

# **Deficiência, Racialização, e Colonialidade em *Luanda, Lisboa, Paraíso***

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.50.4>

Daniel F. Silva

## **Racialização na Metrópole Pós-Império**

Desde a publicação de *Luanda, Lisboa, Paraíso* em 2018, a receção crítica, tanto académica como jornalística, tem-se concentrado sobretudo nas experiências migratórias específicas dos dois protagonistas, Cartola de Sousa e seu filho, Aquiles, e como estes são profundamente impactados pelo preconceito racial quotidiano e as estruturas racistas e anti-negras da sociedade portuguesa no período pós-imperial e pós-fascista. De algum modo ancorado neste mesmo prisma analítico, atento ao racismo discursivo e material, ambos fazendo parte de um todo no funcionamento e na reprodução da exploração racial e da violência diária da racialização, este ensaio visa uma intervenção analítica e teórica que se centra nos discursos de deficiência e estruturas capacitistas da esfera social portuguesa em que os protagonistas se encontram. Além do mais, tais discursos e estruturas são merecedores de destaque analítico

---

Daniel F. Silva, Department of Luso-Hispanic Studies, Middlebury College, Middlebury, Estados Unidos da América <https://orcid.org/0000-0001-8286-6016> [dfsilva@middlebury.edu](mailto:dfsilva@middlebury.edu)

pela maneira como se relacionam com os processos quotidianos de racialização e as estruturas económicas do racismo, ou o “capitalismo racial” (Robinson, 1983), dentro do mundo diegético do romance. Deste modo, o romance em si apresenta-nos uma visão crítica das maneiras diárias e normalizadas de como o poder racial e capacitista, em conjunto sempre com o poder patriarcal, se infligem sobre os corpos de Cartola e Aquiles em Lisboa.

Pode-se argumentar que o enredo do romance é impulsionado e conduzido por uma série de tensões que se entrelaçam; tensões estas, sendo geracionais entre Cartola de Sousa e Aquiles, ou socioeconómicas e raciais dentro da sociedade portuguesa, que acabam por marcar a forma como os personagens se relacionam entre eles, com o mundo social, e com a história da colonialidade. Cartola nasce e é criado dentro do sistema colonial português em Angola. O seu trajeto começa na vila de Quinzau, na província Zaire, localizada no canto noroeste da então colónia, antes de migrar para Luanda, onde é educado e onde se casa com Glória. Usufruindo do seu estatuto de assimilado, consolidado através do seu emprego como enfermeiro do médico português, Doutor Barbosa da Cunha, acaba por se mudar novamente, desta feita com a família, para exercer tal função em Moçâmedes. O pano de fundo histórico da biografia de Cartola e, por conseguinte, da sua família, é marcado, embora de maneira algo subtil no romance, pelas transições e instabilidade político-militares de Angola, de colónia a estado independente, ou do colonialismo ao neocolonialismo, através de décadas de guerra anticolonial e guerra civil; esta sendo, discutivelmente, parte dos processos neocoloniais da Guerra Fria e o subsequente triunfo do neoliberalismo económico que viria a caracterizar o que chamamos de “capitalismo tardio”.

Como Ana Lucia Trevisan e Regina Pires de Brito (2021) argumentam acerca da visibilidade, ou melhor, da relativa ausência de uma constatação deste panorama histórico, “o vetor histórico que subjaz ao relato é apenas referido nas entrelinhas, a independência de Angola, as guerras civis e todo o tumulto político dos anos posteriores à independência” (p. 148). No entanto, não quer isto dizer

que falta ao romance um engajamento entre personagens e a materialidade do colonialismo que marca os seus respetivos trajetos; antes pelo contrário. As realidades consequentes e duradouras da colonialidade compõem o tecido social das vidas tanto de Cartola e Aquiles como de Pepe (até certo ponto), um imigrante galego, e do seu filho Iuri, em Lisboa. Como pretendo expor abaixo, à medida que a diegese se desenvolve, sobretudo durante as vidas de Cartola e Aquiles em Lisboa, este tecido social ganha cada vez mais relevo, sendo indiscutivelmente uma escolha intencional e deliberada da voz narradora e dos personagens, uma que traça, podemos dizer, a crescente consciência por parte dos mesmos das suas condições sociais; uma consciência que se gera à boleia da amargura e do desespero quotidianos mas normalizados pela hegemonia colonial numa Lisboa ainda colonial nas suas estruturas raciais e económicas. Este é um desespero que, sobretudo para Cartola, acaba em trágico conformismo com a sua condição subalterna em Portugal.

