tem como objeto de estudo o livro *Doramar ou a odisseia: Histórias* (2021). Dentre os contos analisados está “Farol das Almas”; sobre ele, a pesquisadora destaca que: “Diante dessa conjuntura, a cozinheira figura um corpo feminino negro agindo, estrategicamente, em um movimento de subversão” (Santos, 2024, p. 44). Dessa forma, a cozinheira transgride o papel subalterno que lhe fora destinado, atuando contra a colonialidade que interdita a humanidade do povo negro.

As sociedades capitalistas organizam-se em torno do controle do trabalho e de seus produtos. Assim sendo, o controle do trabalho, constituído historicamente, é o alicerce sobre o qual se estruturam as relações de poder, sobretudo no regime colonial, o qual é formado por uma malha de relações de exploração, dominação e conflito. No entanto, é relevante considerar as outras instâncias que também medeiam essa malha constitutiva das relações de poder, tais como a raça e o gênero (Quijano, 2009).

A noção de trabalho batailliana que insere o homem na humanidade a partir dos interditos que o separam da animalidade. No entanto, essa relação por si só não basta; para que não ocorra também uma reificação do indivíduo, é necessário o movimento transgressor que o conduz à experiência interior. Já na perspectiva da colonialidade, o trabalho é justamente o que interdita a humanidade dos sujeitos submetidos a situações de exploração e expropriação. Dessa forma, torna-se transgressão a própria afirmação da humanidade que lhes é negada em prol das relações de poder e produção, as quais continuam a privar muitos das condições básicas de subsistência e de vida.

CAPÍTULO 2 – INTERDITOS: MANUTENÇÃO DA COLONIALIDADE

2.1 Interdição do Corpo Negro: O Desejo Pela Brancura

Inicialmente, em se tratando do enredo de *Salvar o fogo*, Alzira é mãe de Luzia, Humberto, Isaura (Zazau), Joaquim, Mariinha (Maria Cabocla), Raimundo e também assume Moisés, seu neto, como filho. Ela julgava que Moisés era aquele a realizar o seu sonho de redenção e salvação que provém da branquitude. Esse desejo e fascínio ocorre, pois, a humanidade é atribuída ao branco e aos padrões culturais eurocêntricos. Trata-se do interdito racial internalizado por Alzira, um pensamento eugênico que a faz reproduzir o racismo, fruto do processo colonizatório que interdita a existência e a vivência do sujeito negro:

> E minha mãe, minha mãe catando os fiapos da vida diante da beira da derrota, minha mãe um dia reparou num homem vistoso e gentil me cercando de cima de seu cavalo. “É preciso melhorar a raça, Luzia, é preciso se antecipar às moças da Tapera que põem olho grande nos forasteiros”, ela me disse. “É preciso segurar um homem que possa te levar daqui para um lugar melhor. Não faça como sua irmã Maria que desembestou a seguir um zé-ninguém e deu no que deu”, repetiu (Vieira Junior, 2023, p. 105).

A brancura seria o que ela imagina como salvo-conduto, algo que, de fato, nunca se realizaria por essas vias e por meio desse sistema que nega constantemente o acesso ao sujeito subalterno, pois, por mais próximo que ele esteja, nunca vai ser considerado pelos detentores do poder. Nessa busca de Alzira, o objeto interdito sobre o qual recai o seu desejo não é meramente o corpo branco, mas sim a obtenção de tudo aquilo que lhe é negado pela imposição da colonialidade, a qual continua a perpetuar a negação do indivíduo negro ao subalternizá-lo.

Como Georges Bataille ressalta acerca do desejo pela carne que é interdita, o desejo não recai sobre um objeto qualquer, mas sobre aquilo que a própria interdição valorizou:

> Aquele que consome sua carne não ignora o interdito de que esse consumo é objeto. Mas viola religiosamente esse interdito que julga fundamental. O exemplo significativo é dado no repasto de comunhão que segue o sacrifício. A carne humana comida é tida então por sagrada: estamos longe de um retorno à ignorância animal dos interditos. O desejo não incide mais sobre o objeto que o animal indiferente teria cobiçado: o objeto é " interdito ", é sagrado, e é a interdição que pesa sobre ele que o designou ao desejo. O canibalismo sagrado é o exemplo elementar do interdito criador do

> desejo: o interdito não cria o sabor da carne, mas é a razão pela qual o " pio " canibal a consome. Encontraremos no erotismo essa criação paradoxal do valor de atração pelo interdito (Bataille, 2021, p. 95).

Nessa perspectiva, a assimilação torna-se um interdito que é transgredido de forma sancionada, pois o negro é levado a desejar ser como o colonizador. No entanto, resguarda-se a hierarquia: ele permanece abaixo nesta relação. O fascínio pelo objeto interdito está na “humanidade”, que, no discurso colonial que justifica os horrores deste processo, é atribuída exclusivamente à brancura. Por isso, o sonho de redenção de Alzira estava na brancura, que julgava ser o livramento das condições nas quais seus antepassados viveram: “Luzia, Zazau e os outros refletiam a ascendência da mãe, os viajantes dos tumbeiros” (Vieira Junior, 2023, p. 205). Para os netos e bisnetos, almejava uma outra pele, projetando neles a ilusão de uma vida livre de preconceitos, a qual lhes assegurasse os privilégios reservados à branquitude mediante a permanência da colonialidade.

Esse é um comportamento doentio fruto dos venenos que lança a colonialidade sobre o povo. Uma vez que a Igreja, a envenenadora da Tapera, nega ao povo a continuidade das práticas de seus antepassados e a sua história, reforça-se a alienação e o não questionamento, o que leva à internalização de Alzira:

> A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro. Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (Simas; Rufino, 2020, p. 5-6).

O desejo de Alzira é deixar o status de “sobra vivente” e ser descartável, no entanto ela não dribla a condição de exclusão. Ao estar profundamente interdita nessa situação, ela percorre a via que reforça a exclusão e o envenenamento que a intoxica ao almejar que sua descendência seja branca.

Assim como essa situação vivenciada por Alzira, Frantz Fanon (2008) destaca o caso de Mayotte, que também nutre um amor e, consequentemente, o desejo pela

brancura, que é o veneno que continua a corroer e intoxicar os subalternizados:

> Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava” — é fácil perceber, se colocarmos os termos nos seus devidos lugares, que podemos obter mais ou menos o seguinte: “Eu o amava porque ele tinha os olhos azuis, os cabelos louros e a pele clara” (Fanon, 2008, p. 54).

Diante disso, Mayotte, assim como Alzira, quer que Luzia tenha uma descendência branca para assegurar a brancura. Ela pensa que, ao ter a pele clara, os seus descendentes serão respeitados e terão assegurados os direitos, pois a salvação, em seu pensamento, é tornar-se outro, assim como pensava Alzira: “Alzira sonhava em libertar os netos e os bisnetos, não pelo que eram, mas pelo que poderiam ser se tivessem outra pele” (Vieira Junior, 2023, p. 205). Tal busca ocorre para que a sua descendência não seja perseguida, explorada e alvo de preconceitos por ser negra, o que acontece porque essas personagens não têm a possibilidade de lutar contra essa perspectiva a partir da decolonialidade, visto que estão em meio à alienação e, dessa forma, são levadas à miscigenação e à negação de si mesmas:

> Estamos prevenidos: Mayotte tende ao lactiforme. Pois, afinal de contas, é preciso embranquecer a raça; todas as martinicanas o sabem, o dizem, o repetem. Embranquecer a raça, salvar a raça, mas não no sentido que poderíamos supor: não para preservar “a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram”, mas para assegurar sua brancura (Fanon, 2008, p. 57).

O desejo de Mayotte, ao qual Frantz Fanon (2008) se refere, serve para assegurar a brancura e buscar o “lactiforme” em meio à renegação de si. Não há, de fato, uma salvação, mas os efeitos do veneno da colonialidade que levam a preferir a brancura, algo que lhes garante, ou que presumem que vá garantir, o acesso à hierarquia. De forma contrária, ao que espera Fanon (2008), Alzira não percorre um processo de resistência, ela está inserida tão profundamente neste processo alienação e interdição que nega o corpo negro, pois na colonialidade ele implica na hierarquização das relações. Então ela, enquanto subalternizada, busca desprender-se das marcas da corporeidade do povo negro, ao qual se dirigem as inúmeras torturas e punições, e almeja um modo de atingir a branquitude, seja a partir de sua

descendência que alcance a branquitude ou na negação de seus saberes ancestrais. O corpo em sua idealização, que lhe foi imposta, será a solução, mas o que de fato ela necessitava era um processo contrário a esta imposição:

> Sugiro um caminho de indagação: porque implica algo muito material, o 'corpo' humano. A 'corporalidade' é o nível decisivo das relações de poder. Porque o 'corpo' implica a 'pessoa', se se libertar o conceito de 'corpo' das implicações mistificadoras do antigo 'dualismo' eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc.). E isso é o que torna possível a 'naturalização' de tais relações sociais. Na exploração, é o 'corpo' que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o 'corpo' o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu 'corpo' quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de género, trata-se do 'corpo'. Na 'raça', a referência é ao 'corpo', a 'cor' presume o 'corpo' (Quijano, 2009, p. 113).

A perspectiva decolonial torna-se indispensável para que sejam feitas reivindicações por mudanças para uma reconstrução ontológica não alienante, rompendo com a lógica vivenciada por Alzira, no romance, ao reproduzir esse desejo para as relações de suas filhas, as quais já são fruto de sua relação com Mundinho, com o qual se casou por ser um descendente dos povos originários com a pele mais clara que a sua e traços como o cabelo liso, os quais para ela remetem aos padrões de brancura:

> No mesmo retrato, meu pai se encontrava rígido e ostentava um bigode que nunca voltou a usar. Vestia terno e gravata que, de acordo com o que Zazau afirmava nas suas espaçadas visitas, nunca teria envergado, ou seja, era fruto da criatividade e do engenho da foto pintor. O rosto também era o mesmo do único documento que meu pai tinha, atestando que não havia posado para a fotografia. Meu pai e minha mãe juntos, uma união que parecia ir muito além do habitar a casa onde viveram. Diferentemente da mãe, meu pai tinha a pele mais clara, ainda que curtida de sol. Zazau garantia que nossa irmã Mariinha, que havia deixado a casa anos antes de eu nascer, sem nunca mais retornar, se parecia comigo. Meu irmão Raimundo, que nunca conheci, nem mesmo por fotografia, também. O fato é que em nossa casa essas pequenas diferenças provocavam debates sobre "barriga limpa" e coisas que eu não compreendia durante minha infância. Na Tapera, as pessoas eram de muitas cores, e os que tinham cabelo liso se diziam descendentes dos índios que ali viveram muito tempo antes (Vieira Junior, 2023, p. 31-32).

A constatação de Fanon (2008) sobre a busca da brancura pelas martinicanas

é justamente para livrar-se deste jugo imposto ao corpo negro. Mesmo o ato de afirmar-se como descendente dos povos originários é também uma forma de negar a sua existência e fugir do que é relegado aos negros. Isto torna-se um mecanismo de defesa para muitos, e não somente uma afirmação de identidade. Ainda que submetidos a condições subalternizantes, isso lhes era garantia de melhor tratamento do que assumir a negritude. O que deveria motivar a luta e a revolta, uma transgressão a partir da negação das imposições do colonizador, transforma-se em uma tentativa de "transgredir" que reafirma ainda mais a interdição ao negar constantemente a si mesmos, pois manifesta-se a partir da busca inalcançável do padrão eurocêntrico do corpo branco.

Aqui, faz-se importante retornamos ao romance *Torto Arado*, pois nele existe um assumir de identidade dos povos originários que também implicava em receber os direitos que asseguram terra aos indígenas. No entanto, nem todos que se utilizavam desse recurso eram descendentes diretos dos povos originários, como lê-se:

> Encontrei Miúda ainda muito nova. Fui me acostumando a me movimentar dentro das camadas de saias que vestia quando foi amadurecendo mulher. Miúda e o povo daqui não diziam que eram pretos. Pretos não eram bem vistos, tinham que deixar a terra. Então dizia que era índia. Os outros diziam que eram índios. Índio não deixava a terra. Índio era tolerado, ninguém gostava, mas as leis protegiam, era o que pensavam. Os outros torciam o bico, porque viam que eram pretos. Mas o povo começava a contar que foi pego a dente de cachorro. Geralmente uma mulher era pega a dente de cachorro, então ninguém poderia questionar que não era uma índia legítima ou misturada com um preto. Miúda, atenta, começou a contar que havia sido pega a dente de cachorro como sua mãe. Se contava, pronto, todos acreditavam. Talvez por isso tenha sobrevivido à caminhada (Vieira Junior, 2021b, p. 223).

Dessa mesma forma, em *Salvar o fogo*, ao sair da Tapera, Mariinha assume o nome de sua outra vida, Maria Cabocla. Ela o faz para sobreviver, mas é também uma forma de se apropriar com orgulho desse nome que marca pertença à sua ancestralidade: "Foi nome forjado na secura do sertão, percorrendo campos e desejando vida. Era também um nome a carregar a memória dos seus, a Tapera dos caboclos e negros às margens do rio" (Vieira Junior, 2023, p. 190). É a partir de *Torto Arado* que, na relação com Belonísia, descobrimos que ela assume a sua ancestralidade para assegurar os seus direitos, assim como feito por Miúda, a mulher que recebe a entidade de Santa Rita Pescadeira. A entidade Santa Rita é quem narra

o trecho acima a partir dos conhecimentos que possui da trajetória do povo negro. Apesar disto, é evidente que os povos originários também são submetidos a todo esse processo de hierarquização colonial.

O corpo negro e o dos povos originários formam o espaço desses embates, sendo o recurso que a colonização usou para demarcar quem seria ou não explorado e que determina quem ainda hoje tem privilégios ou permanece em posições majoritariamente subalternas:

> O nível que se torna decisivo na luta contra a colonialidade do poder é justamente a materialidade dos corpos dos sujeitos, a corporeidade. Os corpos são atravessados interseccionalmente por diferentes formas de opressão (de gênero, de raça, de classe, de sexualidade, de territorialidade) (Martins, p. 178, 2023).

O desejo da produção de Frantz Fanon (2008) é transgressor e decolonial, pois ele quer levar os irmãos de cor ao questionamento, e com isso, é urgente uma alteração dessas estruturas subalternizantes que mantêm a hegemonia do poder e atuam a partir das intersecções que atravessam os corpos.

O espaço-tempo também é um campo de interdições, pois atua como mecanismo de controle a serviço daqueles que impõem uma cosmovisão epistêmica, como faz a igreja em sua relação com a população da Tapera. A compreensão de espaço-tempo está dentro de uma visão cerceada pelas colonialidades do saber, poder e ser. Sendo assim, é necessário um movimento decolonial para que os povos possam se apropriar de suas individualidades:

> O domínio tempo-espaço estabeleceu estruturas de colonialidade, ou seja, a forma como a história da filosofia do tempo é criada e tratada pela epistemologia eurocêntrica, concebe toda uma divisão e argumentação filosófica do tempo, residindo no tempo-espaço uma perspectiva totalmente moderno/colonial. O espaço não fica atrás, toda maneira como a geografia filosófica do espaço é construída para arregimentar a separação de natureza, é cultura, é fortemente imperialista e constituída para arregimentar poder e dominação (Bolwerk, 2021, p. 127-128).

O controle do espaço e do tempo atua como mantenedor do colonialismo, para tanto, é necessário romper com esta perspectiva e reescrever as histórias, ressignificar os espaços e desatar os nós das estruturas coloniais de poder. É necessário combater os tentáculos desse controle através da apropriação das

individualidades dos povos, transgredindo o epistemicídio que desumaniza as suas existências.

Nessa conjectura, o corpo do sujeito negro está marcado pela dualidade entre o ser e o não ser, o branco e o não branco. Ele é o território onde se inscreve a violência, e por isso Alzira deseja ser o outro, aquele que, na relação de colonialidade, possui uma existência que se sustenta no eixo da “inferioridade X superioridade”:

> O negro é atravessado pelas construções desse imaginário centrado na inferioridade, que têm como efeito, para ele, desde o autodesprezo até a autodegradação, por colocarem em xeque sua inteligência, beleza e potencial (Nogueira, 2021, p. 150-151).

A partir das percepções da autora, nota-se que o controle dos sujeitos é a maneira de garantir que a “ordem” e a visão de mundo possam permanecer estáveis, para que não haja pluralismos ou sistemas que questionem a hegemonia. Os efeitos e a lógica colonialista persistem, e isso se evidencia na internalização e reprodução da dominação colonial. A existência do ser e a sua constituição transpassam as inúmeras relações coloniais que lhe implicam a subalternidade, a desconsideração de sua existência, já que o sistema também o faz, e o incessante desejo pelo outro, “a carne interdita”. Logo, esse desejo que move Alzira funda-se na vontade de ser e de gozar dos “privilégios”, que se trata do direito à existência que lhes é constantemente negado, como afirmado no excerto a seguir:

> É a supremacia branca incrustada na branquitude, uma relação de dominação de um grupo sobre outro, como tantas que observamos cotidianamente ao nosso redor, na política, na cultura, na economia e que assegura privilégios para um dos grupos e relega péssimas condições de trabalho, de vida, ou até a morte, para o outro (Bento, 2022, p. 15-16).

