

A necropolítica e o Brasil racista no conto “Um só gole”, de Miriam Alves

Maria Perla Araújo Morais¹

Resumo: Neste artigo, analisamos o conto “Um só gole”, de Miriam Alves, tendo em vista a questão do racismo no Brasil. A narrativa trata de uma mulher negra que relata vários episódios de racismo promovidos por uma sociedade que se organiza em torno da branquitude. Institucionalizado nas figuras da escola, da segurança pública, além de estruturado sobre o silenciamento e a morte do corpo negro, o racismo, no conto, apresenta-se autorizado pelo Estado brasileiro. Uma sociedade assim estruturada deve promover discussões a partir da leitura de escritores negros dedicados a debater o racismo a fim de descolonizar saberes e corpos.

Palavras-chave: Racismo. Miriam Alves. Necropolítica.

Introdução

Este texto discute o racismo com base na produção literária do nosso país. Sendo o racismo estrutural, ele está presente em todas as instituições e práticas de nossa sociedade, não excluindo a literatura brasileira, que acaba reproduzindo essa violência quando seu cânone é formado por escritores, em sua maioria, brancos. Assim, a literatura faz parte daquelas práticas culturais que ratificam uma forma branca de entender as relações sociais ao silenciar a parcela da população violentada pelo racismo.

Por isso, há muitos equívocos quanto à representação do sujeito negro, uma vez que ele é pensado por identidades que legitimam privilégios para o corpo branco e naturalizam a espoliação e violência do corpo negro.

1 Doutora em Literatura Comparada pela UFF. Professora Associada do Departamento de Letras da UFMT. Professora da Pós-graduação em Estudos de Linguagem da UFMT. Professora da Pós-graduação em Letras da UFT. Líder do grupo TRAMA registrado no CNPq.

As narrativas assentadas em privilégios apresentam sentidos hegemônicos produzidos pela branquitude (BENTO, 2022). Dentre esses paradigmas hegemônicos, elegemos um em específico: *o pensamento moderno*, o qual forja um conjunto de ideias e práticas às identidades brancas, com base, sobretudo, no individualismo, no progresso econômico e no mérito como motor das transformações históricas e sociais.

As promessas progressistas, emancipatórias, universalizantes e igualitárias das sociedades modernas permitiram a ascensão dos Estados-nação no século XVIII. Junto ao biopoder (FOUCAULT, 2005), as políticas da vida criaram uma narrativa que possibilitou os pactos nacionais para implementação de comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008), silenciando minorias e produzindo a crença na homogeneidade das nações. Acontece que, atravessado pelo racismo, esse Estado moderno se mostrou bastante parcial, porque construiu políticas da vida exclusivamente para os brancos, sobretudo os europeus, e articulou a política, a economia, a história e a memória de um ponto de vista das elites. Por isso, Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019, p. 36) explicam que a modernidade está conjugada a uma colonialidade, uma vez que há uma “lógica de desumanização” impulsionando as práticas modernas. Nunca é demais lembrar que o imperialismo do século XIX produziu pactos que autorizavam a tomada de territórios coloniais e a escravização das populações africanas. Assim, enquanto nos espaços das metrópoles se fortalecia o biopoder, graças à modernidade, nos espaços das colônias eram reforçadas práticas para a construção das identidades negras como lugares de selvageria. Na realidade, o sujeito branco europeu se beneficiou da exploração das colônias, dando o nome a esse processo de “modernização”. Nas colônias, havia a ideia de que, por não serem modernos (ou seja, por não adotarem os valores e comportamentos brancos), viviam na barbárie, o que legitimava a exploração.

De acordo com Achille Mbembe (2018), nas colônias se implementava

o necropoder, dando corpo às políticas da morte. A construção do par *tradição e modernidade* em oposição pode ser pensada como fazendo parte dessas políticas que produziram a alteridade necessária não só para justificar o empreendimento colonial como também para explicar a falta de “progresso” nesses lugares. Enfim, houve uma criação de um “outro” que, caso não se anulasse por completo, nunca alçaria a condição de um “eu”.

Portanto, é necessário ouvir o que a identidade negra tem a falar sobre o racismo, uma vez que as narrativas brancas, frequentemente, enfatizam uma maneira moderna e progressista de entender o debate racial. Dentro dessa narrativa universalista e progressista, os sujeitos brancos creditam seus privilégios ao desempenho individual e localizam, nos que estão à margem, um caráter que reproduz o pensamento colonial sobre o “outro”. Esse raciocínio hegemônico é reforçado dentro das instituições, nas práticas sociais e na literatura.