Isto traz-nos de volta às tensões que conduzem a relação entre os protagonistas, que são pai e filho, e as que estes têm com a sociedade portuguesa do pós-império. A experiência migratória pessoal de Cartola faz nascer uma tensão interna, entre a sua visão ideológica e histórica acerca do colonialismo português, e o seu lugar dentro das suas hierarquias raciais e laborais, mais aquela que virá a ser a sua consciência conformadora relativamente ao seu estatuto nesta nova fase da colonialidade em Portugal. Esta tensão informa a diferença geracional entre pai e filho e as especificidades históricas que esta implica. Aquiles nasce em 1970, em Luanda, durante a Guerra de Independência, numa família que beneficiou materialmente do sistema colonialista, embora de uma posição subalterna de relativo privilégio como assimilados dentro do espectro poder/subalternidade. A vida e posição de Cartola dentro da sociedade colonial portuguesa sublinha algumas das ambiguidades estratégicas para a reprodução do poder colonialista, nomeadamente a limitada concessão, ou ilusão, de benefícios a sujeitos colonizados. Aquiles vive os últimos cinco anos de poder colonial em Luanda, embora em vias de expiração violenta, e os primeiros nove anos de independência marcados pela guerra civil. Por conseguinte, a sua visão

do passado colonial e da metrópole encontra-se em oposição à de Cartola, o que se evidencia mais claramente durante a vida deles em Lisboa. Dentro desta tensão entre os protagonistas, ou adjacente a ela, desenvolve-se a tensão histórica para Cartola entre a visão de uma Lisboa que sempre sonhara visitar e aquela que encontra, através do seu trajeto migratório dentro do sistema capitalista colonial, que se reinventa na metrópole através da divisão racial do trabalho e da concomitante divisão espacial da cidade.

No final da sua análise ao romance, Margarida Calafate Ribeiro (2020) resume estas tensões históricas e suas implicações na vida de Cartola, de maneira concisa:

o que está em causa no livro de Djaimilia Pereira de Almeida são as ruínas vivas e humanas do império, não mais a partir da figura do ex-combatente, nem do retornado, mas de quem estava do outro lado da linha que o colonialismo traçou: os negros e, neste caso, a figura mais complexa que o colonialismo gerou, o assimilado que pela primeira vez na literatura portuguesa está no centro da narrativa. O rio Tejo, que no imaginário português, epitomiza todas as histórias do império português que dali se projetaram no “mar sem fim” e que banha a metrópole mental de Cartola de Sousa, não lhe responderá, porque não há resposta para as ruínas do império, não há restituição possível para o engano e a ilusão. Resta-lhe uma cidadania espectral de um mundo de fantasia que a história transformou em fantasma. Lisboa não existe. (p. 91)

Esta transição no entender e conhecimento de Cartola sobre a metrópole é uma que se desenvolve através das estruturas contínuas da colonialidade em Lisboa e como os seus mecanismos de exploração económica geram e exercem um processo de racialização contra e em redor do sujeito migrante. No contexto da metrópole pós-imperial (mas ainda imperialista nos seus discursos e ordem social), esta racialização inflige-se sobre Cartola de maneira distinta àquela que o posicionou na esfera colonialista em Angola como

assimilado, embora com fins e lógicas paralelas – de situar racialmente o sujeito dentro de um paradigma socioeconómico como local de exploração e/ou agente de reprodução desta ordem social.

A assimilação de Cartola, por mais frágil e efémero que seja o estatuto conferido por esse processo, é demonstrada não só através da sua visão histórica e cultural acerca da metrópole e pela sua posição dentro da divisão colonial do trabalho em Angola, mas também pela sua crença em ideologias raciais colonialistas. Por exemplo, quando a sua filha Justina, acompanhada pela sua própria filha, Neusa, neta de Cartola, passa uns dias em Lisboa em visita ao pai e irmão, Cartola conta histórias folclóricas à neta cujo intuito é transmitir uma ordem e visão colorida do mundo e dos seres que nele habitam: “o avô contou à neta a história do macaco a gozar com as listas da zebra e da razão por que nada havia a esperar de gente escura como o carvão” (Almeida, 2018, p. 131). O processo de assimilação opera dentro da ordem colonial como assegurador da divisão de trabalho vigente, com a ideia de mobilidade social dentro da mesma imaginada em termos raciais, coadunando-se, assim, com as lógicas coloniais do colorismo – quanto mais fenotípica ou culturalmente próxima da branquitude, mais válida é a personalidade e humanidade do sujeito.