Dessa forma, o pacto da branquitude, como descreve a autora, é igualmente uma das formas de permanência da colonialidade e uma via de manutenção da hierarquização social e das desigualdades relegadas aos subalternos. Isso leva, então, à interiorização e ao desejo que Alzira tem pela brancura. Esse desejo vai além do corpo, pois funda-se na existência que de fato pode “existir”, já que a do povo negro é constantemente negada. O seu corpo atua como o interdito da “carne”, classificador das relações:

> Novas identidades foram criadas no contexto da colonização europeia nas Américas: europeu, branco, índio, negro e mestiço, para nomear apenas as mais frequentes e óbvias ". Um traço característico desse tipo de classificação social consiste em que a relação entre sujeitos não é horizontal, mas vertical. Isto é, algumas identidades denotam superioridade sobre outras. E tal grau de superioridade se justifica em relação aos graus de humanidade atribuídos às identidades em questão. Em termos gerais, quanto mais clara for a pele de alguém, mais próximo ele estará de representar a ideia de uma humanidade completa (Maldonado-Torres, 2022, p. 16).

Essa dicotomia e classificação são o cerne do colonialismo. Ao negar a humanidade dos povos negros e originários e colocar em questão a sua humanidade são os modos de justificar a hierarquização e os abusos:

> O indivíduo no mundo ocidental foi socializado sob um processo estrutural de inteligibilidade em pares dicotômicos excludentes e hierarquizados. Nesse cenário, tanto no cotidiano como nas produções acadêmicas, prevaleceu uma compreensão sobre a realidade baseada em pares categorias dicotômicas tais como: rico-pobre, homem-mulher, branco-negro, heterossexual-homossexual etc., que materializam identidades e ou identificações viabilizando desejos, reconhecimentos, rejeições, hierarquias e subalternidades (Oliveira; Pereira; Miranda, 2020, p. 339).

A própria existência do povo negro, dos povos originários e daqueles que se inserem nas relações de subalternidade está interdita pela colonização, que assim justifica as atrocidades perpetradas contra estes povos:

> Assim, os sentidos de “normalidade” e de “natureza” necessitam serem suplementados pelos sentidos de “anormalidade” a partir das identidades categorizadas-classificadas como “doentes”, “pecaminosas”, “selvagens”, “não civilizadas”, não merecedoras de continuarem vivas subalternidades (Oliveira; Pereira; Miranda, 2020, p. 341).

Nessa hierarquização dicotômica, o primeiro par se coloca em superioridade em relação ao segundo. De modo semelhante, Nelson Maldonado-Torres (2022) ressalta que esse processo estrutural hierarquizante é fruto de uma normalização da não ética da guerra, pois em períodos de guerra ocorre a escravização dos sobrepujados. A não ética reside na desconsideração dos povos originários e negros como indivíduos. Eles não são considerados iguais, e por isso ocorre a inexistência de ética e a prevalência da escravização e de atrocidades contra estes povos.

Constitui-se dessa forma uma transgressão que é permitida, porque há uma nova “ética” da guerra que naturaliza essa exploração através da raça, e isso se estende para o projeto da modernidade:

> A ideia de raça legitima a não-ética do guerreiro, muito depois que a guerra termina, o que indica que a Modernidade é, entre outras coisas, um processo perpétuo de conquista, através da ética que é característica dessa conquista (Maldonado-Torres, 2022, p. 29)

Então o processo colonizatório se constitui a partir dessa concepção de permanência da não “ética” da guerra, que agora prevalece na hierarquização de raças e se estende inequivocamente para as relações de gênero e a imposição de padrões heteronormativos de sexualidade. A partir disso constitui-se o discurso que coloca em suspeita a humanidade dos povos originários e negros:

> O fato de seres humanos poderem se converter em escravos, quando são vencidos em guerra, se traduz, nas Américas, na suspeita de que os povos conquistados e, portanto, os povos não europeus em geral são constitutivamente inferiores e, com isso, devem assumir a posição de escravos e servos (Maldonado-Torres, 2022, p. 26).

A suspeita em que se questiona se os povos negros e originários são ou não humanos e se possuem ou não direitos é fruto da interdição de sua humanidade. A lógica da guerra e a não ética praticada pelos colonizadores fundamentam-se justamente nessa "Suspeita", que é conveniente ao colonialismo que explora os corpos e mentes dos colonizados sem ao menos se importar, pois a ética destina-se àqueles que se consideram iguais. Assim como a colonialidade é a permanência dessas hierarquizações na sociedade, o próprio racismo que está incrustado nas relações também é fruto desse processo:

> Assim, a ideia se solidificou no que concerne à escravidão dos africanos, até se tornar estável o que permanece ainda hoje sob a realidade trágica das distintas formas de racismo (Maldonado-Torres, 2022, p. 26).

É o racismo que está internalizado no desejo de brancura expresso por Alzira, dessa forma ele atua como um interdito. Dessa forma, a interdição não é apenas social e uma forma de conter as violências da morte e do sexo que desordenam o homem, na colonialidade, o trabalho e o uso dos povos subalternizados atuam a partir da

desumanização. O trabalho, na perspectiva batailliana, é o que remove o homem da animalidade, mas este interdito não é absoluto, pois são necessários os impulsos da violência, o tempo animal, para que não haja a coisificação do homem:

> Assim, a humanidade, no tempo humano, antianimal, do trabalho é em nós o que nos reduz a coisas; e a animalidade é então o que guarda em nós o valor de uma existência do sujeito para si mesmo.
> Vale a pena formular isso com precisão.
> A “animalidade”, ou a exuberância sexual, é em nós aquilo pelo que não podemos ser reduzidos a coisas.
> A “humanidade”, ao contrário, no que tem de específico, no tempo do trabalho, tende a fazer de nós coisas, às custas da exuberância sexual (Bataille, 2021, p. 184)

No entanto, ao deslocar esse conceito para as relações coloniais, observa-se a intersecção entre as relações de poder, o controle do trabalho, o ser, que permeia a existência como a deturpação ontológica que se abate sobre Alzira, e o saber, que nega os conhecimentos dos povos. A subalternidade é justamente fundada nessa relação do trabalho que normaliza a não ética da guerra. Na colonialidade, interdita-se totalmente o indivíduo nas relações de poder, de ser e de saber, e, dessa forma, o sistema o coisifica, cerceando a sua exuberância.

Desse modo, não só Alzira, mas diversas pessoas permanecem nesta interdição que as leva a negar as próprias identidades em detrimento daquela que tem maior valor nessa hierarquização, a qual funciona como um tentáculo da colonialidade. A reprodução desse pensamento eugênico foi internalizada e agora permanece no discurso de Alzira. Ela considerava que sua filha Mariinha era a que estava mais próxima do que ela própria definia como a “pureza” determinada pelo eurocentrismo:

> E mesmo nossa mãe, contrária, não se opôs, porque qualquer coisa valia quando o destino era se salvar da vidinha ordinária, rasteira, da penúria da Tapera, da pobreza e da fome que nunca nos dava trégua. Mesmo a mãe não tendo nenhuma simpatia pelo homem que levou Mariinha, mesmo a mãe reclamando pelos cantos da casa que não fazia gosto pela união da filha com o tal sujeito, ela arrumou o farnel, a farinha, as raízes da tarefa de terra do pai (Vieira Junior, 2023, p. 106).

O desgosto de Alzira por Mariinha partir com Aparecido motiva-se justamente por saber que ela era quem estava mais próxima de seu ideal de brancura: “Quis o

destino que fosse um homem preto, o ‘zé-ninguém’ do Aparecido, a levar Mariinha, a filha a meio caminho de encontrar a redenção” (Vieira Junior, 2023, p. 205). Dessa forma, a contrariedade de Alzira pela relação com Aparecido surge do medo de ter a sua descendência perpetuada nas mesmas relações de hierarquização e subalternização das quais ela quer fugir, mas com as quais vai vertiginosamente de encontro. Por isso, projeta essas idealizações de brancura nas filhas.

Mesmo com a relação confrontando a interdição racial internalizada por Alzira, no fim ela a permite. Assim como o pai, que tinha receio pela idade de sua filha, ela prioriza a sobrevivência: “Mas ninguém tiraria da cabeça de Mundinho a decisão de que não era cedo para dar permissão à filha para se unir a alguém. Para gente pobre não havia cedo, sempre era tempo de se aprender a dar valor à vida” (Vieira Junior, 2023, p. 191). No fim, ambos querem que ela tenha melhores condições de vida. Todavia, essa melhora só será possível com um rompimento da hierarquização nas relações de saber, poder e ser que mantêm essa situação, e não pela brancura ou pelo deslocamento da Tapera. Afinal, nesse trajeto, encontram condições de vida ainda piores até que cheguem em Água Negra, e após um árduo processo estabeleçam moradia nesse lugar.

A colonização, nessa urdidura, baliza-se justamente nesta classificação que destitui a humanidade dos não europeus por meio da dicotomia e da suspeita. Frantz Fanon (2008) propõe que é necessário libertar os subalternizados dessa situação permanente que a colonialidade continua a perpetuar:

> Sim, como se vê, fazendo-se apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial (Fanon, 2008, p. 44)

Alzira permaneceu presa a este arsenal complexo da colonialidade, que lhe interditou a identidade, assim como pretendia que sua descendência fosse branca por conta disso. Morreu acreditando ter realizado sua idealização em seu neto, Moisés, que lhe parecia ser branco, mas que ao longo da narrativa vemos que tem a mesma aparência dos seus filhos:

> Abriu a rede e viu o menino dormindo, suspirando, e exclamou para Zazau: “Ele é clarinho, ela tem a barriga limpa!”. Era o que escutávamos quando nascia uma criança mais clara na Tapera.
> [...]Mas se pôr de pé de qualquer maneira para espiar o neto, o neto que povoava seus sonhos de redenção, depois de passar tanto tempo deitada sofrendo de melancolia, cobrou seu preço (Vieira Junior, 2023, p. 145-146)

A melancolia de Alzira teve início com a perseguição que foi dirigida a Luzia na infância, em razão dos estereótipos da perseguição epistêmica da igreja, e se intensifica ao ver Mundinho deixar a Tapera em busca de Zoraide. O alivio momentâneo surge ao contemplar seu neto. É justamento por temer que Moisés seja perseguido por ser filho de Luzia que ela o assume como filho. Alzira aproxima-se da avó que louva pelo neto que está próximo da branquitude na tela de Modesto Brocos, A Redenção de Cam (1895), obra narra o processo eugênico de miscigenação para embranquecer a população.

Assim como a senhora da pintura, Alzira “espia” o seu neto, o qual acreditava ter a “dignidade” fruto de seus sonhos manifestados na pele branca, elogia assim Luzia pelo seu “ventre limpo” que possibilitou realizar o seu desejo: "E a dignidade do filho? Não seria mais necessário conquistá-la, pois já tinha sido tecida no labirinto de suas artérias, gravada nas suas pequenas unhas cor de rosa, bem instruída, bem branca" (Fanon, 2008, p. 57). O branco no regime colonial e na colonialidade está marcado pela humanidade, e isso não está posto em dúvida. Ele não passa com tamanha incidência pelas atrocidades da não ética da guerra que permanece, ressalvando-se as classes brancas alijadas do poder por condição econômica ou por seu local de origem que lhe destituem do status de “branco” no sentido eurocêntrico. Sendo assim, essa humanidade inquestionável é o desejo de Alzira também para seus netos.

A dor de Luzia e o estupro que resulta no nascimento de Moisés tornam-se o alívio momentâneo de sua mãe, que vê no neto a realização do seu sonho de embranquecer para “melhorar a raça”. O estupro colonial atuou e atua como uma punição violenta e recurso de dominação, e a violência sexual contra as mulheres negras e indígenas é também parte do processo de submissão e controle pelo homem europeu, além de ferramenta de miscigenação. Novamente na esteira de Isildinha Baptista Nogueira, a autora analisa um caso similar ao da personagem Alzira, a saber: o da “senhora Oliveira”, que assim como Alzira, almeja a brancura para a sua família.

Vejamos:

> Não tem sido fácil trabalhar com essa mãe o horror da negritude. É muito difícil para Mariana ser o que ela não é, uma menina branca. Dizer a negros que eles são negros não é tarefa fácil, a senhora Oliveira não reconhece, em Mariana, uma menina negra. Projeta na filha seu desejo de brancura, a partir de sua vivência de que ser negro é muito ruim, e que não é possível existir a não ser se pensando como branco (Nogueira, 2021, p. 158).

Alzira, de forma semelhante ao caso analisado por Nogueira (2021), deseja que seus descendentes sejam brancos. Assim como na situação da “senhora Oliveira”, na matriarca está em curso a negação de ser negra. Esse pensamento é o fruto do processo colonial, um interdito permanente na mente dos subalternizados que leva os indivíduos a condições de negação e reprodução do preconceito e do racismo. A entrega à Igreja e a negação de suas raízes é também uma forma de inserir a família na religião que é território simbólico da "brancura" na Tapera.

Ao pensar e agir como o branco, ela busca ser uma boa católica para que não duvidem de sua família e sua casa. Ir sempre as missas e comportar-se como uma beata é o que faz Alzira e exige o mesmo dos filhos para que tenham a boa aparência e índole: “Rezávamos, éramos católicas, batizadas, crismadas, praticantes. Éramos assíduas às missas e guardávamos os dias santos” (Vieira Junior, 2023, p. 138). Dessa forma, a fé torna-se uma proteção contra as acusações que possam recair sobre a família, como temeu quando Luzia foi perseguida no passado, mas isso não impede que sejam acusadas de ainda praticar as crenças de seus antepassados.

Essa imagem que lhes aprisiona e interdita, sobretudo na Tapera, opera por meio da religião que lhes é imposta. Luzia não internaliza a tal ponto como a mãe a questão da brancura, pesa-lhe mais a questão religiosa. No entanto, o aspecto do embranquecimento não passa longe de suas atividades, de modo semelhante a Mayotte que transfere sua obsessão para o seu serviço: “Então, não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento. Primeiro, torna-se lavadeira [...].” (Fanon, 2008, p. 56). Assim como Mayotte, Luzia é uma lavadeira e embranquece as roupas da igreja:

> Foi assim que ela prosseguiu com a labuta. Para os lençóis mais encardidos usava barrela. Fervia os tecidos num caldeirão alimentado por uma fogueira no quintal; deixava para quarar à espera do branco imaculado exigido pelos monges. Não conseguia deixar de pensar em

> sua mãe à espera da graça de uma descendência cada vez mais clara para se redimirem da miséria. Pudesse embranquecer os filhos como se alveja um tecido, ela teria feito. Se antes Luzia considerava um desatino o delírio que a levou à desonra, diante das dificuldades acentuadas pelos anos passou a considerar os sonhos da mãe sintoma da crueldade de seu tempo.
> A mãe elevava as mãos ao céu à espera da graça, sem nunca a alcançar (Vieira Junior, p. 292-293)

Luzia passa anos lavando e alvejando as roupas do mosteiro para que estejam brancas, assim como o desejo de “limpar” a imagem que o povo da Tapera lhe atribuiu, pois assim julgava estar ao abrigo da igreja. Mas o que ela vê por algumas vezes é sangue que emerge destas roupas.

O discurso que permanece internalizado por Alzira é algo que também precisa ser revisto: “A teoria da colonialidade do poder aponta para a necessidade de descolonizar não apenas as estruturas políticas e econômicas, mas também as formas de conhecimento e os discursos dominantes” (Aguiar; Silva, p. 35, 2023). É necessário romper com os discursos que alicerçam a normalização da hierarquização social.

Esse padrão de opressão é determinado pela colonialidade. O sujeito é colocado em lugar de dependência, e para romper com isso é necessário um pensamento decolonial ao olhar de outro modo para a situação. Quando Alzira se reconecta com os saberes, ela vivencia essa relação decolonial sem saber, mesmo com receio, no ritual para ajudar Luzia com a dor de dente: “Chamei por minha mãe. Dormia um sono profundo; o sono que não a alcançava em casa a venceu na mata. Seu rosto não parecia mais amargurado” (Vieira Junior, 2023, p. 137). Portanto, é necessário buscar outras maneiras de existir que não sejam as da imposição da igreja em ser uma beata contida por interdito e presa aqueles ritos, onde há de fato uma catequese do medo (Vainfas, 1997), e não só uma fé que move esse povo, ou na verdade os estagna nessa situação:

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (Fanon, 2008, p. 34)

Esse complexo de inferioridade que é produto da hierarquização e do consequente apagamento epistêmico e cultural de um povo, que deve “ser” a partir do

que determina o colonizador.

O processo que elege Luzia como o “mal” e a ensina a temer a si própria, somado ao contexto que fez Alzira desejar a brancura e afundar-se na melancolia que a leva a morte, é uma ferramenta colonial que constrói subjetividades pautadas no racismo e na colonialidade. Portanto, torna-se necessário uma transgressão decolonial que subverta esses mecanismos que interdizem as identidades das personagens:

> Percorrer o caminho da desconstrução da ontologia das identidades como naturais e essencializadas é uma perspectiva importante para se poder subverter processos hierárquicos de inteligibilidades baseada em pares dicotômicos, excludentes nas materializadas das identidades ou das identificações (Oliveira; Pereira; Miranda, 2020, p. 356).