A fim de entender o Brasil, o racismo e a literatura brasileira para além da modernidade, escolhemos o texto “Um só gole”, da escritora negra Miriam Alves. A prosa pertence ao livro *Mulher mat(r)iz* (2011) e foi publicada inicialmente nos *Cadernos Negros*. Miriam Alves é uma escritora que se dedica, em muitos de seus textos, a refletir sobre o problema do racismo no Brasil. Sua escrita traça uma perspectiva de relações raciais que desmistifica os sentidos hegemônicos presentes em nossa sociedade, principalmente o mito da democracia racial. A autora mostra como o racismo se constitui de práticas que se aperfeiçoam à medida que se agudizam as crises sociais e econômicas.

No conto “Um só gole”, encontramos uma mulher negra que, inicialmente, está indo ao rio Mandaqui para se suicidar. Ao longo do texto, a personagem apresenta episódios de racismo do passado e do presente que se camuflam e que se repetem. Denuncia que viver dessa forma é o que lhe faz procurar o suicídio, porque não tem medo da morte, mas, sim, desse tipo de vida.

A narrativa é potencializada por uma escrita que se apropria da violência para melhor denunciá-la. Essa estratégia, embora aponte para uma disseminação de práticas racistas por todos os lugares por onde o corpo negro se movimenta, inclusive no universo da escrita, evidencia como a narradora consegue ultrapassar as estratégias de controle e de morte, fazendo aflorar sentidos novos numa sociedade caracterizada pelas imobilidades e violências raciais.

Racismo e modernidade/colonialidade

O racismo, sistema de poder construído desde o século XVI, encontra, nas teorias raciais do século XIX, a justificativa do pensamento cientificista que o fundamenta. Materialmente, constitui-se em práticas de discriminação racial promovidas de forma sistêmica dentro da sociedade. Esse tipo de segregação é muito acionado nas sociedades liberais, progressistas e capitalistas, porque, embora elas defendam princípios como universalidade, liberdade e igualdade para todos, justificam as diferenças e desigualdades sociais a partir do indivíduo e não pela própria constituição dos regimes econômicos, políticos e sociais. Então, o racismo produz a subalternidade necessária para que a exploração seja vista como uma razão naturalizada.

Dentro da narrativa da modernidade, o progresso econômico acena como única via que garante as libertações econômicas e o fim das desigualdades sociais e raciais:

A modernidade ocidental é comumente entendida como a época da mais avançada forma de civilização em comparação a outros arranjos sócio-culturais, políticos e econômicos que aparecem como menos civilizados, não civilizados, selvagens ou primitivos. (...) O significado e estrutura de instituições, práticas e representações simbólicas ocidentais modernas

já pressupõem conceitos de progresso, soberania, sociedade, subjetividade, gênero e razão, entre muitas outras ideias-chave que têm sido definidas como pressuposto de uma distinção fundamental entre o moderno e o selvagem ou primitivo, hierarquicamente entendidas ou não (MALDONATO-TORRES, 2019, p. 30).

A lógica hierárquica sobre a qual os processos modernos se estruturam revela que a modernidade está assentada em práticas coloniais, por isso Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019) discutem a modernidade junto com a colonialidade. Nesse sentido, os escritores propõem pensarmos para “além da modernidade”, como uma forma de observarmos as relações de poder existentes na modernidade/colonialidade.

Essa modernidade/colonialidade como uma razão hegemônica é produtora de racismo. Por isso, mesmo que o sujeito se declare antirracista, acaba sendo cúmplice da estrutura racista, porque sentidos e instituições são construídos a partir de uma hierarquização racial. Racismo não é uma exceção ou uma anomalia dos sistemas de poder. Aimé Césaire nos ajuda a entender esse aspecto quando explica o espanto burguês diante de uma situação vista como excepcionalidade no século XX, o Nazismo. Nas palavras de Césaire:

E então, um belo dia, a burguesia foi acordada por um choque terrível: as gestapos em plena atividade, as prisões cheias, os torturadores inventando, refinando, discutindo ao redor dos cavaletes [...]. As pessoas se espantaram, ficaram indignadas. Diziam: ‘Que coisa estranha! Bah! é o nazismo, isso não vai durar!’ E esperaram, alimentaram expectativas; e esconderam de si próprios a verdade, ou seja, que é mesmo uma barbárie, mas a barbárie suprema, aquela que coroa, que resume o cotidiano de todas as barbáries; sim, é apenas o nazismo, mas antes de

sermos as suas vítimas, fomos os seus cúmplices; este nazismo aí, nós o apoiamos antes de sofrer o seu peso, nós o absolvemos, fechamos o olho, o legitimamos, porque, até então, ele só tinha sido aplicado a povos não europeus; este nazismo, nós o cultivamos, somos responsáveis por ele, por seus disfarces, por sua penetração, sua infiltração, antes de absorvê-lo pelas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização cristã e ocidental (CÉSAIRE, 2020, p. 17-18).

A mesma Europa que se viu horrorizada com Hitler é a que permitiu o massacre das populações negras nas colônias africanas no começo do século XX. Diante do nazismo, a Europa pôde constatar aquele alerta do filósofo Achille Mbembe sobre o “devir negro” do mundo (MBEMBE, 2014), já que o sistema político produziu relações tão extremas a ponto também de racializar o branco, o judeu. Racializar o branco refere-se a um processo de produção de raça, como se faz com os sujeitos negros, pois um dos privilégios da branquitude é ser vista como uma identidade universal. De acordo com Cida Bento, a branquitude é o sistema que perpetua os privilégios construídos historicamente das populações brancas:

Descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com heranças acumuladas em histórias de muita dor e violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas. Fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas. (BENTO, 2022, p. 15).

Quando falamos de privilégios, não queremos afirmar que toda identidade branca tem uma vida materialmente confortável, podendo gozar de riqueza abundante e trabalho. Privilégio, em sociedades desiguais como a nossa, tem mais a ver com um espaço social de respeitabilidade,

confiança e prestígio que antecede a percepção comportamental do sujeito branco. Ao corpo branco não são lançados olhares de desconfiança, a reflexão branca é acolhida com mais receptividade e a estética branca está retratada na maioria dos produtos culturais. O privilégio da branquitude se refere a um espaço de legitimidade alcançado apenas por ser branco. Nas palavras de Lia Vainer Shucman:

Ser branco, ou seja, ocupar o lugar simbólico da branquitude, não é algo estabelecido por questões genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. Desta forma, a branquitude precisa ser considerada “como a posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis” (STEYN, 2004, p. 121). Ser branco assume significados diferentes, compartilhados culturalmente, em diferentes lugares. Nos EUA, ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil, ser branco está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo; na África do Sul, fenótipo e origem são importantes demarcadores de branquitude. (SHUCMAN, 2014, p. 84).

Não só direito à propriedade assegurada, inclusive por leis, como a lei de terras de 1850, como também várias práticas sociais e simbólicas asseguram à população branca uma série de privilégios. Portanto o racismo é um modo de organizar e estruturar a nossa vida social. Em outras palavras: o Estado moderno se estabelece sobre o racismo. Um país organizado dessa forma impede qualquer possibilidade de mudança estrutural, embora seu *slogan* seja a transformação. Como Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019, p. 11) salientam: “Racismo [...] é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas”

O racismo, portanto, não é uma patologia, como o entendimento moderno divulga. O pensamento moderno/colonial “universalizou” nossa maneira de entender a sociedade, reduzindo o comportamento racista a um comportamento particular. Entretanto, as sociedades modernas/colônias se constroem num momento em que as formas econômicas se tornam extremas, como o imperialismo do século XIX. É preciso movimentar amplos aparatos para que não se perceba como as relações econômicas desumanizam o colonizado, localizando no “outro” a degenerescência. Esse “outro” deve ser “domado” com o trabalho forçado e com a aniquilação do seu modo de ser para que alcance o “progresso” e saia do estágio de “selvageria” em que vive. Dessa forma a desumanização não vem do “outro”, e, sim, de um sistema perpetrado por um “eu”. Mais uma vez, as palavras de Césaire nos ajudam a entender o sistema moderno/colonial que se manteve à custa do racismo, “descivilizando” o colonizador:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degredá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e “interrogados”, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há um veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do assevjamento do continente. (CÉSAIRE, 2020, p. 17).