Imaginando a sua própria posição de assimilado nestes termos, mas situada num específico contexto colonial de outrora, a sua vida subalterna em Lisboa, jamais protegida institucionalmente pelo estatuto sócio-racial efémero de assimilado, representa um choque profundo para Cartola. Mais uma vez, Margarida Calafate Ribeiro (2020) resume de forma concisa, o trauma para Cartola:

a viagem para Lisboa ativa uma série de sonhos, que vão da questão prática de resolver o problema de saúde do filho à ilusão de ir encontrar uma Lisboa que o acolheria como um português, um assimilado, que tinha imaginado Lisboa como a sua metrópole dos cartões-postais, os brancos como seres como o Dr. Barbosa da Cunha, e a si próprio como um português. Na verdade, nada, nem ninguém, o esperava em

Lisboa: os contatos com o Dr. Barbosa da Cunha em breve desapareceriam, mentiria a si próprio sobre os papéis que o reconheceriam como português, o problema de Aquiles não se resolveria apesar das várias operações, a Luanda deixada para trás ia-se reduzindo aos pedidos de Glória e à sua voz distante ao telefone. (p. 88)

O paradigma socioeconómico a que me refiro elude balizas temporais de império/pós-império ou colonialismo/pós-colonialismo, pois como anteriormente teorizei, esta representa e é facilitada pela colonialidade contínua ou por o que o historiador Cedric Robinson (1983) define como o capitalismo racial: “o desenvolvimento, organização, e expansão da sociedade capitalista seguiram direções essencialmente raciais, tal como fez a ideologia social. Como força material, portanto, pode-se esperar que o racismo inevitavelmente permearia as estruturas sociais emergentes do capitalismo” (p. 2). Através deste quadro teórico, o capitalismo racial desenvolve-se constantemente como um sistema de relações tanto microeconómicas como macroeconómicas – o que podemos expandir como uma teorização útil de relações de poder que operam a diferentes e relacionadas escalas e que atravessam períodos históricos desde a conceção e construção da Europa como conceito e prática epistemológica, política, e económica, e perpassando a expansão desta Europa em formação que utilizou processos de racialização como modo de se definir a si própria através de corpos que, por sua vez, servissem de fronteira epistémica entre ser humano e o ser sub-humano explorável. Deste modo, a teórica Jodi Melamed (2015) sublinha “a recursividade complexa entre formas materiais e epistémicas de violência racial que são executadas por e em Estados capitalistas centrais com uma criatividade aparentemente infinita” (p. 77). Aqui, neste trajeto histórico do capitalismo, cruzam-se os respetivos trajetos de Cartola e Aquiles.

Podemos ligar, teoricamente, esta visão do capitalismo como uma série de micro e macroestruturas de relações económicas, políticas, raciais e de género ao conceito de colonialidade desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) e, subsequentemente,

expandido por teóricos como Walter Mignolo (2000, 2001, 2011), Sylvia Wynter (2003) e Nelson Maldonado-Torres (2016). Tal como a proposta intelectual de Cedric Robinson (1983), colonialidade como quadro teórico, procura dar nome e conhecimento crítico às estruturas de poder que se propagam trans-temporalmente, visando especificamente o tecido discursivo que facilita e ajuda a assegurar esta propagação. Como explica Maldonado-Torres (2016),

ao contrário de pontos de vistas sobre as teorias do neocolonialismo, a colonialidade do poder não se refere a relações económicas ou a dinâmicas culturais em territórios particulares, mas a uma nova matriz de poder no mundo moderno. Isto representa um entendimento mais amplo acerca da colonização. (p. 76)

Deste modo, podemos fundir a colonialidade com o capitalismo racial como sendo processos e vetores entrelaçados na formação da modernidade – um mundo ordenado e dividido através de pretensões colonialistas e lógicas de exploração baseadas em categorias eurocêntricas de raça, género, sexualidade e deficiência que continuam a fornecer a base dos paradigmas políticos e económicos euro-patriarcais e, também, a base dos paradigmas epistémicos do humanismo ocidental.