Dessa forma, o corpo negro é aquele que é marcado como alvo da violência policial, do encarceramento, para morrer e o cerne das desigualdades:

> O genocídio é fundacional e a memória dos acontecimentos permanece reconhecível nos lugares que habitamos e na forma como lemos os corpos racializados a não brancura, aqui definida como signo de uma posição na história (Segato, 2021, p. 35-36).

A fuga de Alzira por meio do desejo da brancura, não vai de fato mudar o cenário, é necessário um movimento para romper com a continuidade da dominação colonial, alterar essas perspectivas que retiram a autonomia, existência e vida dos subalternizados.

2.2 A Perversão do Erotismo: O Estupro Colonial e a Coisificação do Ser

Luzia, influenciada pelos conselhos de sua mãe, desperta interesse pelo forasteiro, já que ele também poderia ser a sua chance de salvação. Esse desejo diverge do que a mãe anseia, mas seria cômodo, visto que Alzira aprovaria a relação por ir ao encontro de seu desejo pela brancura:

> E eu, sem entender o que minha mãe queria dizer, deixei aquele homem, aquele homem bem-apessoado, que os nossos começaram a chamar de almofadinha, que tinha parentela com os antigos donos da fazenda vizinha, se acercar e desejar bom-dia, e deixei também

> seus olhos percorrerem meu corpo. Seu jeito requintado de homem de posse me fez suspirar, como se descobrisse que meu dia havia chegado (Vieira Junior, 2023, p. 105).

Embora Luzia não tenha internalizado de forma obsessiva o desejo de branqueamento da mãe, ela anseia por fugir da servidão por meio do relacionamento, já que não quer se sujeitar aos mesmos trabalhos que as pessoas exercem por toda a vida sem que haja qualquer perspectiva de mudança. No entanto, essa é uma idealização simplista que, por si só, não resolveria a situação, pois as vivências de seus pais, irmãs e irmãos constatam que a vida fora da Tapera não diverge das opressões estruturais às quais estão ali submetidos. Ambas as expectativas, tanto de Alzira quanto de Luzia, resultam de um processo de alienação e atuam como reproduções diretas da hierarquização colonial.

O abuso sexual que Luzia sofre demarca que a colonialidade continua incrustrada na sociedade, na qual o homem branco continua a valer-se das estruturas para perpetuar a exploração do corpo, que também é um espaço explorado e submetido às diversas nuances da opressão. Para compreender a dimensão dessa violência, é indispensável reconhecer que a lógica da morte e da violência ganham outras conotações na colonialidade a partir do que destaca Maldonado-Torres (2022). O autor sugere que, no que se refere à concepção dos sujeitos, o racismo moderno e, por extensão, a colonialidade, podem ser entendidos como a radicalização e naturalização da não ética da guerra:

> Na Modernidade, não será mais a agressão ou a oposição entre inimigos, mas a "razão" que justificará a servidão, a escravidão e a violentação não temporal, mas perpétua dos sujeitos racializados. [...] Daí que o racismo seja flexível às vezes e que se criem até mesmo exceções à lógica da cor, sem jamais esquecer, contudo, os papeis cruciais dos "indígenas" e "negros" na formação da ideia sobre a não-homogeneidade da espécie humana, o que os faz serem vistos como ameaças perpétuas à ordem social e geopolítica moderna. O que está em questão no racismo, portanto, fundamentalmente, é manter uma ordem regida por uma naturalização da não-ética da guerra, da conquista e da colonização (Maldonado-Torres, 2022, p. 29-30)

Essa vertente da “razão”, a naturalização da não-ética da guerra que coloca em questão a humanidade dos povos negros e originários, está a serviço da colonialidade e da manutenção do poder. O *ego conquiro* é uma referência anterior ao pensamento cartesiano do *ego cogito*: “Penso, logo existo”. Ele baseia-se justamente no processo

de colonização: “Conquisto, logo existo”. O processo de dominação dos povos fundamenta-se também na perspectiva da “razão”, da religião e da pseudociência, as quais, enquanto foi conveniente, estiveram a serviço da negação da humanidade aos povos negros e originários. Essa negação implicou a objetificação e exploração dos corpos desses sujeitos:

> Sugiro aqui que, no que tange à concepção dos sujeitos, o racismo moderno, e, por extensão, a colonialidade podem ser entendidos como a radicalização e naturalização da não-ética da guerra. Essa não-ética incluiu práticas de eliminação e escravização de certos sujeitos em particular, mas não unicamente, indígenas e negros como parte do empreendimento da colonização. A expressão hiperbólica da colonialidade é o genocídio, o qual representa o paroxismo mesmo do *ego conquiro/cogito* um mundo no qual ele existe sozinho. A guerra, não obstante, não trata apenas de matar e escravizar o inimigo. Ela inclui um tratamento particular da sexualidade feminina: a violentação. A colonialidade é uma ordem das coisas que coloca as pessoas de cor sob a observação assassina e violadora de um ego vigilante. O objeto privilegiado da violentação é a mulher. Mas os homens de cor também são vistos com essas lentes (Maldonado-Torres, 2022, p. 26).

O que era questão torna-se certeza que justifica e interdita a humanidade dos sujeitos subalternizados. Essa negação ontológica do ser fundamenta a exclusão dos sujeitos racializados, os quais são deslocados para a zona do “não ser”. Luzia estava sob o *ego* vigilante do forasteiro, que a abusa sexualmente, e da igreja, que interdita os saberes de seus antepassados. Isso faz com que o povo a persiga continuamente, pois fica marcada como o “Mal”. Ela torna-se esse corpo que está continuamente sob a vigilância e sujeito à violência. Essa naturalização da não-ética da guerra é vista quando o povo dirige a Luzia, ainda em sua infância, todas as acusações quanto ao desaparecimento de Edite, e essa cegueira é imposta à comunidade pela perseguição religiosa.

De fato, essa demarcação e hierarquização são frutos desse processo que se reafirma a partir do abuso do poder: “Uma vez que esses entes são vencidos na guerra, eles são vistos como servos ou escravos perpétuos, e seus corpos fazem parte de uma economia de abuso sexual, exploração e controle” (Maldonado-Torres, 2022, p. 28). Sendo assim, o forasteiro, um homem “branco”, “que reluzia claro” e familiar de pessoas detentoras de terras, utiliza-se dessa lógica que subalterniza e invalida os sujeitos para perpetuar inúmeros abusos. Entre eles, a violência sexual contra Luzia, um corpo dentro da economia da colonialidade que está “marcado” para o abuso.

Luzia foi enganada e conduzida até o local em que se encontrava o forasteiro, que a abusou sexualmente, negando-lhe a autonomia e coisificando a relação ao tratá-la como um objeto para o seu prazer. Ela passa por um período de incompreensão e negação do que lhe ocorreu, sobretudo por temer a reação de seus pais e a condenação do povo que já a persegue:

> Me vi diante de um barraco abandonado. "Arte de homem", minha mãe diria, " deve ter inventado essa história de bilhete apenas para criar coragem de falar contigo." Deixei me levar com a trouxa na cabeça, era uma trouxa pequena, metade das peças já que não teria Zazau para ajudar. O barraco estava sombreado, em silêncio, era uma penumbra, já não tinha janela e o teto era palha gasta. Cumprimentei, "Tarde", ele não respondeu. Estendi a mão, e nem consegui dizer que o moleque na estrada pediu para entregar o bilhete. Ele me puxou com força pelo mesmo braço que estendi, a trouxa caiu, caiu macia no chão de terra. Ele cheirou meu pescoço e eu me assustei e olhei para a porta para ver se vinha alguém. Tentei me desvencilhar: " Não, moço, eu tenho que lavar a roupa no rio, minha irmã está me esperando", menti. Ele chamou baixinho: "Venha, morena, venha, morena ", e já estava com as calças nas mãos quando me empurrou e eu caí no chão. Tentei me rastejar como uma cobra para chegar à porta, mas ele veio feroz como um cão e me cobriu feito os bichos se cobrem. Tudo foi ficando escuro, o corpo doía, até que eu estava sozinha de novo e não conseguia saber como tinha ido parar ali (Vieira Junior, 2023, p.109)

A mulher negra é o corpo interdito enquanto sujeito de sua existência, mas acessível ao colonizador, o qual ora a sexualiza, chamando-a de “morena”, em uma estereotipação de um corpo negro objetificado e fácil, ora repudia e teme esse mesmo corpo. Luzia tem seu desejo ignorado, o qual, segundo o que vê nas pregações da Igreja, é condenável. Isso se soma então ao medo de relatar a alguém o que ocorreu. Afinal, quem acreditaria em Luzia? Ela própria sente-se culpada e a pecadora da situação, sob o peso do discurso religioso e da moral, os mesmos que normalizam essa violência:

> Cheguei a considerar ter sido cortejada. Que aquele moço gostava de minha aparência, que ele gostava de me ver. Ele galanteava outras moças da Tapera, mas se persistia comigo era porque me desejava de verdade. Meu desejo também foi crescendo, e os conselhos da mãe para melhorar o nosso destino, embora nada se dissesse, me fizeram acreditar que era possível. Sentir desejo era sentir afeição, então bastava, ainda que o desejo fosse o Mal, diziam os padres, mas não conseguia deixar de sentir. Rezava, me penitenciava, pedia a misericórdia de Deus pelo pecado de sentir (Vieira Junior, 2023, p. 125).

Além da Igreja, que condena o desejo como “Mal”, há uma interdição que recai sobre o corpo negro. Na relação da colonialidade, essa interdição persiste em inscrevê-los sob o signo da permissividade e da subordinação, algo associado ao imaginário social. Ao considerarem-se as interseccionalidades, o corpo feminino revela-se ainda mais suscetível a estas violências:

> O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (Gonzalez, 1984, p. 224).

Esses efeitos do racismo e sexismo estão presentes na violência sexual que vitima Luzia, visto que a sociedade é fundada nesse racismo. O estupro colonial, portanto, não fratura ou invalida a premissa do erotismo batailliano, mas a perverte em sua essência ao ser aplicada na assimetria hierarquizante da colonialidade. Para o filósofo francês, a experiência erótica pressupõe dois seres descontínuos, separados pelo abismo que é morte: “A reprodução coloca em jogo seres descontínuos” (Bataille, 2021, p. 36). No entanto, estes seres se perdem momentaneamente, um instante que põe em jogo a continuidade, através da violência desencadeada no ato sexual que leva o ser ao limite.

Há três formas do erotismo: o dos corações, o sagrado e aquele que se refere ao erotismo dos corpos, no qual vigora a violação do ser e dos parceiros que são constituídos na descontinuidade:

> Toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece. A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua. Esse termo, dissolução, corresponde à expressão familiar vida dissoluta, ligada à atividade erótica. No movimento de dissolução dos seres, o parceiro masculino tem em princípio um papel ativo, a parte feminina é passiva. É essencialmente a parte passiva, feminina, que é dissolvida enquanto ser constituído. Mas, para um parceiro masculino, a dissolução da parte passiva só tem um sentido: ela prepara uma fusão em que se misturam dois seres chegando juntos, no final, ao mesmo ponto de dissolução. Toda a operação erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado que é, no estado normal, um parceiro do jogo (Bataille, 2021, p. 36).

Dessa forma, a relação sexual permite que os seres se fundam nesse processo de dissolução da descontinuidade. Contudo, na colonialidade, essa violação adquire de fato o sentido literal de violar os sujeitos que são subalternizados. Essa violência perpetrada evidencia a usurpação dessa dinâmica pelo opressor, assim como ele nega a humanidade do sujeito colonizado.

Mediante o abuso sexual o forasteiro não busca o sagrado ou a dissolução dos limites do ser, algo que sequer está ao alcance de Luzia, pois não é considerada um ser nessa relação. Diante desta violação, explicita-se a relação colonial que coisifica e destitui a humanidade. Como destaca Lélia Gonzalez, nesse cenário o corpo negro permanece subalternizado e hipersexualizado, como um objeto para o prazer dos senhores:

> Pelo visto, e respondendo à pergunta que a gente fez mais atrás, parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele. Basta a gente dar uma relida no que a Hahner e a Heleieth disseram. Acontece que a mucama “permitida”, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida. Os exemplos não faltam nesse sentido; se a gente articular divisão racial e sexual de trabalho fica até simples (Gonzalez, 1984, p. 233).

Desse modo, o forasteiro instrumentaliza a transgressão para reafirmar a busca da soberania de seu próprio ego sobre Luzia, além das diversas outras mulheres das quais abusou, reduzindo-as a meros objetos-coisa: "Contou que ele não era da Tapera, aparecia de vez em quando e usava as moças a bel-prazer. Era um homem claro, bem-vestido, andava a cavalo como se fosse gente de posse" (Vieira Junior, 2023, p. 260). Enquanto Luzia, em sua ingenuidade vulnerável, nutria certa expectativa de afeto e uma forma de deixar a Tapera, Alzira, por sua vez, projetava a ascensão social eugênica de sua descendência por meio do branqueamento.

Ao esvaziar a autonomia da vítima e bloquear o seu acesso a qualquer experiência de continuidade, a ação do homem branco corrompe o movimento dialético, pois ocorre uma violação que objetifica, silencia e domina. Resta dessa relação unilateral, atividade erótica apenas para o forasteiro, não a falha da teoria batailliana, mas a constatação de que a não ética da guerra colonial transforma o interdito e a transgressão em engrenagens de manutenção da negação forçada e

coisificação que destituem a existência do colonizado.

Para Bataille (2021, p. 105), o humano se distingue de sua condição animal a partir da imposição do interdito: “Os interditos tendiam bastante a separar o animal do homem: só o homem, com efeito, os observa”. Na animalidade, a violência possui livre curso, enquanto o homem, ao observar a interdição, afasta-se dessa barbárie imediata. O filósofo aponta que, na antiguidade, o animal era concebido como um deus sem interditos, livre para exercer a sua soberania (2021, p. 106):

> Em sua maioria, os deuses mais antigos eram animais, alheios a interditos que limitam em sua base a soberania de um homem. Inicialmente, o assassinato do animal inspirou talvez um forte sentimento de sacrilégio. A vítima coletivamente imolada assumiu o sentido da divindade. O sacrifício a consagrava, a divinizava.
> Por ser animal, a vítima já era sagrada de antemão. O caráter sagrado exprime a maldição ligada à violência, e jamais o animal se separa da violência que inocentemente o anima. Aos olhos da humanidade primeva, o animal não podia ignorar uma lei fundamental; não podia ignorar que seu próprio movimento, essa violência, é a violação dessa lei: essa lei, ele a infringia por essência, consciente e soberanamente. Mas, sobretudo, pela morte, auge da violência, a violência nele era desencadeada e o possuía sem reserva. Uma violência tão divinamente violenta eleva a vítima acima de um mundo chato, onde os homens levam sua vida calculada. Em relação a essa vida calculada, a morte e a violência deliram, não podendo se deter diante do respeito, da lei, que ordenam socialmente a vida humana. A morte, na consciência ingênua, só pode vir de uma ofensa, de uma infração. Ainda uma vez, a morte derruba violentamente a ordem legal.

Contudo, ao sobrepor essa ótica ao contexto da colonialidade, opera-se uma inversão reveladora. O colonizador se apropria da máscara de "deus animal", exercendo a violência livremente, como ocorre na situação do estupro, da pedofilia e da usurpação de terras das famílias da Tapera sem qualquer barreira moral. A sua transgressão não almeja o sagrado ou o "Mal soberano", o dispêndio que abre mão do acúmulo e da manutenção do lucro. Logo, na violência contra Luzia, o forasteiro rebaixa a agressão a uma ferramenta estritamente utilitária para o seu próprio benefício, para o acúmulo.

Nessa mecânica de dominação europeia, os opressores não assumem as próprias atrocidades. Pelo contrário, projetam sobre os povos subalternizados o estereótipo da barbárie e da animalidade, esta que neste contexto adquire o sentido de subalternidade, utilizando esse falso pretexto para justificar a hierarquização que sanciona a matança e a expropriação. Como consequência dessa naturalização da

não ética da guerra (Maldonado-Torres, 2022), a morte e o sofrimento do colonizado não configuram o abrir-se para a descontinuidade ou um "sacrifício" que diviniza a vítima. O sujeito violentado sofre uma inversão absoluta: torna-se uma vítima sem valor, um corpo torturado e relegado ao mero descarte.

É inegável que o conceito batailliano de trabalho opera sobre a prerrogativa de afastar a humanidade da violência e inseri-la em uma ordenação da atividade sexual além removê-la da vertigem diante da morte: “O primeiro desses interditos é a consequência da atitude humana para com os mortos. [...] Sabemos apenas que trabalhou e que se separou da violência” (Bataille, 2021, p. 67). Contudo, ao deslocar esta perspectiva para o contexto colonial, isso ganha outros contornos, pois insere os subalternizados em uma política de morte, na qual o seu gênero e sexualidade também estão condicionados para a demarcação do poder.