As sociedades pós-coloniais não se caracterizam por ultrapassar esses modos de operar, como propaga a narrativa da modernidade/colonialidade. Pelo contrário, o progresso moderno só foi possível graças ao racismo, o que nos faz questionar se esse dispositivo de poder foi abandonado para entrarmos numa era de humanismo, liberdade e independência, incluindo as sociedades que passaram por colonização. Após a independência desses países, principalmente daqueles de colonização portuguesa, as estruturas coloniais são resistentes. Bernardino-Costa; Malfonado-Torres e Grosfoguel (2019, p. 28) nos explicam o problema após a liberdade das colônias: “Independência, todavia, não necessariamente implica descolonização na medida em que há lógicas coloniais e representações que podem continuar existindo depois do clímax específico dos movimentos de libertação e da conquista da independência.”

O colonialismo foi suplantando historicamente, mas as estruturas de poder colonial permaneceram nas antigas colônias. Por essa razão, em vez de interpretar a descolonização dentro de um entendimento progressista europeu, é necessário entender a liberdade como um ato contínuo de libertação, um processo na tentativa de articular sociedades que não façam manutenções de opressão dos projetos das ex-metrópoles.

A ideia do racismo, portanto, desemboca no século XX, não se assumindo como uma política de Estado, nem pelas nações imperiais, que argumentavam estar nas colônias agindo pelo progresso, muito menos pelas nações independentes, que defendiam a liberdade como propiciadora da criação do “homem novo”. Os Estados modernos exclusivamente apostaram na ideia do racismo como um problema do indivíduo, denunciando uma irracionalidade dos sujeitos. Nesse entendimento, é o corpo não racional que causa o racismo. Essa argumentação desvia nosso olhar da modernidade/colonialidade como sendo ela própria a geradora de uma irracionalidade nas suas práticas econômicas e sociais. De acordo com Almeida (2018), o pensamento que reduz o racismo ao indivíduo pode ser

visto como uma concepção individualista:

O racismo, segundo esta visão, é concebido como uma espécie de “patologia”. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou ainda, a uma “irracionalidade”, a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais (ALMEIDA, 2018, p. 28).

Entretanto, o racismo não pode ser pensado apenas sob esse viés, porque impossibilita que o vejamos como uma construção a partir de processos históricos, econômicos e sociais. Almeida (2018) afirma que o racismo faz parte constitutiva da nossa sociedade. Como é estrutural, podemos observá-lo nos indivíduos, nas práticas sociais e dentro das instituições, que, em princípio, são espaços que asseguram a política do biopoder moderno. De acordo com Foucault (2005), o biopoder, a partir de mecanismos disciplinadores e regulamentadores, garante o gerenciamento da vida em geral dentro das sociedades modernas. Esse tipo de poder, instituído pelos Estados modernos, consiste em uma série de mecanismos para “garantir, sustentar, reforçar, colônias, por isso multiplicar a vida e pô-la em ordem.” (FOUCAULT, 1988, p. 130). Entretanto, atravessado pelo racismo, esse mesmo Estado administra políticas da vida em territórios brancos e políticas de morte para os sujeitos negros, o que leva Achille Mbembe a questionar o biopoder: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é a ‘condição para a aceitabilidade do fazer morrer’” (MBEMBE, 2018, p. 18).

Para essa política sistematizada de morte, o filósofo camaronês propõe pensarmos em uma necropolítica. Assim, Mbembe questiona se as mesmas narrativas que embasam a crença na autonomia dos sujeitos não proporcionam políticas de destruição de amplos contingentes

populacionais, como nas colônias, ao afirmar que: “A ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica.” (MBEMBE, 2018, p. 41).

A necropolítica, no contexto contemporâneo, explica as sociedades que se organizam conjugando o biopoder, que permitiu a ascensão dos Estados modernos, com suas políticas de morte, necessárias para arregimentar projetos de austeridades e precarização extremas nessa nova etapa do neoliberalismo econômico. A política de extermínio se caracteriza por uma tecnologia de poder capaz de se materializar em várias frentes. No Brasil, por exemplo, observamos essa tecnologia nos órgãos oficiais do Estado quando foi omitido o recorte racial dos números dos afetados pela pandemia da COVID-19. Também faz parte desse sistema a política das UPPs nas periferias do Rio de Janeiro ou a política de austeridade econômica a fim de evitar os “desperdícios” dos recursos públicos. Enfim, a redução e o ataque ao Estado de bem-estar social sob o pretexto de que direitos devem se tornar serviços são enquadrados na necropolítica. O Estado racista sofisticou suas tecnologias de espoliação, expropriação e extermínio engendrando as necropolíticas, processos que ameaçam a população negra.