Este humanismo ocidental, arma epistemológica e filosófica do imperialismo europeu ao longo de séculos, continua, deste modo, a reproduzir-se e a estabelecer os contornos de quem é explorável e suscetível à privação de direitos humanos, sempre enraizado em contextos temporais e espaciais e de acordo com as exigências do capital num dado momento histórico. O momento do capital que estrutura o trajeto migratório e as experiências de Cartola e Aquiles é o do pós-império metropolitano em conjunto com as iniciativas neocolonialistas do norte global, como consequências significativas para o Sul Global depois da Segunda Guerra Mundial. Através das estruturas coloniais de assimilação, Cartola atingirá ou acederá aos critérios da categoria “humana” por mais fantasmagóricos que estes fossem para um sujeito colonizado. No entanto, a assimilação

trouxe a Cartola consequências materiais concretas, nomeadamente mobilidade social dentro dos paradigmas sócio-raciais da então colônia. De acordo com vários teóricos da diáspora africana, este conceito de humanismo vigente e eurocêntrico impactou, desde o encontro colonial e o início do tráfico de pessoas escravizadas, o movimento forçado e a subjugação de pessoas negras nos dois lados do Atlântico. Pode-se dizer que discursos anti-negros que legitimaram a exploração de pessoas negras e o conceito do “humano” como homem cis-gênero branco se reproduziram mutuamente.

A teórica do feminismo negro, Christina Sharpe (2016), por exemplo, argumenta que a negritude (*Blackness*) é formada através destes mecanismos de exploração e extração, focando-se em certos e aparentemente micro-sítios dentro do macro-sistema do capitalismo racial, como o porão do navio negreiro, a fila de acorrentados, e a fronteira contemporânea da Europa. Para esta autora, estes constituem locais de racialização que definem quem é explorável, sujeito a vigilância do Estado, e privado de direitos; e quem “pertence” a um dado local, com os critérios para tal determinados por categorias raciais que, por sua vez, continuam a participar nos conceitos de humanismo ocidental. No contexto da emigração africana para Portugal e de comunidades negras em Portugal, estas categorias raciais vêm a definir a fronteira entre a Europa e o mundo não-branco (sobretudo África e o Médio Oriente), e, por conseguinte, quem é português e quem não é. Neste âmbito, a antropóloga Keshia Fikes (2009), sublinhando a distinção social entre cidadão e emigrante (*citizen/migrant distinction*) oferece-nos uma linguagem crítica para abordar o impacto destas formas de categorização e racialização nas vidas culturais e políticas quotidianas de emigrantes africanos e afrodescendentes em Portugal. No caso de Cartola, que atingiu uma forma de cidadania colonial, embora de segunda classe, através do estatuto de assimilado, a privação de cidadania que é obrigado a confrontar, e sob a qual tem de viver, representa um trauma em relação ao modo em que entendia a sua posição social e identidade dentro do mundo da colonialidade. De certo modo, as regras do jogo mudaram e o título social que lhe conferiu alguma



vantagem relativamente a outros sujeitos colonizados não assimilados perdeu o seu prestígio, acabando por provocar a sua própria perda de valor como ser (humano).

Tais categorias raciais e sociais evidenciam-se também na divisão do trabalho. No contexto da metrópole pós-imperial, isto implica uma adaptação das estruturas raciais de produção e consumo ao contexto da colonialidade do período pós-revolução. A colonialidade no presente português caracteriza-se, portanto, pela simultânea exploração económica e hiper-vigilância de emigrantes e comunidades afrodescendentes. É neste panorama socioeconómico da velha metrópole que Cartola e Aquiles se inserem ao chegar a Portugal. Cartola parte para Lisboa com Aquiles em busca de tratamento para o calcanhar deste, significado no mundo capacitista como “defeituoso” e “deficiente” em relação aos ideais humanistas e à infraestrutura física deste mundo. Ao partirem para Portugal, Cartola deixa sua esposa, Glória, encamada e aos cuidados da filha, Justina. Inseridos neste novo mundo socioeconómico, Cartola e Aquiles encontram-se a morar na periferia espacial da cidade, num bairro (ironicamente) chamado “Paraíso”, e a ocupar um lugar periférico e explorável na divisão racial do trabalho.