As considerações de Maldonado-Torres (2022) acerca da filosofia de Heidegger, na qual o indivíduo sai da coletividade para a individualidade por meio da morte e alcança a sua autenticidade, destacam que tal concepção tem que ser revista para abordar o sujeito colonizado que está constantemente nesta condição de morte:

> Todavia, falta aqui uma consideração importante: se o que dissemos anteriormente sobre a colonialidade em sua relação com a não-ética da guerra é plausível, então é de se admitir que o encontro com a morte, longe de ser um evento extraordinário para sujeitos racializados e colonizados, é muito mais parte de sua existência cotidiana. O colonizado não é um *Dasein* qualquer, assim como o encontro com a possibilidade da morte não tem o mesmo impacto ou os mesmos resultados que para alguém alienado ou despersonalizado em virtude do "a gente". Os sujeitos racializados são constituídos de formas distintas das que formam os sujeitos, os outros e os povos. A antecipação da morte não é tanto um fator individualizante como traço constitutivo de sua realidade. Para eles, é a morte, não o "a gente", aquilo que os aflige. O encontro com a morte sempre vem de alguma forma tarde demais, já que a morte está sempre ao seu lado como ameaça contínua. Por isso, a descolonização e a degeneração, enfim, a descolonialidade, emergem não tanto a partir de um encontro com a própria morte, senão a partir de um desejo de escapar da morte (não apenas a do a gente, mas também, todavia, a de outros) como traço constitutivo de sua experiência vivida (Maldonado-Torres, 2022, p. 35).

De igual forma, a morte como violência que desordena o homem na perspectiva batailliana também necessita ser revista neste contexto colonial. Nele, a morte, longe de garantir a autenticidade ou inserir de forma sagrada o indivíduo na continuidade, ganha contornos profanos e perde-se o seu caráter primordial. Assim como a violência

da atividade sexual quando perpetrada pelo colonizador que vê o subalternizado como objeto e destituído de seu ser, negando-lhe a própria condição ontológica de *Dasein* para mantê-lo inteiramente a serviço de sua vontade, há mais uma vez a usurpação assim como no abuso de Luzia, pois torna-se um mecanismo de manutenção da opressão.

O parto, sob a ótica batailliana, assim como a morte, conjuga os movimentos do interdito e da transgressão, bem como da descontinuidade e continuidade, pois isso desordena profundamente o ser e torna-se o momento de se colocar em questão. A condição específica em que Luzia se insere, em meio a tamanhas complexificações desse momento, o parto torna-se ainda mais intenso, envolvendo o abuso sexual, o desejo do aborto ou a possibilidade de abandonar a criança, o medo da reação do pai e o receio do julgamento do povo da Tapera, que é controlado pela igreja. O parto é excesso, é violência (Bataille, 2021). Ele dilacera e rompe a ordenação, emanando o sentido da atividade sexual interditada, pois acarreta a dissolução do ser:

> A correnteza tentou me levar em direção à baía. Finquei os pés na areia para me segurar. O Paraguaçu era o caminho de toda uma vida, e do povo que andou por essas terras antes de nós, e tornaria mais leve e mais pesado o meu fardo. Mais leve por não precisar carregar um dos muitos pesos que as mulheres carregavam pelo resto de suas vidas. Mais pesado por, mais cedo ou mais tarde, ter que acertar as contas com Deus. E minha boca se abriu como se fosse engolir o céu inteiro sobre minha cabeça, sem que dela saísse uma palavra. Senti um corpo deixar meu corpo, um bicho que nasceu e afundou (Vieira Junior, 2023, p. 143).

Luzia via na negação dessa criança o “bicho que nasceu” e, no desejo do aborto, uma maneira de se livrar do jugo imposto pela relação abusiva que a marcou. Mas isso não a libertaria desses sentimentos, pois é necessário colocar-se em questão para averiguar a fundo a existência desse processo de opressão. A teoria de Georges Bataille indica que, para colocar o ser em questão, são necessários o desequilíbrio e a entrega ao movimento que conduz ao abismo:

> O erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco (Bataille, 2021, p. 55)

Não obstante, no sistema colonial, o sujeito é despojado até mesmo do direito à própria perda. O abuso usurpa o corpo de Luzia, transformando o trauma em manutenção de poder, e não em experiência interior. O subalternizado não alcança a libertação pelo erotismo batailliano, mas necessita alçar outros meios para subverter essa coisificação. Se há um "perder-se" possível e necessário para o sujeito colonizado, ele não reside na vertigem batailliana, mas na ruptura com a falsa identidade imposta pelo opressor. Seria essa a negação e a salvação esperada por Fanon (2008), e não a negação de si mesma internalizada por Alzira, negar em si aquilo que é imposto pelo colonizador e encontrar a si mesmo nesse processo de perda, nessa dissolução do ser constituído sob a égide da colonialidade:

> Esta obra é um estudo clínico. Acredito que aqueles que com ela se identificarem terão dado um passo à frente. Quero sinceramente levar meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão (Fanon, 2008, p. 29).

Esse movimento, alçado por Luzia ao longo da narrativa, ocorre por meio da apropriação da história de seu povo, ação pela qual ela pode, enfim, libertar-se do temor de si mesma que colocaram sobre ela. Esse temor é fruto do discurso da colonialidade, o qual significa e desumaniza o corpo negro, normaliza o racismo e dita quem é subalterno, quem é ladrão e quem é a prostituta:

> A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 1984, p. 225-226)

Quando Luzia pensa que não vão acreditar nela, é por ser uma mulher negra se contrapondo a um homem branco, e ela é o corpo sobre o qual recaem os estereótipos da permissividade, a prostituição, o corpo fácil. O discurso da igreja de que não resistiu aos desejos e é pecadora pesa-lhe, assim como a condenação dos

pais:

> Não conseguia mais dormir porque não saía da minha cabeça que, se meu pai soubesse, me mataria. Que minha mãe não passaria a mão por minha cabeça, iria me excomungar. Iria dizer que o moço tinha ido embora porque me entreguei e era mulher fácil. Quem iria acreditar que eu fui entregar um bilhete que me deram e a pressa havia sido dele? Talvez me pusessem para fora de casa. Foi quando eu me senti mais fraca do que antes. Agora é que essa gente da Tapera vai pintar e bordar sobre minha carcaça (Vieira Junior, 2023, p. 111).

Desse modo, Luzia tem de seguir e manter consigo mesma este segredo que a atormenta. A estrutura colonial a vitimiza ainda mais, pois sequer pode buscar auxílio sem a descredibilização: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 110). A corcunda é uma marca que nasceu junto ao abuso, enquanto crescia sua barriga a protuberância nas costas acompanhava este crescimento. A tormenta que se instala em Luzia é um reflexo desse silenciamento, como ela teme não revela a ninguém sobre o estupro que sofreu do forasteiro.

A corcunda é a manifestação deste silenciamento, ou seja, das imposições e das agruras da vida. Em certos momentos, quando Luzia dá vazão aos seus sentimentos, deixando que a revolta que está contida pelo medo seja proferida, a sua corcunda reduz de tamanho:

> Depois de despejar toda a raiva engasgada em seu peito aos quatro ventos, de se movimentar de um lado a outro catando as folhas secas que caíam da mangueira, eu vi por um breve tempo sua corcunda desaparecer. Luzia se voltou para mim quando eu estava com o rosto limpo e ainda molhado, mas com o ferimento estancado. Apertou a pele ao redor para ver se era grave. Pude antever em seus olhos uma preocupação sincera, como se estivesse vasculhando a integridade das poucas coisas que lhe pareciam importantes (Vieira Junior, 2023, p. 26).

Maria Cabocla, ao retornar para a Tapera, sente-se culpada pelas acusações que recaem sobre Luzia. Esse é um dos pesos que ela carrega, pois ela sabia que o forasteiro estava cortejando Edite e seria o provável autor deste ato: “Anos depois, ela leva a amargura do que passa a considerar fraqueza por não ter pelo menos tentado dizer o que sabia, ainda que não acreditassem” (Vieira Junior, 2023, p. 299). No

entanto, permaneceu silenciada frente ao ódio e à cegueira motivados por uma perseguição religiosa que se assemelha a um processo inquisitorial.

A relação que se estabelece entre Luzia e Moisés configura-se como uma maternidade assombrada pelo fantasma da colonialidade. O abuso faz com que ela tenha repúdio pela criança, ele é a prova viva da invasão do forasteiro:

> Quanto mais se aproximava a hora de parir, mais minha cabeça zunia. Tinha muita gente falando dentro de mim, o que nunca era boa coisa. Se a Tapera descobrisse esse falatório em minha cabeça, me acusaria de feiticeira. Por isso, eu subia em pé de árvore e saltava para o chão. Subia num galho mais alto e pulava, tomada pela valentia das feras. No chão, voltava a me sacudir sem parar, pulava forte, para expulsar o que crescia em mim (Vieira Junior, 2023, 135).

Inicialmente, a rejeição ao filho, o "bicho" que ela tentou abortar e posteriormente desejava que afundasse nas águas do Paraguaçu, é a rejeição ao próprio estupro colonial. A relação de Moisés e Luzia permanece sob a interdição colonial, uma vez que o abuso faz com que ela passe por uma negação da criança após o parto e as questões morais e religiosas fazem com que não possa assumir aquela criança. Ao fim, ela se percebe mãe, algo que ela sempre foi, mesmo buscando escapar disso ao ser considerada a irmã:

> Depois o menino foi se acostumando à nova vida e Zazau se tornou uma lembrança distante. Eu lhe dava banho e punha a refeição no prato, limpava a roupa e as sujeiras e lhe dei um lugar especial nas minhas rezas, dia após dia (Vieira Junior, 2023, p.160).

Cuidou de Moisés, amamentou-o quando foi preciso e preocupou-se em garantir o seu ensino, fez o que estava ao seu alcance e zelou quando esteve doente. Moisés não se sentia amado, mas Luzia o priorizava e se preocupava com ele. No entanto, por não poder revelar estes fatos, Moisés cresce nessa busca por afeto.

Contudo, os afetos na Tapera são atravessados pela não-ética da guerra, que brutaliza as relações íntimas dos sujeitos subalternizados. O amor e o cuidado não se expressam por meio de abraços, beijos ou de declarações afetuosas, mas sim pela entrega, disponibilidade e proteção, assim como revela-se na despedida de Maria Cabocla e seus filhos:

> Não houve abraço nem beijo porque não existiam cumprimentos como esses entre eles. Eram hábitos que agora viam nas telenovelas, embora ela achasse bonito uma mãe beijar o filho. Mas não sabia como demonstrar afetos diante da rudeza com que tinha conhecido a vida. Quem sofreu o tanto que sofremos, constatava, não dá tanta importância a essas frescuras. Afeto era roupa lavada, comida na mesa e união contra as tormentas. Resistir como família era a maior prova de bem-querer (Vieira Junior, 2023, p. 188).

Eles representam um povo brutalizado que não demonstra afeto por meio de palavras, mas sim pelos gestos de sobrevivência. Estão sempre em defesa um do outro, a exemplo da raiva de Luzia despejada de forma violenta ao ver Moisés ferido. Por isso, mesmo com tudo revelado após a confissão de Mundinho em seu leito de morte, não há uma externalização quanto à relação de Moisés e Luzia, a qual, apesar de ganhar um novo significado, mantém implícita a questão da filiação.

O distanciamento entre eles também é marcado pelo silêncio. Luzia sentiu-se fracassada em sua tarefa de ser mãe por sempre ter maltratado Moisés e por ter reagido mal ao segredo que Moisés lhe confessou sobre os abusos de Dom Tomás. Mais uma vez, o poder colonial interfere nas relações familiares, pois naquele instante ela não podia se opor ao poder da Igreja e com isso afasta Moisés pela incompreensão. Isso evidencia a sombra da violência sexual perpetuada pelos homens brancos e detentores do poder: antes o forasteiro e agora o religioso. Porém, nos capítulos finais, ao ver Moisés “criado”, sente que concluiu a sua árdua missão da melhor maneira possível.

A experiência estética da narrativa concede acesso à transparência psicológica das personagens, enquanto a arquitetura elaborada por Vieira Junior complexifica esse contato com o leitor. As marcas da colonialidade operam justamente como os traços que devolvem a opacidade a essas subjetividades que foram retiradas pelo processo colonial que as interdita:

> Antes de tudo, porém, a ficção é o único lugar em termos epistemológicos - em que os seres humanos se tornam transparentes à nossa visão, por se tratar de seres puramente intencionais sem referência a seres autônomos; de seres totalmente projetados por orações. E isso a tal ponto que os grandes autores, levando a ficção ficticiamente às suas últimas consequências, refazem o mistério do ser humano, através da apresentação de aspectos que produzem certa opalização e iridescência, e reconstituem, em certa medida, a opacidade da pessoa real (Rosenfeld, 2007, p. 35).

Sob a ótica da teoria literária, a iridescência apontada por Anatol Rosenfeld (2007) viabiliza a análise teórica dos interditos coloniais e das transgressões que asfixiam a Tapera e seu povo. A estrutura colonial, portanto, transcende o mero pano de fundo histórico para fundir-se de maneira indissociável nas vivências da narrativa de Itamar Vieira Junior.

As opressões, com suas diversas interseccionalidades, que estruturam a sociedade e as vivências das personagens da Tapera, necessitam ser vistas a partir de seu conjunto, pois essas violências se combinam e se entrecruzam. Por isso, não deve haver primazia ou distinção específica:

> De todos os modos, nenhum processo de classificação social, de subjectificação dos indivíduos perante o capitalismo, poderá ser suficientemente seguro para se reproduzir e se suster durante o período necessário para levar às vítimas da exploração/dominação capitalista a sua libertação, se – da perspectiva imediata dos indivíduos concretos implicados –, essas três instâncias forem entendidas e manipuladas de modo separado ou, pior, em conflito. Não é por acaso que manter, acentuar e aprofundar entre os explorados/ dominados a percepção dessas diferenciadas situações em relação ao trabalho, à ‘raça’ e ao ‘género’, foi e continua a ser, um meio extremamente eficaz dos capitalistas para manter o controlo do poder. A colonialidade do poder tem tido nesta história o papel central (Quijano, 2009, p. 105).

Para que se rompa com as assimetrias, em um processo decolonial, é preciso um embate à questão da colonialidade do poder e ao sistema capitalista e colonial. Além disso, é necessário que os povos tenham uma compreensão das opressões que os mantém interditos como sendo um conjunto e não particularizadas. Nessa perspectiva, Leão (2025, p. 35), partindo da Análise do Discurso, destaca que o processo de constituição do sujeito subalternizado na colonialidade não é algo simples, pois está imerso nas diversas relações de poder e opressão:

> A cenografia da obra Salvar o fogo, do escritor Itamar Vieira Junior, apresenta uma enunciação que incorpora na escrita a dificuldade de se construir uma identidade própria em uma sociedade marcada pela violência, desigualdade e opressão perante a influência religiosa e colonial que resiste nos hábitos e discursos de seus habitantes.

Nesse cenário, os povos colonizados veem-se alijados de sua subjetividade, a qual é alienada ao desejo do colonizador que impõe as relações de interdição desumanizantes. A identidade configura-se como uma busca pelo entendimento das

situações do próprio passado, revisitando as lembranças em uma tentativa de autocompreensão. Ao lançar um olhar para a infância, para a memória e, sobretudo, para a ancestralidade, como o faz Luzia, o sujeito encontra a potência para reabrir caminhos outrora interditos. Isso é fundamental para a constituição desta nova identidade e para romper com os mecanismos de controle e dominação. Tal processo, ainda que em constante reformulação, permite o embate contra a imposição do colonizador.

CAPÍTULO 3 – TRANSGRESSÃO EPISTÊMICA: O SACRIFÍCIO

3.1 Moisés: “É Como se já estivesse morto”

Aqui, aliaremos o método de análise de *Salvar o fogo* não apenas às questões decoloniais e às perspectivas bataillianas de interdito e transgressão, já discutidas até o momento, mas igualmente a uma compreensão mais aprofundada das relações entre literatura e sociedade, proposta por Cândido. Dessa forma, ao abordar a questão social, conforme o autor, opta-se por uma terceira via, capaz de conciliar as duas correntes em oposição:

> Hoje sabemos que a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo (Candido, 2014, p. 13-14).

Dessa maneira, os romances da *Trilogia da Terra*, em especial a obra aqui analisada, *Salvar o Fogo*, possuem marcas da história e da constituição do Brasil que permeiam a narrativa e somam-se intrinsecamente aos elementos internos da obra. É importante ressaltar que, ao considerar estas marcas da história do país, sua relevância social é inegável, mas evidencia-se o processo de construção artística do autor que enreda estes elementos. A violência, apesar de estar inserida na dinâmica da colonialidade, assim como o que foi evidenciado no capítulo 2, ao discutir a agressão sexual sofrida por Luzia, manifesta-se em outras formas de violação que inclui as provindas do poder eclesial. Apesar de a instituição pregar a missão salvacionista, opera enredada nas relações de controle eurocêntrico, conforme lê-se: “Tornou-se lugar comum afirmar que a religião forneceu os mecanismos ideológicos justificatórios da conquista e colonização da América, encobrindo e escamoteando as atrocidades cometidas em nome da fé” (Souza, 2005, p. 32).