Ao contrário do que se afirma, não é o sujeito branco que está sob o perigo da morte constantemente, mas, sim, o sujeito negro, quando Estado, instituições e cidadãos estão sempre a postos para matar aquele que, socialmente, é construído como uma ameaça.

Miriam Alves e reexistências

O impacto do racismo no sistema literário brasileiro faz com que muitos escritores negros sejam invisibilizados. Sob o pretexto de a

identidade branca capitanear todas as demandas porque os sujeitos são “universais”, nossa história da literatura sempre acolheu registros parciais sobre o Brasil. A crença na identidade universal e a defesa de um conceito de literatura como uma manutenção de sensibilidades, de imaginários e de modos de escrever a partir de uma tradição foram dispositivos poderosos que transformaram a literatura num território exclusivo da identidade branca.

Numa sociedade cujas práticas racistas estão disseminadas em várias instituições, é necessário projetos antirracistas, o que significa, na literatura, a prática de escuta e discussão de textos de escritores negros e escritoras negras. Reconhecemos que uma parte significativa do entendimento sobre o que é o Brasil foi obliterada de nossa história cultural quando só ouvimos uma identidade, a branca, narrar o país. A partir de seus privilégios raciais, sociais e de gênero, escritores brancos nos apresentam sensibilidades e reflexões que desconhecem os problemas estruturais brasileiros.

A sociedade é organizada em uma dinâmica desigual, impondo um dilema aos sujeitos negros: embranquecer-se ou anular-se. Questionando esse dilema no sentido de promover uma descolonização, Fanon nos alerta:

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (FANON, 2008, p. 94-95).

A narradora do conto “Um só gole”, de Miriam Alves, também está exposta a esse dilema, mas consegue denunciá-lo num movimento que requer revisitar episódios do presente e do passado que reproduzem o racismo.

A autora em questão escreve textos literários desde a década de 1980, mas, infelizmente, se encontra invisibilizada dentro do mercado editorial brasileiro e da literatura brasileira. Nasceu em São Paulo em 1952 e começou sua produção literária a partir de poesias na edição de 1982 dos *Cadernos Negros*. Criada em 1978, a série *Cadernos Negros* é publicada de forma ininterrupta até hoje, proporcionando a visibilidade de escritores negros. A escritora é formada em Serviço Social e foi professora convidada várias vezes para ministrar aulas em universidades americanas. Integrou na década de 1980 o grupo Quilombhoje e, atualmente, publica pela Malê, editora que tem por objetivo dar visibilidade para escritores e temáticas não hegemônicas, sobretudo as da identidade negra. Miriam Alves escreveu *Momentos de busca* (1983); *Estrelas no dedo* (1985); *Terramara* (1988); *Mulher Mat(r)iz* (2011); *Bará na trilha do vento* (2015); *Mareia* (2019) e *Poemas reunidos* (2022), entre outras obras em coautoria e antologias.

“Um só gole” é o primeiro texto em prosa publicado por Miriam Alves na década de 1980. Também faz parte da coletânea de contos da obra *Mulher Mat(r)iz*, de 2011, edição que utilizamos para essa análise. Os textos deste livro tratam do racismo brasileiro e sua relação com o necropoder.

No conto, encontramos uma mulher caminhando em direção ao rio Mandaqui em São Paulo. Ela nos explica que pensa em suicídio e revela que não tem medo de morrer, mas, sim, medo de viver. Quando chega às margens do Mandaqui, com nuvens prenhes de chuva e um rio lodoso diante de si, revisita vários momentos da sua infância, num diálogo em que presente e passado se repetem em ações violentas contra a narradora. Rememora o momento em que quis encenar Maria, importante figura na cultura judaico-cristã, para uma peça da escola e foi impedida pelo

professor Ergos por ser negra. Também se lembra como se violentou tentando fazer com que o cabelo se encaixasse na estética branca. Toda a narrativa retrata imagens de violências contra a mulher negra, o que leva a narradora a procurar uma forma de acabar com o sofrimento. Entretanto, no final, consegue comer o monstro que a tentava devorar e arrota um trovão, criando uma imagem muito representativa da sua resistência.