Através de caminhos complexos, no romance, a voz narradora obriga-nos a pensar não só e apenas na construção e performance de identidade dos protagonistas, mas sobretudo nas estruturas raciais e anti-negras que reproduzem hierarquias raciais/corporais/identitárias e modos de produção económica que em si representam continuidades da colonialidade. A fim de transladar a atenção do leitor de conceitos estritamente de identidade para tais estruturas raciais/coloniais, tanto a voz narradora como as respetivas vozes de Cartola e Aquiles não se debruçam de maneira nem explícita nem consistente sobre as suas identidades raciais/racializadas. Embora este tipo de reflexão por parte dos personagens esteja sempre implicitamente presente ao longo de toda a diegese, esta relativa ausência sobressai sobretudo em comparação com o romance anterior de Pereira, *Esse Cabelo* (Almeida, 2015), cuja intervenção

crítica à sociedade e ao mundo anti-negro é conduzida por maiores reflexões identitárias por parte da protagonista, Mila. No lugar desta relativa ausência, percorre ao longo do romance uma maior atenção por parte dos personagens dada à vida material quotidiana — os espaços físicos de Lisboa, sobretudo os de trabalho e domicílio — que se entrelaçam com, e enriquecem o valor crítico, das mais escassas reflexões interiores e identitárias. O crescente enfoque nos espaços físicos e ações quotidianos da colonialidade pós-imperial acompanham e sublinham a desilusão que acaba por circundar Cartola e impossibilitar um regresso a Angola.

Deste modo, o trânsito identitário como imigrante racializado num espaço geopolítico investido na racialização de corpos africanos fica, no romance, sempre ligado intimamente ao mundo anti-negro e capacitista quotidiano.

### **Aquiles: Entre Racialização e Deficiência**

Ao passo que a emigração para Portugal representa um choque e trauma para Cartola como ex-assimilado, os desafios diários desta mudança são diferentes para Aquiles, sujeito a várias intervenções cirúrgicas enquanto mantém emprego em árduos trabalhos manuais. Como filho da independência, embora vindo de uma classe média baixa fruto do ex-estatuto e emprego do pai como enfermeiro, a precariedade e a marginalização são, discutivelmente, menos chocantes, sobretudo porque estas não são, para ele, antitéticas a uma visão histórica favorável acerca da velha metrópole, como aquela que o pai guardava. Através do personagem de Aquiles e, com menos evidência, a sua mãe, deficiência é algo que percorre toda a diegese e impacta o movimento (ou falta dele) dos personagens principais.

Como referido acima, as operações médicas a que Aquiles é sujeito nunca “curam” a condição do seu calcanhar “defeituoso”, fragmento corporal imbuído de tanto significado para seus pais que acaba por ser refletido no seu próprio nome, reduzindo, assim, a

sua existência a uma imagem de deficiência. No caso de Aquiles, a deficiência não se resume a uma parte do corpo nem a uma série de obstáculos infraestruturais, mas nomeia e reflete, sim, toda uma estrutura discursiva e material que caracteriza a colonialidade e o capitalismo, exacerbando as dificuldades enfrentadas por quem é racializado e, por conseguinte, já marginalizado e explorado por este regime de poder e acumulação económica. Através da deficiência, Aquiles vive o momento atual do capitalismo racial e o impacto deste regime no próprio corpo. Como a voz narrativa nos relata, este regime participa ativamente na debilitação sistemática do corpo explorável, rendendo-o como deficiente:

os outros homens da obra são mais ágeis do que ele. Para não ser deixado para trás, contorce-se de dores. Tem uma ferida aberta no pé direito por pôr o peso todo do lado bom do corpo. A perna direita é musculada. A canela da perna esquerda é raquítica. Nu, parece ser metade homem, metade rapaz. Partido ao meio, de um lado é filho, do outro falha. Faz por ser rápido e aprendeu a disfarçar. Chega a ser o primeiro a acabar, o primeiro a chegar, mas sabe que se mata aos poucos e envelhece antes do tempo, que o corpo cederá a caminho de casa. Nasceu estragado, mas precisou de chegar a jovem para se apagar antes de pegar fogo. E então, fazendo força, cerrando os dentes, o dia é passado em fingimento para não ficar para trás. A agonia da perna direita torna-se uma agonia interior, a sensação de que finge ser quem não é, de que não nasceu para aquilo e não sabe quem é. (Almeida, 2018, p. 167)

Dentro do quotidiano do capitalismo racial, Aquiles esforça-se não só para sobreviver, mas também para reclamar e redefinir a sua humanidade para além dos parâmetros ontológicos do capacitismo e da supremacia branca.