A Tapera do Paraguaçu, espaço fictício em que se passa parte da narrativa e onde residem Luzia e seus pais, além de ter sido o lar de Moisés durante a sua infância, é marcada pelo Mosteiro de Santo Antônio do Paraguaçu, instituição que impõe a fé e perpetua a perseguição religiosa. Em meio a essas questões de interdição que cerceiam a vida dos indivíduos, é relevante lançar um olhar para o espaço e tempo ficcionalizados que também são meios em que estes conceitos

operam. A respeito da concepção de espaço, em um contexto colonial, essa noção diverge da topofilia apresentada por Bachelard (1993), pois torna-se espaço de combate, no qual os povos são interditos de sua cultura, história e saberes:

> Isso porque pretendemos examinar imagens bem simples, as imagens do espaço feliz. Nessa perspectiva, nossas investigações mereceriam o nome de topofilia. Visam determinar o valor humano dos espaços de posse, dos espaços defendidos contra forças adversas, dos espaços amados. Por razões não raro muito diversas e com as diferenças que as nuanças poéticas comportam, são espaços louvados. Ao seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e que logo se tornam dominantes. O espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente entregue à mensuração e à reflexão do geômetra. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em especial, quase sempre ele atrai. Concentra o ser no interior dos limites que protegem. No reino das imagens, o jogo entre o exterior e a intimidade não é um jogo equilibrado. Por outro lado, os espaços de hostilidade mal são mencionados nas páginas que seguem. Esses espaços do ódio e do combate só podem ser estudados com referência a matérias ardentes, a imagens apocalípticas. Neste livro estamos nos colocando diante das imagens que atraem. E quanto às imagens, logo fica evidente que atrair e repelir não resultam em experiências contrárias. Os termos são contrários (Bachelard, 1993, p. 19).

Portanto, o “geômetra” é uma figura de controle, representada pela igreja e, posteriormente, pelos latifundiários que tomam as terras, alicerçada na percepção colonial eurocentrada que visa à posse e, consequentemente, ao poder, transformando o território em propriedade reduzida à mensuração. A terra não é apenas um lugar geográfico, mas é um território em disputa, assim como se nota nas obras da Trilogia da Terra, bem como na cobrança feita pelos monges para que as famílias se mantenham na Tapera, sendo também o local de constituição do Ser. Os espaços denominados como de ódio e embate são as perspectivas que permitirão abordar essa situação no colonialismo e, posteriormente, na colonialidade. Mesmo em meio a esse ambiente, o sujeito pode subvertê-lo em um lugar vivido, assim como permitem as vivências de Luzia, ao apropriar-se da história do seu povo e ir além do que determina a “geômetra” que limita, interdiz e despersonifica o local.

Joaquim, irmão de Luzia que reside fora da Tapera, em uma região de periferia, é também parte do povo submetido às opressões. Dessa maneira, mesmo fora da Tapera, aqueles submetidos a condições desiguais e à opressão também levam uma

vida tão ou mais sofrida quanto a deles. Isso é o que constata Moisés ao encontrar pousada temporária na casa de Joaquim:

> As dificuldades se amontoavam, mas tentei me convencer de que pior seria uma vida de escassez como a de minha família. No futuro, seria provável que eu percebesse que a distância entre uma miséria e outra era menor do que supunha. A indigência poderia ser pior na cidade; nem todos aqueles atraídos por seu brilho conseguiam sobreviver (Vieira Junior, 2023, p. 80).

Além da percepção acerca das desigualdades, Moisés também nota que na cidade há uma diferença em relação à imposição do mosteiro, onde a instituição é apenas mais uma no jogo dos poderes e não exerce tamanha influência quanto o de Santo Antônio do Paraguaçu. No trecho da obra *Documents* (2018), de Bataille, em que se retomam certos conceitos do autor, debate-se sobre a arquitetura. A definição sobre os grandes monumentos e sua relação com o povo vai ao encontro da presença do mosteiro na Tapera, onde a instituição perpetua as interdições coloniais:

> Assim, os grandes monumentos se elevam como diques, opondo a lógica da majestade e da autoridade a todos os elementos perturbadores: é sob a forma das catedrais e dos palácios que a Igreja ou o Estado se dirigem e impõem silêncio às multidões. É evidente, aliás, que os monumentos inspiram o decoro social e até mesmo, muitas vezes, um verdadeiro temor (Bataille, 2018, p. 65).

Nessa urdidura, o mosteiro que se ergue na Tapera é também uma manifestação da influência e do poder que o clero exerce na vida das personagens. O cenário de *Salvar o Fogo*, assim como sua narrativa, é permeado pela religiosidade. Assim sendo, o mosteiro se impõe na paisagem, bem como na vida do povo da Tapera, o já afirmado povoado fictício onde reside a família dos protagonistas da obra:

> O mosteiro era uma construção antiga erguida entre o rio e as ruas da Tapera. Toda a vida da aldeia acontecia em seu entorno: as referências, o tempo, a história, era como se nada tivesse existido antes do mosteiro. Como se as pessoas, a terra e tudo mais só tivessem ganhado vida depois de sua edificação (Vieira Junior, 2023, p. 27).

Dessa forma, metaforicamente, o mosteiro também se ergue como uma das personagens da obra, que é representante do marco da herança/maldição colonial. De fato, um verdadeiro temor se instaura naquela localidade. Essa imposição

repercute e atravessa a história das personagens, que vivem sob esse controle, afetando, consequentemente, as vidas, os corpos, as histórias e o ambiente, que está também à mercê dessa relação. A construção da escola, na qual estudou Moisés, foi uma exigência da donatária das terras, e não uma contrapartida genuína dos monges que ali residiam. Assim como ocorre em *Torto Arado* (2019), em que foi necessária a intervenção de Zeca Chapéu Grande para que se concretizasse a construção da escola, pois, assim como Luzia, ele nutria o desejo de que seus filhos tivessem acesso à educação, evidencia-se que essas atitudes não partem daqueles que estão em posição de poder.

Moisés considera que o abuso seja consequência de sua busca pelo saber, um sonho de seus antepassados para a sua geração. Por conta disso, percebe a escola com uma dualidade, vista assim pela relação colonial que continua a interferir na realização do desejo desse povo desassistido que, quando alcança o mínimo, depara-se com consequências, ou ao menos, assim pensa o personagem: “Não sei precisar ao certo quando me dei conta de que estudar na escola da igreja foi minha bênção e também minha maldição” (Vieira Junior, 2023, p. 46). Esse pensamento articula-se com o sonho de Moisés na Tapera por uma vida diferente e com a realização de um desejo e de uma realidade impossíveis para muitos de seus antepassados.

Dessa maneira, relaciona-se a importância dos estudos como uma forma de romper com a subserviência do sistema escravocrata, uma transgressão ao que impõe a colonialidade, o que então prefiguraria uma punição pelo “sonho”, como pensa Moisés, pois as autoridades e os senhores eram contra isto. É como se o abuso fosse um castigo por desejar uma existência “diferente da que levava”, seja pela sua sede de saber, sobretudo, e seja pela enorme carência afetiva que o conduz a Dom Tomás. Em certo momento, após as vivências de abuso e ao presenciar as atitudes do abade Dom Tomás com outra criança, Moisés questiona se aquela ação de pedofilia não seria uma punição: “Mal sabia: junto à aura de virtude que acompanhava minha aprendizagem viria a condenação por querer um caminho diverso do esperado de pessoas como eu” (Vieira Junior, 2023, p. 49). Então, acredita que estaria sendo punido por querer mais do que o povo da Tapera, analfabeto em sua maioria tinha, ou seja, por querer "ser inapto ao trabalho forçado".

Tal desejo é carregado pelas figuras paternas e maternas dos romances da *Trilogia da Terra*, para que os filhos, ou, caso estivessem impossibilitados pela iminência da necessidade do trabalho que os impedia, ao menos que seus netos ou

bisnetos tivessem o acesso à educação. Isso que lhes permitiria uma vida diferente daquela em que se encontram em subserviência, em relações de troca de serviço por uma morada e alimento. Portanto, esse ideal de “tornar-se inadequado” para as condições a qual são submetidos não está distante das narrativas de Itamar Vieira Junior.

O abade possui poder sobre as crianças e sobre a Tapera e, desse modo, age com a certeza de impunidade. São várias as crianças que tanto Moisés quanto Luzia veem entrar e sair da sala de Dom Tomás:

> Remoendo o passado, Luzia tremeu no jardim do mosteiro esperando pelo pagamento. Ensaiava em silêncio o comunicado a ser feito sobre sua decisão de não lavar mais a roupa do mosteiro e lhe veio a imagem das roupas de criança no cômodo usado pelo abade. Observou aquele achado com estranhamento. Depois se agitou com o vaivém de meninos a caminho da sala do abade. "Provável que fosse sempre assim. São demônios e já não se interessam pela escola." Mas as acusações do Menino retornaram, semeando a dúvida (Vieira Junior, 2023, p. 293).

Após Luzia constatar que as acusações de Moisés, às quais não deu crédito no passado, eram verdadeiras, sua atitude foi pedir demissão de seu cargo de lavadora da igreja e reavaliar as diversas vezes em que notou crianças na sala do abade. Quando Moisés entra na puberdade, há uma perda de interesse do abade em sua presença: “A cabeça ia se ajustando ao corpo que se modificava: os pelos cresciam, o buço despontava, um traço do bigode que nunca cultivei” (Vieira Junior, 2023, p. 64-65). Mas Moisés nota o movimento de outras crianças na sala do abade, evidenciando que ele possui um interesse pré-púbere. Esse interesse, além de uma preferência, pode ser também mais um reflexo da manipulação e do poder que ele exerce sobre as crianças, que estão mais indefesas, pois ele as manipula e abusa delas facilmente. Isso fica evidente quando o religioso tenta averiguar a situação de Moisés, após um episódio de pesadelos e mal-estar que não possuía uma explicação lógica, mas que se tratava de um reflexo de seus abusos:

> Dom Tomás não estava satisfeito e continuava a sussurrar de maneira quase hipnótica. Sua voz ecoava feito o som de um instrumento musical, como na antiga história do flautista que levou as crianças para a caverna. Ao retornar sempre para o mesmo ponto do inquérito, percebi aonde ele queria chegar: saber se meus delírios se referiam às últimas passagens por sua sala. Queria compreender o significado da sentença "a cruz me cega" contada por Luzia. Tencionou ir além e

> se inteirar do que eu sonhava não só durante a doença, mas nos últimos meses, e por que eu urinava na cama. Por mais que ele insistisse, eu me sentia incapaz de responder (Vieira Junior, 2023, p. 62).

Então, após o abade constatar que não havia nada que o comprometesse, as visitas de Moisés à sua sala retornam, estendendo-se esse convívio, o qual cessa quando o menino adentra a puberdade e passa a se afastar por temer algum castigo após presenciar uma cena de abuso. O controle e a hierarquia que Dom Tomás possui funcionam como uma forma de facilitar o silenciamento. A escola do mosteiro já existe há vários anos e, mesmo com a revelação de Moisés para Luzia, isso acaba não surtindo efeito. Entende-se, portanto, que a articulação do abade em silenciar está em curso há muito tempo, pois, se houvesse denúncias ou dúvidas quanto à integridade da instituição, haveria, de fato, a credibilidade ou o intuito de averiguar o relato de Moisés.

Esse cenário, em que seria acolhida a denúncia de Moisés, não é possível devido à manutenção das interdições feitas pela igreja, que controla a narrativa e a vida do povo em múltiplos aspectos. Ao nos depararmos com os fatos narrativos, é necessário ater-se aos detalhes. Pode haver um choque ou descrença de fato, como a de Luzia nos leitores, mas a pluralidade dos relatos e a construção narrativa também plural nos levam a constatar uma situação dura, real e necessária ao conhecimento para que não haja descaso em denúncias como a de Moisés, evitando que esse encobrimento se propague.

É a partir da denúncia de uma vítima que se rompe com a descontinuidade do poder clerical que interdita as situações, mesmo se a transgressão é frustrada, como inicialmente evidenciado no relato de Moisés. Portanto, para que os abusadores saiam da descontinuidade à qual estão apegados, é necessário de fato o movimento transgressor que os lance à continuidade, uma morte de sua impunidade.

Moisés confronta o abade já idoso, que tenta silenciá-lo por meio da entrega de suas economias para manter a sua impunidade. Muitos dos abusadores, em casos similares ao de Dom Tomás, enquadram-se em uma situação semelhante à sua, como é possível notar no excerto a seguir, que trata de pesquisa acerca do assunto em análise:

> Mesmo assim, são raros os casos em que religiosos foram presos e, quando isso ocorreu, deixaram a cadeia antes de completar o tempo

> da pena, beneficiados por progressões de regime, liberdade condicional ou por serem idosos — a idade média dos religiosos quando o crime foi cometido era de 49 anos. Há casos em que o tempo atuou a favor dos acusados e os crimes prescreveram antes do julgamento (Gusmão; Braga, 2023, 23)

A própria imposição do catolicismo na Tapera estabelece a autonomia da qual o abade se aproveita para praticar seus desejos desordenados. A premissa da impunidade o leva ao descuido e, com isso, Luzia o flagra. Moisés também se dá conta da situação ao presenciá-lo com outra criança, mas trava uma luta interna marcada pela negação dos fatos e pela falta de entendimento, o que opera como mais uma forma de a colonialidade manter a descontinuidade pelo poder clerical.

Em diversos casos, impera o silêncio que é imposto pelos religiosos e, mesmo que se rompa este silêncio, não há de fato justiça: “No Brasil, no entanto, lar da maior população católica do mundo, esta tragédia tem sido, até agora, em grande parte escondida” (Gusmão; Braga, 2023, p. 13). Mesmo em casos de escândalo, vem a certeza da impunidade, pois procura-se silenciar a vítima, como na averiguação que ocorre por Dom Tomás após a doença de Moisés, que tinha origem incerta para o que Luzia buscava, mas em seus relatos estava a causa da perturbação. Quando o fato vem à tona, Moisés é descredibilizado por Luzia frente à sua fé na instituição e, sobretudo, ao medo que a religião também prega na Tapera. O poder da hierarquia presente na ocultação, o controle da narrativa e a imposição de uma episteme alienam, impedem e desmobilizam as ações de revolta.

Pouco antes de retornar a Tapera Moisés depara-se com o abade no seu local de trabalho e com isso vem à tona o desejo de confrontá-lo. O confronto figurado por Moisés e pelo abade é plenamente interior. Nessa envergadura, ao referir-se à morte e, também, à atividade sexual, a concepção batailliana destaca que isso vai além do que é exterior, isto é, a efusão fervilhante do sangue e o jorro dos órgãos. Dessa forma, essa morte em vida do abade é algo interior, uma violência que o despiu de seu apego à descontinuidade de seus poderes, esse os quais o permitem silenciar. A respeito da carne sacrificial, na visão de Bataille, destaca-se:

> O que a violência exterior do sacrifício revelava era a violência interior do ser percebida sob a luz da efusão do sangue e do jorro dos órgãos. Esse sangue, esses órgãos cheios de vida, não eram aquilo que a anatomia vê neles: só uma experiência interior, não a ciência, poderia restituir o sentimento dos antigos. Podemos presumir que então aparecia a pletora dos órgãos inchados de sangue, a pletora

> impessoal da vida. Ao ser individual, descontínuo, do animal, sucedera, na morte do animal, a continuidade orgânica da vida, que o repasto sagrado encadeia à vida comunial da assistência. Um relento de bestialidade subsistia nessa deglutição ligada a um jorro de vida carnal, e ao silêncio da morte. Hoje comemos apenas carnes preparadas, inanimadas, abstraídas do fervilhamento orgânico em que apareceram inicialmente. O sacrifício ligava o fato de comer à verdade da vida revelada na morte (Bataille, 2021, p. 115).

A morte do animal é a sua saída da descontinuidade, e, ao transpor e subverter esse sacrifício para a realidade decolonial, o abade, que perde os privilégios do controle e o direito autoimputado de decidir quem morre e quem vive, sofre uma espécie de continuidade colonial forçada. Ele é arrancado de sua hierarquia artificial e torna-se como os demais, sendo unido violentamente à “continuidade orgânica da vida” que ele mesmo tentava subjugar. O que a colonização criou foi um mito de supremacia, validado por ela mesma para negar a organicidade da vida e, consequentemente, negar a humanidade dos povos negros e originários. Desse modo, a morte figurativa do religioso não é apenas o fim de um indivíduo, mas sim a dissolução do poder da colonialidade, um ato que devolve a autonomia a esses sujeitos historicamente coisificados. Essa morte torna-se reveladora do enfadonho processo que culminou em diversas mortes, físicas e simbólicas, além de inúmeras torturas e abusos. A verdade expõe a monstruosidade e a sede imperialista e capitalista que fazem padecer os que foram e continuam a ser explorados.