A linguagem do texto é extremamente poética, porque há um processo de ressignificação da dor pela potência do verbo. A recriação da violência na linguagem mostra a narradora se apossando da dor e se transmutando em resistência pela escrita:

Lembrei-me de que a febre da vida tinha me arrastado várias vezes por caminhos dolorosos. Jogou-me inúmeras vezes contra barrancos de pedras e vales labirínticos sem saída. Eu adoecia, chorava. De quando em quando, me era oferecida colher de amargo xarope. Eu não curava, amansava minha revolta, deixando-me pronta para arrastar-me. Sempre. Isto é vida? Eu chamo de vida? Eu chamava de vida? Vida? Morte? Vida? – pensou tranquila. (ALVES, 2011, p. 81).

O texto transpõe para as palavras a violência que a narradora sofria, mas, ao mesmo tempo, devolve uma recriação dessa dor pela linguagem. A narradora explica que a vida para mulheres como ela é concebida como uma doença (febre) e, em estado de alucinação, procura caminhos para seguir em frente. Como castigo por essa violação, acaba sendo jogada por “barrancos”, porque sua existência só era possível como revolta amansada, tomando um xarope amargo, a fim de aceitar se “arrastar”. Viver acaba sendo um privilégio para os corpos brancos, tal como nos faz observar o conceito de necropolítica.

O texto não discute um suicídio de uma pessoa branca, cuja garantia de vida é possível. Uma vez que os brancos não sofrem o racismo, nos

detemos na perspectiva do suicídio para um sujeito negro. Por isso, aqui não cabe relacionar, exclusivamente, o suicídio com problemas individuais, já que os sujeitos negros são vistos em coletividade, e o sofrimento dessa narradora vem desse local social. Para uma identidade branca, poderíamos acionar a narrativa do fortalecimento do “eu” diante das adversidades do mundo, mas nos perguntamos como ficaria essa linha de argumentação tendo em vista uma identidade cujo problema reside na constante e reiterada adversidade da sociedade que promove várias tecnologias para o seu extermínio.

Não deixando de reconhecer que a sociedade é atravessada por várias opressões, a questão do privilégio branco tem mais a ver com o fato de esse corpo não estar sob a ameaça concreta diariamente só porque é branco. Pelo contrário, por ser branco, pode transitar por vários cenários sem que ninguém o pare para perguntar por documentos ou o aborde sob a iminência de ser um criminoso. Ser branco, numa sociedade racista, gera privilégios quanto à educação, aos salários, à saúde e até no nível dos afetos, porque é latente a discussão sobre a solidão da mulher negra. Brancos assumem posição de destaque e têm melhores salários. Quanto à saúde, mulheres e homens negros são objetificados sob o pretexto de que seriam mais resistentes às doenças ou dores. À criança negra se nega a infância, porque ela é objetificada como seus pais. Nos afetos, a mulher negra é preterida porque ela é sexualizada pelo racismo e patriarcalismo. Enfim, nenhum desses problemas apontados podem ser vistos de maneira reversa, porque o corpo branco não é um corpo desumanizado como o negro. Assim o racismo, de maneira tentacular, se reproduz em todos os níveis de nossas relações sociais, inclusive nas instituições.

Sobre isso, aparecem no texto duas instituições que demonstram como o racismo é sistêmico: a escolar, na figura de um professor, e a de segurança pública, na figura da polícia. Com relação à escola, a narradora nos revela que, quando pequena, quis representar Maria numa encenação.

O professor Ergos e os outros alunos acharam a ideia engraçada e riram do desejo da narradora. Ela não entendia o porquê do riso, uma vez que já encenara outra peça no papel de escravizada e todos tinham gostado. Criança, a narradora não compreendeu as relações raciais que estavam em cena ali, na escola, numa pequena extensão das forças que compõem a sociedade. O desejo por representar uma personagem central na religião judaico-cristã e que, tradicionalmente, aparece como branca surge, numa sociedade racista, como uma “febre”, uma “anormalidade”, rechaçada pelo riso de incredulidade. O desejo da narradora e o objeto que almeja são inaceitáveis para uma identidade que só pode representar a subalternidade, deixando o protagonismo da história para as identidades brancas:

Ria Ergos. Riam os meus colegas, menos o Joãozinho, que queria ser José Carpinteiro. Fiquei olhando todos, magoada, sem entender. Ergos tentou me convencer a fazer a camponesa “Não, dizia eu”.