Como nos explica o teórico dos estudos da deficiência, Lennard J. Davis (2014), acerca da relação complexa e profunda entre capacitismo e a deficiência: “a deficiência não é um assunto menor que se relaciona a um número relativamente pequeno de pessoas desafortunadas; ela

é parte de um discurso historicamente construído, uma ideologia de como pensamos sobre o corpo sob certas circunstâncias históricas” (p. 2). De acordo com teóricos oriundos de várias disciplinas, a deficiência é construída interseccionalmente através de outros discursos e estruturas de poder baseados em processos de racialização, formação de género e sexualização; todas estas cruzam-se dentro dos paradigmas do humanismo ocidental acima referidos. Por conseguinte, estes processos de *outrificação* em relação aos supostos ideais da figura “humana” tendem a ser elaborados e articulados em termos de défice ou excesso; eis a base do deficiencialismo dentro do capitalismo racial, que é dizer, sempre patriarcal e capacitista – articular o ser explorável e minorizado como “em défice” relativamente aos conceitos vigentes de pessoalidade normativa.

É dentro desta matriz social e racial que Aquiles vive a sua emigração para Lisboa e a sua transplantação para a realidade hostil da exploração económica na velha metrópole. Deste modo, o enfoque não é apenas no pé em si e como o conteúdo discursivo e material do capacitismo constroem o pé de Aquiles como algo “deficiente”, mas o pé e tudo em torno dele funcionam a um nível como metáfora/alegoria dos modos de racialização anti-negra em Portugal que articulam corpos negros em termos de deficiência ou falta vis à vis a normatividade do cidadão português branco. O terreno social anti-negro define sempre vidas negras como vidas estrangeiras, marcadas por uma falta fantasmagórica de nacionalidade, o que é o fruto da longa construção imperialista da nação e da portugalidade como entes antitéticos aos mundos que o seu projeto imperialista veio a significar como não-brancos, não cristãos, e por conseguinte, sub-humanos em relação ao conceito humanista do ocidente branco.

No âmbito desta discussão teórica acerca dos tecidos sociais que Aquiles enfrenta em Lisboa, tecidos estes que são globais e articulados localmente, trabalhos importantes e recentes do pensamento feminista negro, num panorama global, fornecem-nos uma prestativa linguagem crítica para entender a complexa relação entre deficiência, raça e género, e como esta faz parte dos mecanismos contemporâneos do capitalismo em escalas nacionais e transnacionais.

Nirmala Erevelles (2014), por exemplo, sublinha como as categorias de raça e deficiência têm sido utilizadas em conjunto para o encarceramento de pessoas negras durante séculos, mas sobretudo depois da gradual e, ainda, incompleta abolição da escravidão, com o encarceramento maciço e global operando como novo mecanismo de desfazer e anular, em grande escala, a liberdade e cidadania de pessoas afrodescendentes.

Moya Bailey e Izetta Autumn Mobley (2019) argumentam, por sua vez, que

raça – e especificamente a negritude – tem sido utilizada para marcar a deficiência, enquanto a deficiência tem “enegrecido” aqueles que são percebidos como deficientes. Pessoas negras foram – e continuam a ser – presumidas como intelectualmente deficientes precisamente por causa da sua raça. (p. 24)

Partindo desta observação, Bailey e Mobley (2019) teorizam e concluem que:

dentro dos paradigmas ocidentais, a negritude representa a antítese da branquitude, o “outro” necessário que ajuda a criar as dicotomias de um sistema de casta racial. Da mesma forma, pessoas com deficiência e pessoas “capacitadas” funcionam como polos opostos que desmentem os inter-espaços e as realidades que existem entre estes polos. Às pessoas negras é lhes conferida a tarefa de ser simultaneamente hiper-capacitadas e deficientes, enquanto ainda presas por ideologias que nos configuram como fortes de uma maneira sobre-humana e, ao mesmo tempo, patologicamente incapazes. Este paradoxo persiste, colocando homens negros dentro de narrativas de habilidade atlética sobre-humana e expectativas académicas reduzidas, e emaranhando mulheres negras em estereótipos de infatigabilidade e de delinquência sexual. (p. 24)