Esse processo de reivindicação da subjetividade, uma transgressão e rebeldia, é percorrido tanto por Moisés, ao se apropriar de forma figurativa do ritual antropofágico, quanto por Luzia, que evoca a ancestralidade para livrar-se do povo que estava prestes a matá-la e na costura do manto dos guerreiros Tupinambás. Essas ações representadas na diegese são parte de um processo decolonial que ambos percorrem na narrativa, de vítimas de inúmeros abusos, retomam o poder e tornam-se “sacrificadores”. Sobre essa tópica, Fanon explica:

> Libertação nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth quaisquer que sejam as rubricas utilizadas ou as novas fórmulas introduzidas, a renascimento nacional, descolonização é sempre um fenômeno violento. Em qualquer nível que a estudemos − encontros interindividuais, denominações novas dos clubes esportivos, composição humana das cocktails-parties, da polícia, dos conselhos administrativos dos bancos nacionais ou privados − a descolonização é simplesmente a substituição de uma "espécie" de homens por outra

> "espécie" de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta, Sem dúvida poder-se-ia igualmente mostrar o aparecimento de uma nova nação, a instalação de um novo Estado, suas relações diplomáticas, sua orientação política, econômica. Mas nós preferimos falar precisamente desse tipo de tábula rasa que caracteriza de saída toda descolonização. Sua importância invulgar decorre do fato de que ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado. Para dizer a verdade, a prova do êxito reside num panorama social transformado de alto a baixo. A extraordinária importância de tal transformação é ser ela querida, reclamada, exigida. A necessidade da transformação existe em estado bruto, impetuoso e coativo, na consciência e na vida dos homens e mulheres colonizados. Mas a eventualidade dessa mudança é igualmente vivida sob a forma de um futuro terrificante na consciência de uma outra "espécie" de homens e mulheres: os colonos (Fanon, 2022, p. 28).

A violência decolonial, por meio da qual o sujeito colonizado requer o mínimo de seus direitos, é o “temor” do colono, pois o lança na continuidade e rompe com a descontinuidade à qual está profundamente arraigada a hierarquização que justifica as atrocidades por ele cometidas. Dessa forma, há um rompimento com a verticalização social e ruma-se para a promoção de uma horizontalidade ao desafiar a realidade existente. Esse deve ser um movimento de via dupla, visto que haverá uma retomada dos direitos rumo a uma autogestão de si, e não apenas a alienação.

3.2 A "Igreja Envenenadora": Perseguição Religiosa e os Despossuídos

Apesar de a obra referir-se a um contexto específico, ao tratar da questão da terra e da perduração das questões coloniais a partir de pontos de vista diversos na família de Luzia, ela ainda assim guarda aspectos da totalidade, em acordo com Candido:

> A função total deriva da elaboração de um sistema simbólico, que transmite certa visão do mundo por meio de instrumentos expressivos adequados. Ela exprime representações individuais e sociais que transcendem a situação imediata, inscrevendo-se no patrimônio do grupo.[...] A grandeza de uma literatura, ou de uma obra, depende da sua relativa intemporalidade e universalidade, e estas dependem por sua vez da função total que é capaz de exercer, desligando-se dos fatores que a prendem a um momento determinado e a um determinado lugar. Esta função é aparentemente menos acentuada na literatura oral, que parece limitar-se ao âmbito restrito dos grupos em que atua e que a produziram (Candido, 2014, p. 55).

As situações não se reduzem somente à Tapera do Paraguaçu ou ao núcleo

familiar de Luzia e Moisés, mas são aspectos que se comunicam amplamente com vivências diversas, como as próprias personagens constatam:

> Os anos que passam são capazes de nos dar conhecimento sobre o mundo. Não esgotamos os mistérios, mas desvendamos uma parte expressiva deles. Se no campo a vida era árdua e de muitas privações, na cidade poderia ser terrível de igual maneira, considerando que qualquer movimento só era possível com dinheiro: comer, ter um teto e uma cama para repousar, até mesmo tomar um simples banho (Vieira Junior, 2023, p. 80).

Logo, a opressão vai além de um local ou de um contexto específico, como constatado por Moisés no trecho acima acerca da vida no campo e na cidade, e por Maria Cabocla, que vivenciou diversas situações na luta pela garantia de seus direitos. Assim como nas vivências de cada uma das personagens, apesar de a obra ampliar e acentuar esse contexto literariamente, está presente a questão totalizante. Dessa forma, a religião integra também um papel nessa ação totalizante do conhecimento, sendo parte de um projeto hegemônico e de poder, atuando na dominação: “Os sermões dos padres a envolveram e tragaram, um mundo perigoso dividido entre o bem e o mal, e estar ao lado da Igreja era estar ao lado dos bons. Não havia meio-termo nessa teologia do medo” (Vieira Junior, 2023, p. 304). Ao se colocar como única e exclusiva, essa doutrina culmina em um processo de epistemicídio das matrizes africanas e ameríndias:

> A primeira é a monocultura do saber e do rigor: a ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico; portanto, outros conhecimentos não têm a validade nem o rigor do conhecimento científico. Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos. E, como tal, todas as práticas sociais que se organizam segundo esse tipo de conhecimentos não são criveis, não existem, não são visíveis. Essa monocultura do rigor baseia-se, desde a expansão europeia, em uma realidade: a da ciência ocidental. Ao constituir-se como monocultura (como a soja), destrói outros conhecimentos, produz o que chamo "epistemicídio": a morte de conhecimentos alternativos. Reduz realidade porque" descredibiliza" não somente os conhecimentos alternativos mas também os povos, os grupos sociais cujas práticas são construídas nesses conhecimentos alternativos. Qual é o modo pelo qual essa cultura cria inexistência? A primeira forma de produção de inexistência, de ausência, é a ignorância (Santos, 2007, p. 29).

Essa e as demais “monoculturas” expostas por Boaventura Santos (2007) são formas reducionistas que impedem que haja uma ampla experiência. Desse modo, a religião católica se impõe na Tapera como essa vertente a serviço da estrutura colonial, atuando na inferiorização e na exclusão dos saberes. O eurocentrismo valoriza e dita a humanidade pautada em seus próprios moldes e desvaloriza outros saberes, porém, não aceitar essa universalidade implica a imposição de interditos que levam à negação das práticas dos antepassados e à perseguição, como ocorre com Luzia, que se torna o corpo marcado pelo mal e o foco das perseguições e do ódio do povo.

O ódio a si mesmo não é algo que emerge do próprio povo, mas é, na verdade, um mecanismo colonial implantado naqueles indivíduos. Na situação ficcionalizada da Tapera, esse mecanismo é o mosteiro totalitarista, que impõe uma vertente única da religião. Logo, o povo transgride ao acessar os saberes e conhecimentos ancestrais, e, mesmo não estando na presença dos demais, o interdito atua de forma internalizada. Contudo, como diversas vezes há falta de recursos e medicamentos, ou mesmo porque essa religião que se coloca totalitária não é suficiente para as situações que se apresentam nas vidas desses indivíduos, a pluralidade dos saberes torna-se algo transgressor e decolonial ao ultrapassar esses limites.

Há uma aparente omissão da igreja quando Luzia é perseguida e consagrada como o mal, mas isso ocorre justamente pela imposição da própria instituição e de seus discursos, que incitam o povo a esse movimento de perseguição e negação extrema de suas raízes religiosas de outrora. Agora, tornaram-se outro povo: “Havia muito que essa vida passada era rejeitada por sua gente, que aos poucos se tornou outra, pois passou a acreditar nas palavras de forasteiros” (Vieira Junior, 2023, p. 14). Por isso, há uma distância entre as pregações, os ensinamentos e a vida do povo. No entanto, ainda permanece a prática dos saberes, a “olhos não vistos”. Para a resolução dos problemas para os quais a igreja e os remédios vindos da cidade não são suficientes, o povo percorre silenciosamente uma via do encanto interditada pelos monges que buscam extinguir as pluralidades:

> A gerência de uma vida praticada em conexões plurais por uma perspectiva contrária à diversidade produz o desencanto: perda de vitalidade, que reifica as raízes mais profundas do colonialismo. A grande peleja que se trava nesse momento veste a pele dos “homens

> de bem” preparados para dar o bote contra os pluralismos, reconexões e sabedorias táticas operadas nas frestas onde o encantamento irriga o ser de possibilidades de liberdade (Simas; Rufino, 2020, p. 6).

As suas matrizes de origens ameríndias e africanas foram substituídas pelas do colonizador. Nesse processo, a igreja consolida-se como o mal que continua a jorrar os venenos da colonização sobre o povo: “A vida, afinal, é aquilo que praticamos cotidianamente e está em constante ameaça, a partir do veneno da serpente que, uma vez inoculado, espalha a mortandade, descredibilizando o ser e os seus saberes” (Simas; Rufino, 2020, p. 6). O clero utiliza-se de sua autonomia e poder para manter a opressão. Dessa forma, com a descredibilização, o povo deixa de praticar os seus saberes mediante o desencanto colonial: “O povo da Tapera já havia esquecido ou tinha vergonha de dizer que sabia. Os padres abominavam as crenças dos mais velhos e diziam ser superstição” (Vieira Junior, 2023, p. 134).

Há uma multiplicidade religiosa que sequer é nomeada ou amplamente vivenciada por conta das imposições da igreja. Desse modo, há, de fato, um epistemicídio e a “monocultura” predominante do catolicismo. As tias de Zoraide também se utilizam da religião, ameaçando utilizar os conhecimentos da Umbanda para afugentar as mulheres insatisfeitas, já que a sobrinha atrai a atenção dos homens da aldeia. A própria Zoraide demonstra também outras tradições e raízes ao fazer a leitura das mãos de Luzia, prática da quiromancia que ficou predominantemente ligada ao povo cigano. Essa leitura é algo que conflui com os acontecimentos da narrativa:

> "Essa linha é como o Paraguaçu, Luzia, e você vai ter uma vida muito longa." Eu não conseguia olhar para ela enquanto percorria com os dedos e olhos a minha mão cheia de nós. "Ah, tem tormenta ainda para acontecer, mas tem bondade, tem visita e é mais de uma pessoa. Visita de gente que você queria ver há muito tempo. Está vendo esse traço aqui, tudo mudou de rumo. Luzia assumiu as rédeas da vida daqui para a frente. Se prepare, tem surpresas" (Vieira Junior, 2023, p. 171-172)

Essa leitura realizada por Zoraide tem ligação com os eventos que vivenciam Luzia e sua família, que de fato retomam em parte a Tapera para uma visita devido ao acidente e à morte de Mundinho. Assim como Luzia, ela é condenada, pois não se encaixa nos moralismos da Tapera. Além da leitura da mão, a própria figura de Zoraide e seus gestos foram algo revelador para Luzia, já no passado:

> Mas ao mesmo tempo meus olhos não conseguiam deixar de olhar aquela mulher. Tinha mistério no jeito escandaloso. Olhava como ela se sentava, se levantava, deixava os homens lhe servirem bebida. Havia na falta de recato qualquer coisa de repulsivo, uma devassidão, a libertinagem, só para usar as palavras de advertência do padre aos domingos. Mas também tinha encanto, o encanto de saber que uma mulher podia fazer o que quisesse com os homens, sempre dominantes com todas as outras, mesmo que Deus e o povo não aprovassem. Tinha sedução nos seus gestos e minha barriga esfriava como se descobrisse o novo. Uma mulher pode, ela ensinava para outra. E falava com sua presença, ofendendo as mulheres. Falava com a boca pintada, as unhas grandes e vermelhas. Me dizia coisas mesmo que não olhasse para mim, mesmo que não soubesse meu nome. Me dizia à alma o que eu nunca conseguiria revelar (Vieira Junior, 2023, p. 117).

Além disso, nesse momento em que passaram juntas, anos depois de ter marcado a vida da família, Zoraide encorajou Luzia a reagir às afrontas das crianças e do povo e reconheceu a beleza de Luzia mesmo em meio a todo sofrimento: “Eu vejo que a senhora, desculpe, vejo que você passou por muita dor, mas nem mesmo essa dor quebrantou seu encanto” (Vieira Junior, 2023, p. 171).

Há, de fato, um sistema hierárquico em curso, que permite a manutenção dessas condições. Isso se dá desde a educação, pois os padres ensinam as crianças para manter os preceitos e, consequentemente, os interditos. Os próprios pais também são reforçadores dessa estrutura, como visto nas novas gerações que perseguem e insultam Luzia. A própria comunidade atua nessa vigilância incessante, e cada indivíduo, por sua vez, internaliza e reproduz esses interditos, essa estrutura colonial. Além disso, a imposição do sistema de gênero é fundamental para a colonialidade do poder, da mesma forma que a colonialidade do poder estrutura esse sistema de gênero:

> E, portanto, é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua. Até agora, acredito estar claro que o sistema de gênero moderno / colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência (Lugones, 2020, p. 80).

Há uma divisão rígida, em que as mulheres têm as responsabilidades da casa e os homens o papel de prover, papel que por vezes sequer cumprem, relegando mais uma função às mulheres já sobrecarregadas que se tornam responsáveis por todos

os assuntos do lar. Caso mulheres se posicionem, são também marcadas com o estigma do mal, assim como a própria Zoraide, que posteriormente se depara com um relacionamento patriarcal e possessivo. Também é desta sina que Luzia quer escapar ao sair da Tapera, mas esse contexto não é restrito somente ao seu local de morada. Ele é parte de um sistema de gênero imposto à sociedade e que também é mantenedor da colonialidade. Existem outros sistemas em que há preponderância da atividade feminina, mas o projeto colonial faz a eliminação e aumenta a disparidade de gênero naqueles em que já existia para que haja o domínio e imposição do poder.

O trabalho, na concepção de Bataille (2021), tem o caráter primordial de eliminar a violência ligada à morte e à atividade sexual. Além dessas duas, também se insere nesse ciclo a atividade da reprodução, que alia os movimentos de morte e vida. A morte, por sua vez, é o limiar em que se revela a continuidade dos seres descontínuos.

A morte é a transgressão, a imolação. Porém, o sujeito colonizado está em caráter de mercadoria e não há humanização. A morte perde o caráter sagrado e se reduz à profanação, porque lhe é negado o ser, e ele não se insere na dinâmica sacrificial e na descontinuidade. O animal batailliano guarda o caráter sagrado, mas a concepção de animalidade atribuída ao colonizado é justamente a de manutenção da coisificação e, dessa forma, a sua morte é banalizada. A exemplo disso, a execução de Cid também é banalizada pelos algozes em *Coração sem Medo* (2025), mas, com a ancestralidade e a conexão da mãe, essa morte é ressignificada e, com os escritos de seu irmão Cainho, ela também readquire um novo caráter. Para os executores, no entanto, permanece banalizada, reforçando a lógica fundante do colonialismo que descarta e desumaniza os corpos negros.

Em contrapartida, quando ocorre a dupla destituição de poder dos abades, Dom Tomás e Dom Lucas, além da destruição do mosteiro e do processo de apropriação de Luzia da história do povo, nota-se que esses são eventos que significam movimentos que vão ao encontro de um processo de fim da descontinuidade, dos privilégios e da impunidade, que a colonialidade tenta prolongar:

> Esse pensamento, me parece, deve ser a base da interpretação do sacrifício religioso, a que, como disse há pouco, a ação erótica é comparável. A ação erótica, dissolvendo os seres que nela se envolvem, revela sua continuidade, lembrando aquela das águas tumultuosas. No sacrifício, não há apenas desnudamento, há imolação da vítima (ou, se o objeto do sacrifício não é um ser vivo, há, de

> qualquer maneira, destruição desse objeto). A vítima morre enquanto os assistentes participam de um elemento que sua morte revela. Esse elemento é o que podemos nomear, com os historiadores das religiões, o sagrado. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo (Bataille, 2021, p. 45)

Nesses momentos ocorre o sacrifício, em que caem as máscaras desse processo que significa a manutenção dos privilégios. Esse é o temor do colonizador, por isso tamanha interdição e repressão para que não haja a revolta como a que mata o “demônio”, Dom Lucas, que atormenta, tortura e mantém escravizados os povos originários, como visto nas visões do passado que teve Luzia. Já que se equiparou o homem branco colonial ao animal, “a máscara animal”, que atua com caráter soberano de ser quem escapa ao interdito, é conveniente destacar que, mesmo assim, o animal não pode escapar da morte. A morte para esse sujeito é a decolonialidade, que é contra as estruturas hegemônicas que lhe asseguram o poder. A morte é expropriá-lo, a morte é apontar que ele é o animal violento. Quando Moisés confronta o abade, e ele definha ao estado catatônico, ele é despido pelo ritual. Moisés lhe retira o dinheiro, que é o que resta de seu poder.

Há uma tentativa de manter os privilégios da descontinuidade do colonialismo, mas a decolonialidade é a violência que rompe com as suas estruturas e os lança na continuidade. Desse modo, o ser descontínuo luta para manter a sua descontinuidade, sua individualidade, seu ego e suas posses:

> No plano definido pelo desenvolvimento que agora persigo, a continuidade divina está ligada à transgressão da lei que funda a ordem dos seres descontínuos. Os seres descontínuos que os homens são se esforçam por perseverar na descontinuidade. Mas a morte, ao menos a contemplação da morte, devolve-os à experiência da continuidade.
> Isso é essencial.
> No movimento dos interditos, o homem se separava do animal. Ele tentava escapar ao jogo excessivo da morte e da reprodução (da violência), em poder do qual o animal está sem reserva.
> Mas, no movimento secundário da transgressão, o homem se reaproximou do animal. Viu no animal aquilo que escapa à regra do interdito, que permanece aberto à violência (ao excesso) que rege o mundo da morte e da reprodução (Bataille, 2021, p. 107).