Afinal tinha me saído bem no papel anterior. Os risos aumentavam de intensidade. Diante da minha obstinação, Ergos disse: – “Maria não pode ser da sua cor”. Chorei. Lágrimas corriam entrecortadas por soluções. Isto fazia a hilaridade da criança que improvisava um coro: – “Maria não é preta, é Nossa Senhora. Maria não é preta, é mãe de Jesus.” (ALVES, 2011, p. 82).

O nome do professor também nos informa muito sobre o racismo. A grafia de Ergos assemelha-se a Ego, que, dentro da psicanálise, é um dos três componentes da personalidade humana (FREUD, 1980). O ego é uma estrutura psíquica que tem como base o princípio da realidade. A realidade se forma a partir do meio cultural, social, e o ego tenta se movimentar sobre essas bases lidando com as demandas de outras estruturas psíquicas. Por aproximação, o professor Ergos surge como aquele que se pauta na “realidade”, sendo a palavra definitiva, já que se encontra amparado pela

instituição do conhecimento: a escola. Por todos os lados, Ergos só legitima um tipo de saber: o que dá protagonismo aos brancos, sob a desculpa de que isso é um consenso ou a realidade. No entanto, Ergos não consegue ultrapassar a si em direção ao outro, daí também sua associação ao narcisismo. Legitimado pelo princípio da realidade, sobretudo o de uma realidade branca, até quando pensa no que é uma representação teatral, o professor se vincula à tradição branca que produz espelhos e que, por isso, ratifica sua mesma imagem em todos os lugares.

Lelia Gonzalez, em *Racismo e sexismo*, nos explica que o racismo no Brasil é uma neurose cultural. Para caracterizar essa neurose, a intelectual negra nos fala de duas estruturas, a consciência e a memória, que se relacionam no sentido de a primeira silenciar a segunda no processo de formação cultural brasileira. A memória é ocultada e a consciência passa a ser entendida como esse lugar que produz silêncios:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Tanto a consciência em Lélia Gonzalez como a “realidade” sobre a qual o professor Ergos se baseia assumem a mesma função: silenciar. Portanto, não se trata de ver o racismo só nas relações pessoais, mas de

observar toda uma estrutura, institucional até, que faz a sua manutenção pautada nos conceitos de “consciência” e de “realidade” bastante parciais. De acordo com o filósofo Mogobe Ramose, temos que discutir o discurso da universalidade, porque muitos lugares de exclusão são reafirmados sob o pretexto do que seria universal:

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. (RAMOSE, 2011, p. 10).

Ergos representa esse conceito de “universalidade” que nos explica Ramose, porque as práticas do professor nos revelam um entendimento de mundo pautado numa parcialidade que reafirma a branquitude. O protagonismo das histórias, mesmo ficcionais, nunca é, dessa forma, de um corpo negro. A escola, como instituição moderna, legitima o saber de Ergos: o poder de finalizar a discussão a partir de uma lógica injusta sustentada pela sociedade racista. Nesse sentido, Ergos, como a palavra “ergo” em latim, corresponderia ao “portanto” (DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS, 1988, p. 163), a uma conclusão de raciocínio, palavra última contra a qual é impossível argumentar.

As consequências das práticas de racismo nas escolas e nos currículos escolares são o abandono precoce da educação das crianças e dos adolescentes negros, contribuindo para aumentar a vulnerabilidade desse grupo. Sem educação, têm os piores empregos ou ficam desempregadas, moram em espaços que o Estado ignora em termos de cidadania, mas não em termos de controle. Vulneráveis, estão mais suscetíveis às necropolíticas.

Além da instituição escolar, o conto trata também da instituição de segurança pública, atravessada pelo racismo. A narradora afirma que tem

medo da polícia, revelando que a perseguição sofrida pelo sujeito negro o faz, paradoxalmente, temer os responsáveis pela segurança. Se formos levantar o debate sobre o racismo e a segurança pública, veremos que os números comprovam a abordagem e tratamento violento por parte dessa instituição contra as identidades negras. Segundo o boletim “Pele-alvo: a cor da violência policial”, que estudou em 2020 o racismo na segurança pública em seis estados brasileiros, das 2653 mortes com informação racial provocadas pela polícia, 82,7% eram de pessoas negras (RAMOS *et al*, 2021).