Estas sobreposições de raça, gênero e deficiência acabam por estruturar e informar grande parte do trajeto de Aquiles em Lisboa, trazendo-lhe consequências discursivas e materiais centradas na sua masculinidade negra, construída historicamente, como Bailey e Mobley (2019) aludem, como fisicamente hiper-capaz; discursos que têm posicionado homens afrodescendentes como aptos atletas ou fazendo parte de uma explorável mão de obra para trabalhos fisicamente árduos. A sua “deficiência” física é hiper-representada e salientada tanto pela sociedade vigente como pela sua própria família, começando pelo pai, que lhe confere o nome de Aquiles. Mesmo que retirássemos categorias raciais temporariamente desta equação, os conceitos de masculinidade e deficiência têm sido construídos de maneira mutuamente exclusiva e contraditória (Ostrander, 2008), com a masculinidade, na sua construção imperialista, e deste modo inseparável da branquitude, sendo sinónimo de capacidade e acesso a espaços, corpos e conhecimento. Como consequência, o seu pé é fetichizado como símbolo de uma tragédia familiar e signo social de uma suposta incapacidade de cumprir as expectativas físicas e laborais relacionadas com a masculinidade racializada.

Não obstante os lamentos dos pais e a possível desilusão dos olhares hegemónicos capitalistas, que vêem Aquiles como trabalhador físico insuficiente pela sua deficiência e como trabalhador intelectual insuficiente pela cor da sua pele, Aquiles demonstra uma capacidade de resiliência e determinação sem evidenciar a resignação que vem a caracterizar a vida do pai em Lisboa. Ele exerce as mesmas funções físicas que o pai no seu emprego enquanto enfrenta as dificuldades económicas que advêm da sua condição sócio-racial dentro da colonialidade. Através desta resiliência quotidiana, Aquiles não aspira, no entanto, a ser um “bom” dente de engrenagem da máquina capitalista, mas apenas a sobreviver e resistir aos desafios diários que o tentam relegar a uma cidadania e personalidade de segunda classe. Neste âmbito, a diegese tampouco o posiciona como superador destes desafios, o que se denomina no campo de estudos da deficiência, “super-aleijado” (ou *super-crip*) – “uma pessoa com uma deficiência, destacada na produção cultural como alguém

que encarna a crença hegemónica de que a deficiência é uma adversidade a ser superada” (Morris, 1991, p. 100).

É de salientar que Aquiles nunca “supera” fisicamente, de uma maneira *stricto sensu*, a deficiência do seu pé, pois as intervenções cirúrgicas às quais é submetido nunca o “curam”. Podemos, portanto, entender o trajeto de Aquiles em Lisboa como um em que ele procura desfazer-se da deficiência de uma maneira epistemológica, mas sem nunca obscurecer ou desvalorizar os impactos quotidianos de uma sociedade obstinadamente capacitista. Deficiência é, de tal modo, configurada na diegese pela voz narrativa como uma posição epistemológica legítima, através da qual podemos entender de maneira crítica os meandros e desafios quotidianos do capacitismo ocidental e como as estruturas do mesmo se entrelaçam com as estruturas psíquicas, corporais e materiais do racismo e de género. Com isto, ele procura não só reclamar a sua humanidade, discursiva e materialmente retirada pela colonialidade e o capitalismo racial com os seus conceitos ocidentais do ser humano, mas, significativamente, visa desfazer estes conceitos humanistas, e imaginar uma humanidade descolonizada destes.

## Conclusão

É precisamente no âmbito das intersecções de raça, género e deficiência que podemos situar o romance *Luanda, Lisboa, Paraíso* dentro do pensamento feminista negro, apesar de, ou mesmo precisamente por se centrar em personagens masculinos, ao contrário do seu primeiro romance, *Esse Cabelo*, que se encaixa neste quadro epistemológico de maneira mais óbvia. Partindo da sua política interseccional, tanto o feminismo negro como o romance de Almeida aqui analisado preocupam-se com as formas em que o poder colonial vigente e contínuo fazem e refazem um mundo anti-negro e capacitista. Uma das respostas a, e intervenções epistemológicas contra, este mundo reside na reformulação do ser humano enquanto conceito e estrutura social e material, como argumenta a teórica Zakiyyah Iman Jackson (2020) em relação ao que ela sublinha como

formulações pós-humanas nas obras literárias de escritoras afro-americanas como Octavia Butler e Toni Morrison. Tais formulações, presentes em *Luanda, Lisboa, Paraíso*, redefinem não só a negritude, mas também o conceito do ser humano, num giro descolonial contra a episteme ocidental. Como afirma Wynter (2003) na sua teorização das formas de ser e saber dentro da colonialidade do poder, “não se pode destabilizar a ‘colonialidade do poder’ sem uma redefinição do ser humano para além dos termos fornecidos pela descrição vigente do humano, Homem, e a sua sobre-representação” (p. 268). Jackson (2020), por sua vez, articula a produção literária e visual da diáspora africana como interveniente nestas epistemologias coloniais:

sustento que a literatura e a cultura visual afro-diaspóricas introduzem dissidência nas estruturas filosóficas e científicas que predominam nas definições do ser humano: evolução, direitos, propriedade, e pessoalidade jurídica. Ao ler a filosofia e ciência ocidentais pela lente crítica da literatura e cultura visual afro-diaspóricas, podemos situar e problematizar as conceitualizações autoritárias (mesmo que horrorosas) de ser e da existência material. (p. 2)

É neste quadro epistemológico anti-colonial e feminista que *Luanda, Lisboa, Paraíso* também se insere através do trajeto de Aquiles, mesmo que este viva poucos triunfos dentro da diegese. Deste modo, o romance não cai nas armadilhas do discurso de super-aleijado/*super-crip*. A humanidade que Aquiles reclama e define advém não da sua resiliência em si, nem das suas pequenas vitórias depois de profundas perdas (como no caso da reconstrução da sua casa depois do incêndio), mas da sua luta constante contra as forças do capacitismo e capitalismo racial que constantemente procuram usurpar o seu corpo a fim de reproduzir estas mesmas estruturas. Enquanto a fisionomia do seu corpo é gradualmente modificada pela vida quotidiana do capitalismo e colonialidade, Aquiles vai redefinindo a sua corporalidade e, por extensão, a sua humanidade a fim de forjar a sua própria existência.



## Referências

- Almeida, D. P. de. (2015). *Esse cabelo: A tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras*. Editorial Teorema.
- Almeida, D. P. de. (2018). *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Companhia das Letras.
- Bailey, M., & Mobley, I. A. (2019). Work in the intersections: A Black feminist disability framework. *Gender & Society*, 33(1), 19–40. <https://doi.org/10.1177/0891243218801523>
- Davis, L. J. (2014). *Enforcing normalcy: Disability, deafness, and the body*. Verso.
- Erevelles, N. (2014). Crippin' Jim Crow: Disability, Dis-location, and the school-to-prison pipeline. In A. Carey, C. Chapman, & L. Ben-Moshe (Eds.), *Disability incarcerated: Imprisonment and disability in the United States and Canada* (pp. 81–100). Palgrave Macmillan.
- Fikes, K. (2009). *Managing African Portugal: The citizen-migrant distinction*. Duke University Press.
- Jackson, Z. I. (2020). *Becoming human: Matter and meaning in an Antiracist world*. New York University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2016). Colonialism, neocolonial, internal colonialism, the postcolonial, coloniality, and decoloniality. In Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui, & M. Belausteguigoitia (Eds.), *Critical terms in Caribbean and Latin American thought: Historical and institutional trajectories* (pp. 67–78). Palgrave Macmillan.
- Melamed, J. (2015). Racial capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1(1), 76–85. <https://doi.org/10.5749/jcritethnstud.1.1.0076>
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2001). Coloniality of power and subalternity. In I. Rodríguez (Ed.), *The Latin American subaltern studies reader* (pp. 424–444). Duke University Press.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Morris, J. (1991). *Pride against prejudice: A personal politics of disability*. Women's P.
- Ostrander, N. R. (2008). When identities collide: Masculinity, disability, and race. *Disability & Society*, 23(8), 585–597. <https://doi.org/10.1080/09687590802328451>
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South*, 1(3), 533–580.
- Ribeiro, M. C. (2020). Uma história depois dos regressos: A Europa e os fantasmas pós-coloniais. *Confluente: Revista di Studi Iberoamericani*, 12(2), 74–95. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/12169>
- Robinson, C. (1983). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. Zed Press.

## DEFICIÊNCIA, RACIALIZAÇÃO E COLONIALIDADE

Sharpe, C. (2016). *In the wake: On Blackness and being*. Duke University Press.

Trevisan, A. L., & Brito, R. P. de. (2021). Representações do sujeito subalterno em contextos pós-coloniais: Uma reflexão sobre *Esse Cabelo e Luanda, Lisboa, Paraíso* de Djaimilia Pereira de Almeida. *Verbum*, 10(2), 142–154. <https://doi.org/10.23925VOL2PAG142-154>

Wynter, S. (2003). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation-an argument. *The New Centennial Review*, 3(3), 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>