A "hierarquia colonial" e a exploração são, na verdade, uma defesa desesperada dessa descontinuidade. Para manterem-se nessa descontinuidade, os colonizadores criam muros, físicos e simbólicos. Eles construíram a narrativa de que

são "Deuses/Soberanos", mas, na verdade, são apenas indivíduos apegados a coisas. A decolonialidade é a violência que rompe essa descontinuidade. Ela força o colonizador a entrar na continuidade, na morte, na igualdade, no fim do ego. Para o privilegiado, a igualdade parece a morte. Luzia e Moisés tornam-se sacrificadores desses privilégios, seja na destituição das riquezas do abade, seja no início do segundo incêndio no mosteiro de Santo Antônio do Paraguaçu.

Então, para o colonizador, ou para os que continuam a ser beneficiados pelos privilégios da colonização, os interditos e o mundo do trabalho, de fato, adquirem o aspecto de afastar a violência que desordenaria a sua existência e o seu padrão ordenado, exploratório. Isso impede que se rompa a construção que lhes assegura o privilégio. A decolonialidade é o confronto ao colonialismo, isso se inicia no momento revelada àqueles que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser colonizador. Assim que o mosteiro pega fogo novamente, o povo está tão cego que só após o grito de Luzia acorda para o terror que se acabou. Momentaneamente, vem outro, ou, na verdade, outros: os grileiros e os fazendeiros para tomar as terras. Dessa forma, a vítima imolada é o mosteiro, e Luzia é a assistente. Mesmo que sem intenção, ela coloca fogo e participa do elemento que essa morte revela, assim como os povos originários contemplaram ao matar Dom Lucas.

O grito de Luzia é decolonial, é romper com os limites: “Grita, e o som penetrante clamado por vozes de todos os tempos paralisa a algazarra, mobilizada por preceitos difundi-dos através dos séculos” (Vieira Junior, 2023, p. 302). Isso fez com que algumas pessoas que estavam prestes a apedrejá-la se questionassem e outras fugissem com medo, lembrando o grito de Belonísia, que também evoca a ancestralidade em sua tentativa de articular palavras, mesmo estando interdita, sem a língua. A presença da ancestralidade é forte e recorrente nos romances. Contudo, aqueles que permanecem inalterados são os que permanecem na náusea, mas os que participam da profusão dessas mortes, ainda que simbólicas, entram na exuberância: “Foi preciso encontrar o acordo com uma exuberância cujo termo é a profusão da morte, mas ainda foi preciso ter a força para tanto. Se não, a náusea prevalecia, reforçando o poder dos interditos” (Bataille, 2021, p. 111). O grito de Luzia frente à destruição do mosteiro desperta algumas pessoas para a exuberância do momento, mas boa parte permanece na náusea dos interditos que as afastam dela pelo temor, e não pelo despertar daquele movimento de perseguição que empreendiam. O movimento que se opera é a suspensão dos privilégios e dos

interditos que mantêm a descontinuidade da colonialidade.

Com esses conhecimentos, os mesmos que lhe permitem escapar do apedrejamento, Luzia está determinada a defender a sua terra e a de seus antepassados. Sem medo, em um ato de transgressão, enfrenta quem quer tomar a terra: “Seu nome é coragem, e já não teme a morte” (Vieira Junior, 2023, p. 317). Além disso, vestir o manto que só poderia ser vestido pelos homens é transgressão. Assim como o abade também é imolado por Moisés, morte e vida estão extremamente relacionadas:

> É geralmente próprio ao sacrifício fazer concordar a vida e a morte, dar à morte o jorro da vida, à vida o peso, a vertigem e a abertura da morte. É a vida misturada com a morte, mas nele, no mesmo instante, a morte é signo de vida, abertura ao ilimitado (Bataille, 2021, p. 115).

Desse modo, quando o sistema opressor ou os próprios opressores definham, os subalternos ganham sua autonomia e se afirmam. No entanto, o poder capitalista e mercadológico está sempre querendo se apropriar do território. Assim que o mosteiro perde a autonomia, diversas pessoas vêm em busca de tomar as terras.

Há um outro tentáculo do colonialismo na vertente de poder e acumulação por meio do clero a partir da cobrança do foro aos moradores em troca das terras, as quais são a subsistência das famílias. Os cobradores agem em consonância com o desejo dos monges, usando de sua autoridade e imposição, levando, assim, “a violência para dentro das casas e do cérebro do colonizado” (Fanon, 2022, p. 32).

Nota-se, de igual modo, que o espaço é marcado pela lógica colonial que regula a vida dos indivíduos da Tapera. Brandão (2013, p. 5) destaca que a noção de espaço se caracteriza em relação a algum referencial: “Em sentido mais amplo, a noção de espaço presume a inserção em um conjunto de referências”. Dessa forma, torna-se relevante considerar o espaço nas acepções da colonialidade do poder, saber e Ser. Para Luzia, por exemplo, este abrigo é o local que resguarda a história de sua família. O espaço para a personagem é um só, ligando-se essencialmente ao lugar onde se firmou sua família após um longo tempo de errância e incerteza quanto ao seu lugar de morada. Apesar da igreja, esse foi o lugar em que puderam firmar suas raízes. Ocorre uma fusão do ser, pois lá foram lançadas as raízes e lá ela se constituiu em meio aos embates. Luzia é para além de seu corpo, ela é também o espaço em que habita.

A presença do mosteiro é o marco da herança e maldição colonial, e o interesse de Itamar pela inserção deste monumento na obra deu-se pela história que cerca o “salão mar”, o qual é explorado em sentidos diversos por Luzia:

> O que o instigou foi a descoberta de um prédio anexo ao convento, uma estrutura invadida pela água todas as vezes que a maré sobe, onde moradores dizem que pessoas escravizadas eram presas e castigadas. "Provavelmente as mesmas que ergueram o convento", lembra ele (Silva, 2023, p. 26)

Esses castigos e a escravização vêm à tona a partir da perspectiva da personagem Luzia, que conhece o espaço após perder Moisés e o encontrar neste local. É no “salão mar” que ela se conecta com o passado por meio de sua sensibilidade, a qual lhe permite ver a história de dor e, sobretudo, de resistência de seus antepassados.

Não há, de fato, uma nomeação das práticas realizadas por Luzia, Alzira e as demais pessoas da Tapera. Mediante o processo epistêmico e repressivo de imposição do cristianismo, há um apagamento e interdição dessas cosmologias, que mesmo assim não deixam de manifestar-se. Quando Luzia acessa os conhecimentos do passado, nota-se algo muito semelhante à descrição de Gabriel Banaggia (2015) acerca de suas pesquisas sobre o jarê, religião também presente em *Torto Arado*, na região da Chapada Diamantina:

> Suas visões, que tinham lugar em sua mente, ela explicava, eram mais frequentes quando estava próxima de algum marco no qual havia acontecido muito sofrimento ou mesmo mortes, como uma antiga senzala na qual escravos foram torturados, ou o Campo da Batalha, terreno no qual foram travados alguns dos combates no cerco que no passado se fez à cidade de Lençóis (Banaggia, 2015, p. 177-178).

Não há uma nomeação da religião do povo da Tapera, reflexo do projeto colonizador que apagou as raízes, mas há semelhança com as características do jarê, como os momentos em que Luzia experiencia as memórias do passado: “E basta pôr os pés no recinto para os sussurros, as vozes, os lamentos, os gritos preencherem os seus sentidos” (Vieira Junior, 2023, p. 280).

De forma semelhante aos relatos das experiências e da conexão do jarê, Luzia, por meio de sua sensibilidade e conexão, tem visões das crueldades e da dor que passou o povo escravizado pelos padres durante a construção e até o primeiro

incêndio do mosteiro:

> Luzia deixa o salão do mar e segue pelos caminhos da Tapera. Passa as horas reverberando os ecos de sua experiência. Quando se sente preparada, retorna às ruínas do mosteiro. Penetra na umidade do salão, os pés fincados no charco da maré baixa enquanto os sons invadem os sentidos e projetam imagens desconexas em seu espírito. Ela reúne os fios da história como se dispusesse de um tear e urdisse um cobertor para estender sobre a Tapera (Vieira Junior, 2023, p. 282).

Quando Luzia via sangue nas roupas do mosteiro, referia-se às atrocidades que foram praticadas naquele local, que continua a oprimir o povo e impor-se. Dessa forma, essa dor que se sente nesse local é parte do processo que dizimou e escravizou diversos povos:

> O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades (Quijano, 2005, p. 120).

De fato, o manto que Luzia reconstrói abarca a historiografia do povo brasileiro e de sua descendência. O manto tecido por Luzia é inspirado no manto refeito por Glicéria Tupinambá e, no ano de 2024, foi repatriado ao Brasil um dos mantos que estava em um museu da Dinamarca (Gama, 2024), o que representou um marco de resistência e do movimento decolonial. Os tupinambás se recusaram a ser escravizados e catequizados. Como resistência aos europeus para que não avançassem em seu território, lutam. Em suas visões, Luzia também vê o povo lutando e, após a construção do mosteiro, esse povo continua a resistir à opressão. O processo que descreve Quijano (2005), em que diversos povos originários e

escravizados morrem por conta dos trabalhos forçados, soma-se aos confrontos e às doenças que dizimaram os povos.

Além disso, as visões de Luzia remetem ao início da colonização e à primeira missa no Brasil. Esse momento é marca da invasão, que fez uso da religião para controlar e submeter o povo:

> De todo modo, por significar porto, ele pode indicar, de um lado (daquele dos que ancoram), a chegada (porto seguro) e, de outro (o dos que aqui estão), entrada (invasão). Promessa ou ameaça? Visitantes ou invasores? Terra a servir de berço esplêndido? A ser pilhada? De quem, essa terra? (Orlandi, 2008, p. 17)

A dúvida que permanece, como destacado por Orlandi (2008), ainda é de quem é essa terra. Dessa forma, o mosteiro justifica sua posse e cobrança, pois o povo não tem autonomia e poder sobre a sua terra ou sobre a história para validar sua posse. Sua história e vivência são invalidadas.

Esse aniquilamento, de fato, permanece a partir da colonialidade e, sobretudo, com a presença do mosteiro de Santo Antônio do Paraguaçu na Tapera, que continua a oprimir e submeter a manifestação religiosa dos povos originários e afrodescendentes. Mesmo com o passar dos anos, permanecem as rugas:

> Essas rugas permanecem demarcando esse tempo que parece imutável, ou vão se acumulando de maneira desordenada. Essas comunidades vivem memórias e tempos distintos. Vou aprendendo em cada pessoa a perceber como o tempo passa para ela (Silva, 2023, p. 29).

As costuras de Luzia e Maria Cabocla que reconstroem a história adentram as rugas. A história que se perdeu e que foi interditada ganha um novo significado. Essa perda foi um apagamento, parte do projeto colonizador que retira a história e individualidade de um povo. Luzia era o corpo que expressava os diferentes modos de existir e saber, até ser reprimida e passar a viver de acordo com as imposições, mas há um momento em que ela se desvencilha disto.

A exploração e a desigualdade que recaem sobre estes povos são desumanizadoras e não afetam apenas Moisés e Luzia, mas também aos demais irmãos. Moisés tem a atitude de manter sua autonomia saindo dos empregos assim que torna-se intolerável a sujeição, por ter uma compreensão dessa exploração. No entanto, nem todos podem fazer como Moisés:

> Todos os trabalhos que realizei me maltratavam, mas continuava a conservar certo orgulho que sempre me acompanhou. Deixava os empregos quando me cansava da exploração da vez: auxiliar de reprografia, atendente de farmácia e de armarinho, voltei outra vez ao supermercado para trabalhar como caixa, cozinheiro e o que mais se possa imaginar (Vieira Junior, 2023, p. 79).

Diante da exploração, Moisés via como alternativa abandonar o trabalho, que colonialmente para os povos subalternos, é símbolo dessa exploração. Eles tornam-se dependentes daquele emprego e inevitavelmente precisam se sujeitar a essas condições de trabalho inumanas. Isso ocorre porque, na narrativa, o caráter do trabalho não é o que afasta o homem da violência (Bataille, 2021), mas sim um recurso para tirar proveito dos trabalhadores que não contam com qualquer auxílio.

Apesar dos vínculos e parentescos que ligam o povo, assim como em *Torto Arado* (2019), a religião introduz uma ordem violenta que permeia as relações, em que há uma constante vigilância que distancia as pessoas e ocasiona a perseguição. Essa ordem violenta vigora até mesmo no interior de cada indivíduo, que está em constante autovigilância.

Assim como a violência que tentou silenciar o povo de Água Negra, a morte de Severo buscava reprimir a transgressão daquele pensamento, mas o intuito de apagar a transgressão falha, uma vez que o povo se une para a construção de casas de alvenaria e bem como no intuito de não abandonar a fazenda frente às ameaças de Salomão, o comprador e novo proprietário da fazenda Água Negra.

A decolonialidade é o confronto com essa maneira desigual de habitar a Terra, e esse processo é, para o colonizador, o fim da estrutura que lhe assegura privilégios, o fim da descontinuidade, prolongada por meio da colonialidade, a qual continua a lançar os seus venenos. Malcom Ferdinand (2022) diz ser necessário entrar no centro da tempestade para compreender e confrontar a colonialidade:

> Essas três propostas – pensar a tempestade ecológica à luz da dupla fratura colonial e ambiental (a arca de Noé), a partir do porão da modernidade (o navio negreiro) e rumo ao horizonte de um mundo (o navio-mundo) – permitem-me aceitar o convite preliminar de Aimé Césaire para “alcançar o centro da tempestade”. Alcançar o centro da tempestade não é a busca de uma calmaria temporária para os males do mundo. No olho do ciclone, se prestamos atenção, podemos ouvir os berros dos deixados-para-trás da hecatombe. Alcançar o centro da tempestade é um convite para confrontar as causas das acelerações destrutivas da modernidade. Trata-se de navegar através de seus

> ventos coloniais, de seus céus misóginos, de suas chuvas racistas e de suas ondulações desiguais a fim de destruir as maneiras de habitar a Terra que, com violência, conduzem o navio-mundo rumo a uma rota injusta (Ferdinand, 2022, p. 41).

À semelhança do que é proposto por Ferdinand, é necessário encarar a tempestade que prevalece e marca profundamente a vida de Luzia. Ela, de fato, ouve essas vozes da hecatombe e vivencia, a partir de sua sensibilidade e conexão com o passado, a pluralidade, a experiência e a dor daqueles que foram escravizados, além de permanecer perseguida por esse mesmo processo.

Ao adentrar a tempestade descrita por Ferdinand (2022), Luzia percebe que o "mal" que lhe impuseram é uma artimanha dos senhores de terras:

> De uns tempos para cá passei a desconfiar que o Mal não vinha do coração daquela gente. O Mal foi plantado pelos senhores de terra. Tinha sido regado pelos padres que habitavam o mosteiro de Santo Antônio. Não saía mais da minha cabeça que nos dividiram para nos enfraquecer. Tudo se iluminava na mesma medida em que me assombrava (Vieira Junior, 2023, p. 176).

Durante boa parte da narrativa, Luzia preferia não se indispor com o povo, para evitar novas perseguições. Esse processo persecutório é resultado de uma histeria, motivada pela Igreja, a qual marca Luzia como o mal, pois o mosteiro dita a vida da população. Sendo assim, essa estrutura neurótica da Tapera é consequência da manutenção da colonialidade, que ocorre pelas imposições da Igreja, e não algo que provém exclusivamente do povo, mas sim um reflexo desse meio. Por isso, retomando Fanon (2008, p. 177), tem-se:

> Não é um antilhano que apresenta a estrutura do neurótico, mas todos os antilhanos. A sociedade antilhana é uma sociedade neurótica, uma sociedade "comparação". Então passamos do indivíduo à estrutura social. Se há um vício, ele não está na "alma" do indivíduo e sim na "alma" do meio.

Portanto, é necessário que o sujeito tenha noção dessa estrutura que advém da própria sociedade, a qual perpetua a colonialidade e atua como reprodutora de sua submissão. Como esse mecanismo perdura, então é necessário que haja um rompimento com desse ciclo que se entranha na sociedade. Desse modo, o corpo negro e feminino é eleito como o bode expiatório. A pseudociência validou quem seria provavelmente ladrão e de menor intelecto, a religião disse que não tinham alma e a

colonização nega a humanidade. Esses estereótipos permanecem:

> O diverso, o diferente, é definido a partir da comparação com o branco, que é considerado "a referência", "o universal". Tudo que se afasta dessa referência, ou "modelo", pode ser considerado inapropriado e provoca exclusão e discriminação seja na educação, no trabalho ou em outras esferas da vida (Bento, 2022, p. 106).

Luzia esteve diante dessa discriminação e permaneceu como a “diferente”. No dia em que pediu demissão de seus serviços como lavadeira, adentrou um dos cômodos e esqueceu uma janela aberta. Após o monge acender uma vela, o vento inicia o incêndio a partir do cômodo em que Luzia esteve. Como ela já estava marcada como o mal e ligada ao fogo, o povo de imediato a culpa e inicia uma nova perseguição.

A jornada de Luzia na narrativa evidencia que o fogo não pode ser aprisionado ou totalmente contido, pois iria se extinguir. Dessa forma, salvar o fogo implica um ato transgressor, visto que ele, em sua soberania, não pode ser totalmente interditado:

> O fogo não corria, tampouco escorria ou se tornava um bloco compacto. Não ocupava um lugar, nem podia ser aprisionado. Tentou guardá-lo numa caixa, mas percebeu que se extinguia quando encerrado. Tentou apresar uma ínfima chama sob um copo de vidro, desaparecida quando não pôde mais respirar. Foi a sua primeira lição: o fogo só existe livre (Vieira Junior, 2023, p. 266).

Assim como o fogo, nem mesmo Luzia se deixou ser contida por completo. Mesmo em meio à perseguição, ela guardava o ímpeto e o desejo de liberdade:

> Foi além: no corpo frágil da mulher que começava a envelhecer, a mulher que não havia desejado ser mãe e que talvez tivesse motivos para tê-lo rejeitado, continuava a despontar o espírito irrequieto e magnético, jamais sufocado, nem mesmo nos anos de medo e perseguição (Vieira Junior, 2023, p. 287).

Essa dinâmica do fogo e sua ligação com a liberdade não se restringe apenas ao romance *Salvar o Fogo*, mas encontra eco e concomitância em outras narrativas de Itamar Vieira Junior, como no livro de contos *Doramar ou a Odisseia: Histórias* (2021). No conto “O que queima”, reúne-se a história de um casal que sonhava com a posse de uma casa e a de Som-De-Pé, que faz da terra sua morada. Ambas as trajetórias estão ligadas pelas chamas. A personagem Ana sente constantemente a

presença da antiga moradora em seu lar, que se torna uma assombração que a desestabiliza e a leva a querer mudar-se. No entanto, o ápice dessa tensão e a sua efetiva ruptura ocorrem apenas quando ela toma a decisão de "salvar o fogo":

> Mas a decisão final de deixar a casa — e vendê-la antes que desmoronasse — veio certo dia em que, ao voltar, encontrei a cozinha ardendo em chamas. Parecia que havia ocorrido um pequeno acidente doméstico, a cortina da janela talvez tivesse voado com o vento e alcançado a chama do queimador do fogão. Mas Ana, um pouco mais tarde, me disse que não havia feito nada para apagar o fogo. Quando lhe perguntei por quê, ela me disse que não poderia fazer Deus desaparecer, portanto fez tudo para guardá-lo antes que se extinguisse.
> Eu precisava salvar o fogo, aquele fogo, ela me disse. Quando eu conseguir salvá-lo, nós deixaremos a casa, não quero mais viver aqui. Ao tentar salvá-lo, ela se entregou às chamas, sem sentir as feridas que se abriam ao mesmo tempo em seu corpo (Vieira Junior, 2021a, p. 33).

O fogo guarda esse ímpeto do sagrado, aquele que não pode ser totalmente contido, o “Deus” que Ana denomina. Caso contrário, ele se extingue, como descobriu Luzia em meio a seu encanto pelo fogo. O fogo simboliza um aspecto decolonial, e não o colonial repressor da igreja, da condenação e do demoníaco, e dos fazendeiros que se apossam de terras ou perseguem a população que é contra as suas vontades. Esse fogo, que fascina e que não pode ser contido, precisa ser soberano, pois, caso contrário, se extingue.

O fogo também é a conexão de Luzia com o sagrado, que é perseguido e interditado pela igreja, a qual atua na descredibilização dos saberes. O pássaro que aparece diversas vezes a Luzia, cujo nome é Olhos de Fogo, marca essa conexão com o sagrado e com o qual ela se assemelha ao vestir o manto: “Ao levantar os braços, se tornará um grande pássaro vindo do mundo dos mortos, e seus olhos refletirão o fogo que é vida e a habita desde sempre” (Vieira Junior, 2023, p. 317). Ao fim da narrativa, Luzia, com o manto, encarna a figura desse pássaro. Ela torna-se a coragem e a resistência que não teme.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As imposições da colonização atuaram na desumanização dos povos originários e dos povos africanos escravizados e silenciados. Esse silenciamento, como se evidencia na narrativa, deu-se além das diversas formas de violência pela imposição da religião de matriz eurocêntrica que se impôs diante de diversos povos, cerceando as individualidades que lhes foram insistentemente negadas e demonizadas pelo catolicismo.

A Igreja foi a responsável, na narrativa, por executar os processos de substituição das matrizes e das crenças dos povos originários e africanos pela do colonizador. Desse modo, a instituição é a mantenedora da colonialidade, a qual descredibiliza os saberes e se utiliza desse apagamento como mecanismo de opressão para garantir a sua autonomia sobre o povo e o território. Aliado a isso, o poder capitalista é o eixo das relações de exploração, de discriminação e dos conflitos por terra que invalidam as histórias e as vidas dos povos em detrimento dos lucros.

O romance de Itamar Vieira Junior, por meio da configuração e do trajeto narrativo adotado, dá vazão a um importante processo de rompimento com a permanência de uma história única que silencia a diversidade e que atua como sepultadora das vozes. Há, como no processo de Luzia, uma reconexão com esses ecos e gritos que não serão sepultados, submergidos ou apagados por um “salão mar”. Permanece a necessidade do embate e do resgate constante para que não se relativize o processo histórico e as vivências que constituem o povo brasileiro. É pungente o papel da resistência, a qual, aos olhos do colonizador que domina a partir do eurocentrismo, torna-se uma transgressão ao sistema que visa à manutenção de suas formas de poder.

A leitura empreendida permite ressaltar que a obra analisada oferece uma perspectiva para pensar a história do Brasil para além de um reducionismo eurocêntrico que cerceia as individualidades e pluralidades. Ao ressaltar o epistemicídio e preconceito religioso que moldam as vidas dos moradores da Tapera, além da hierarquização de poderes que permanece e permite que violências perpetradas sejam silenciadas, como o abuso e pedofilia que marcam as vidas de Luzia e Moisés. A partir dos conceitos de Bataille, inseridos na perspectiva colonial, percorre-se o trajeto de ressaltar a desumanização e a retomada do poder, ou ainda o início desse processo extremamente necessário.

O primeiro capítulo desta dissertação abordou a questão do interdito, da transgressão e do Mal, a partir da perspectiva batailliana. Além disso, neste capítulo

introdutório foi ressaltado como o processo colonial modifica as relações descritas por Georges Bataille (2021). Desse modo a atividade sexual, o trabalho e até mesmo a morte ganham contornos diferentes pois os indivíduos colonizados adentram um processo de desumanização e desconsideração de suas individualidades.

Neste capítulo inicial, em que se destacam as diferenças na percepção do trabalho e as relações de poder, notou-se que atuam em uma classificação com base na raça e no gênero que justificaram uma imposição de uma pretensa superioridade sobre os povos dominados. E, por sua vez, essas relações, como explicitado nas demais obras da *Trilogia da Terra*, não se detêm a um local específico, mas se estendem à corporeidade dos sujeitos que os insere em um processo de subjugamento. Além disso, relaciona-se os movimentos de transgressão à decolonialidade, pois rompe-se com a coisificação e predomínio das interdições, proibições e imposições.

As interdições atuam também por meio da imposição e internalização através dos processos de epistemicídio e alienação que visam o subjugamento dos povos. A permanência destes processos, que não é ao acaso, é parte de uma construção que perdura, como ressalta-se acerca da escolarização, um dos modos de manifestação do epistemicídio.

Dessa forma, o percurso traçado no segundo capítulo demonstrou como o estupro colonial coisifica o sujeito, que está sob a não ética da guerra, como uma forma de hierarquização. O desejo pela brancura, manifesto por Alzira, é mais uma das interdições que negam a existência dos indivíduos que não estão no padrão ditado pelo eurocentrismo. Desse modo, há uma negação de si mesmo, o corpo interdito, e um desejo pelo outro, ou melhor, pelo que o outro representa. No entanto, os movimentos de Alzira, no seu desejo pela brancura, e de Luzia, na vontade de uma vida diferente e longe da Tapera, não se realizam e não se realizarão por estes meios, pois é necessário um movimento decolonial para lutar contra os efeitos da colonialidade que persiste em lançar os seus venenos.

Dessa maneira, o corpo negro e dos povos originários também é um espaço de interdições, além do próprio espaço como a Igreja que permanece a impor proibições e ditar a vida do povo. Além disso, aqueles que divergem do que é imposto como padrão pelos moralismos e costumes da Igreja na tapera também são marcados assim como Zoraide, essa é uma resposta as transgressões que o próprio povo pela internalização dos interditos realiza e assim mantem-se a opressão.

Após o abuso contra Luzia há um silenciamento, pois há o receio da descredibilização e culpabilização pelo ocorrido, tanto do povo que já a marca como o mal quanto de seus pais que poderiam expulsá-la de casa, esse receio, as imposições, as violências e os diversos silenciamentos são manifestos de forma física em sua corcunda. Há por parte do forasteiro uma instrumentalização do movimento de transgressão da atividade sexual, pois atua como forma de prazer próprio e negação daqueles que são violentados.

Enquanto isso, o terceiro capítulo evidenciou a perseguição religiosa e o abuso clerical como mantenedores da colonialidade e evidenciam a impunidade e hierarquização que permitem a permanência destas ações, contudo, os movimentos de Luzia e Moisés mostram-se como maneiras de romper com tal permanência.

A espacialidade da Tapera está marcada pela Igreja, pela hierarquização e pelo poder, que controla a vida das pessoas e detém também o controle das terras. É justamente sobre essa perspectiva do poder e impunidade que se dá vazão aos abusos do abade Dom Tomás. Contudo, quando Moisés refaz figurativamente o ritual antropofágico tupinambá, há uma destituição dos poderes do abade, que perde o seu dinheiro e com isso é confrontado insistentemente por seus próprios atos, conduzindo-o a um estado catatônico. Assim, o abade é retirado de seu apego à descontinuidade, que lhe mantém a hierarquia e poderes, e conduzido à continuidade a partir da retirada de seu dinheiro, o apego à materialidade e ao poder, que lhe garantiam essa autonomia.

Luzia também percorre um caminho a partir da reconexão com as histórias de seus antepassados, um rompimento com as interdições e imposições epistêmicas, a partir de sua sensibilidade que lhe permite uma conexão por meio da qual adentra na história para iniciar o desatamento dos nós da colonialidade e tecer, então, um manto que contém a sua história. Há também por parte de Luzia movimentos que conduzem à descontinuidade das permanências da colonialidade, seja no incêndio que ela acidentalmente provoca, na apropriação do mal que lhe atribuíram ou no seu grito que evoca a ancestralidade para afastar o povo que a mataria, além da reconstrução do manto Tupinambá que a direciona ao confronto com aqueles que tomam as terras de sua família.

Desse modo, com esta dissertação, buscou-se evidenciar a permanência das interdições e, consequentemente, o processo da colonialidade que se perpetua, mas não somente isto, ressaltam-se também os movimentos transgressores de

inquietação e revolta mediante tantas atrocidades e descasos. É necessário manter e salvar o fogo, o ímpeto de resistir e reexistir mediante as adversidades. A literatura e as obras de Itamar Vieira Junior, como o seu projeto da *Trilogia da Terra*, abrem margem para processos como este de manter acesas as chamas que não podem existir se forem sufocadas. É importante ressaltar que este tema não se esgota com esta análise, havendo ainda possibilidades outras, tais como a de um olhar mais amplo para as demais obras *Torto Arado* (2019) e *Coração sem Medo* (2025), sob as mesmas lentes desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

AGUIAR, C. E. S.; SILVA, D. K. M. da. Decolonialidade e comunicação contracolonial no tempo das catástrofes. *Revista Extraprensa*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 29–45, 2023. Disponível em: https://revistas.usp.br/extraprensa/article/view/219380. Acesso em: 13 jan. 2026.

ALVES, D. V.; CUPSINSKI, A. Reflexões a propósito do tratamento reservado pelo Estado brasileiro aos povos originários: o povo Tupinambá de Olivença. *Atâtôt - Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos da UEG*, Goiás, v. 5, n. 1, p. 36, 2024. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/atatot/article/view/14745. Acesso em: 9 out. 2025.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BANAGGIA, G. *As Forças do Jarê*. Religião de Matriz Africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BAKHTIN, M. *Teoria do romance II*: as formas do tempo e do cronotopo. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.

BATAILLE, G. *Documents:* Georges Bataille. Tradução de João Camillo; Marcelo Jacques. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

BATAILLE, G. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Tradução de Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BATAILLE, G. *A parte maldita, precedida de a noção de dispêndio*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BHABHA, H. K. Interrogando a identidade. In: BHABHA, H. K**.** *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 70-104.

BOLWERK, D. A. *A busca pela flor*: tempo-espaço decolonial em El Abrazo de la Serpiente. Tese (Doutorado Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2021. Disponível em: http://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/3016. Acesso em: 13 jan. 2026.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, L. A. *Teorias do espaço literário*. Belo Horizonte: Perspectiva, 2013.

CABALLERO, L. G. A. *Do Silencio o Abismo, Procissão de Lembranças*: a arquitetura do feminino em Torto Arado, de Itamar Vieira Junior. 2024. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade do Estado de Mato Grosso, Tangará da Serra, 2024. Disponível em: https://sigaa.unemat.br/shared/verArquivo?idArquivo=1984846&key=7b75daddca78c1c62efbf201bfe124e9. Acesso em: 25 jun. 2025.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*: estudos de teoria e história literária. 13. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2014.

DALCASTAGNÈ, R. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasilia, n. 26, p. 13–71, 2005. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9077. Acesso em: 27 maio 2026.

DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 49-71, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbvq8TngggQk/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: 26 abr. 2026.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca. São Paulo, SP: Zahar, 2022.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial:* pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2022.

GAMA, G. Após 300 anos na Dinamarca, Manto Tupinambá volta ao Brasil. 2024. *CNN Brasil*, São Paulo. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/apos-300-anos-na-dinamarca-manto-tupinamba-volta-ao-brasil/. Acesso em: 22 jul. 2026.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, 1984, p. 223-244. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/10316. Acesso em: 23 fev. 2026.

GUSMÃO, F.; BRAGA, G. M. *Pedofilia na Igreja*: Um dossiê inédito sobre casos de abusos envolvendo padres católicos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Máquina de Livros, 2023.

LEÃO, F. R. O. A cenografia literária pós-moderna em Salvar o fogo, de Itamar Vieira Junior. *Verbum*, São Paulo, v. 14, n. 2, 2025. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/verbum/article/view/74006. Acesso em: 12 jan. 2026.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.). *Pensamento feminista*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 59–93.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (org.). *Descolonialidade e pensamento afro-diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31–61.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre a colonialidade do ser:* Contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

MARTINS, A. L. R. Tempo, espaço e subjetividades: a emergência do conceito de colonialidade do ser. *Revista de Teoria da História*, Goiás, v. 26, n. 2, p. 177–183, 30 dez. 2023. Disponível em: https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/77280. Acesso em: 13 jan. 2026.

MEMMI, A. Retrato do Colonizado. In: MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 113-157.

MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, 2017. p. 12-32.

MORAES, E. R. *A parte maldita brasileira:* literatura, excesso e erotismo. Lisboa: Tinta da China, 2023.

MUNANGA, K. *Negritude*: usos e sentidos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NOGUEIRA, I. B. *A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

OLIVEIRA, A. C. A.; PEREIRA, A. G.; MIRANDA, M. H. G. de. A interpelação do indivíduo em sujeito ou a gramática do sujeito: identidades, desejo e racismo em Judith Butler, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba. *PoliÉtica. Revista de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 338–360, 30 dez. 2020. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/52129. Acesso em: 5 fev. 2026.

ORLANDI, E. P. *Terra à vista*: discurso do confronto Velho e Novo Mundo. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73–117.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.

QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. C. Uma breve história dos estudos decoloniais. *MASP Afterall*, São Paulo, v. 3, p. 1-12, 2019. Disponível em: https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf. Acesso

em: 10 jan. 2026.

ROSENFELD, A. Literatura e Personagem. In: CANDIDO, A. *et al*. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 9–50.

SANTOS, G. R. S. dos. *Do corpo que (re)clama*: representações do feminino negro em Doramar ou A odisseia - Histórias, de Itamar Vieira Junior. 2024. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade do Estado de Mato Grosso, Tangará da Serra, 2024. Disponível em: https://sigaa.unemat.br/shared/verArquivo?idArquivo=1963350&key=f2b05c3b85eef0ab9b4053b55301c180. Acesso em: 21 set. 2024.

SANTOS, B. S. A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes. *In*: _____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 17-49.

SEGATO, R. L. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*: e uma antropologia por demanda. Tradução de Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, A. F. Um pedaço de rio: uma viagem com Itamar Vieira Junior à região onde se passa seu novo romance. *Quatro cinco um*, São Paulo, n. 69, p. 24 - 30, 2023. Disponível em: https://quatrocincoum.com.br/entrevistas/literatura/literatura-brasileira/um-pedaco-de-rio/. Acesso em: 25 ago. 2025.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Encantamento*: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2020.

SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: Feiticaria e Religiosidade Popular no Brasil Colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

VAINFAS, R. *Trópicos dos pecados*: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIEIRA JUNIOR, I. *Coração sem medo*. São Paulo: Todavia, 2025.

VIEIRA JUNIOR, I. *Doramar ou a odisseia*: histórias. São Paulo: Todavia, 2021a.

VIEIRA JUNIOR, I. *Salvar o fogo*. São Paulo: Todavia, 2023.

VIEIRA JUNIOR, I. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2021b.