Isso se dá porque, sendo o racismo estrutural, o componente racial será acionado para legitimar abordagens infundadas ou prisões injustas. A pesquisadora Michele Alexander, no livro *A nova segregação*, nos mostra como o sistema jurídico americano e a sua política de guerra às drogas, por exemplo, se tornaram uma importante política de controle das populações negras:

Outros tribunais enfatizaram que conceder à polícia a liberdade de parar, interrogar e revistar qualquer um que autorizasse nos levaria a uma situação propícia à discriminação étnica e racial. Jovens homens negros seriam alvos mais prioritários do que mulheres brancas mais velhas. O ministro Thurgood Marshall reconheceu isso em sua divergência no caso *Bostick*, ao notar que “não é impossível de imaginar, mas é impossível de dizer com base em que é tomada a decisão de selecionar alguns passageiros em vez de outros durante uma varredura sem suspeita. (ALEXANDER, 2017, p. 117).

No Brasil, Juliana Borges nos fala que, sob o epíteto da guerra às drogas, se criou o “caldo necessário para a militarização de territórios periféricos sob o verniz de enfrentamento a este ‘problema’ social” (BORGES, 2018, p. 18). Diferente do que defende o pensamento moderno/colonial, que acredita na imparcialidade da lei e de seus representantes,

podemos atravessar também o sistema judiciário por questões raciais quando vemos o número expressivo de sujeitos negros encarcerados. Outra face da “universalidade” do sistema, a imparcialidade da lei também compõe a narrativa de legitimação de justiça questionáveis. Assim, são propícias as perguntas que Juliana Borges direciona às prisões:

Nós precisamos de prisões? De onde e com quais motivações se estrutura este sistema de justiça criminal como conhecemos hoje? Como se estabelece crime e criminoso? Como e sob quais interesses se define o que deve ser tornado ilegal e criminalizado? Por que continuamos insistindo em uma instituição que, a todo momento, a sociedade grita que está em crise? Qual é a ideologia por detrás deste gigantesco complexo que se expande e se aprofunda no mundo todo? Por que, de forma tão abrupta, os índices de encarceramento feminino passam a crescer? Por que são as populações negras e indígenas – estes últimos com pouquíssimos dados sobre sua situação carcerária – as mais afetadas por este complexo prisional? (BORGES, 2018, p. 19).

No conto, tratar de duas instituições, a escolar e a de segurança pública, é muito significativo, já que, se o sistema escolar exclui a identidade negra a ponto de muitos alunos verem a escola como algo que os oprime racialmente, o sistema carcerário age no sentido de encarcerar essa identidade massivamente. O racismo se mostra sistêmico e coordenado, porque, sem educação, os indivíduos ficam mais vulneráveis a serem objetificados e tipificados pela violência.

Além desse racismo institucional, a narradora denuncia variadas práticas racistas do cotidiano, como a exigência de um padrão de beleza branco em relação ao cabelo. No texto, essa exigência mutila a narradora com uma cicatriz esbranquiçada no lado esquerdo do rosto. A descaracterização do corpo é denunciada pelo som do ferro que passava no cabelo:

Atarefada na prática de descaracterizar-me, ouvia o chiado vitorioso do ferro quente sobre os meus cabelos: “Chiiii, chiiii, chiiii”. Eu demonstrava contentamento neste ato: “Chiii, chiii.” Os cabelos reclamavam indefesos. Tive um acidente, um dia. Num descuido, o instrumento autotorturador escapou de minhas mãos nervosas, caindo sobre o lado esquerdo do meu rosto. Foi um acidente. Queimei violentamente a face. Assustei-me. Tive febres. Num delírio febricitante, ouvi vozes difusas: “Ha, ha, ha, ha! Maria Pretinha não pode ser Maria de nosso Senhor. Sarei. Ataduras brancas cobriram por muito tempo as cicatrizes esbranquiçadas para sempre. Cicatrizes e cabelos falsamente lisos complementavam a desfiguração. Eu era uma triste caricatura borrada. Eu sou uma triste caricatura borrada. (ALVES, 2011, p. 83).

A denúncia da violência vem reforçada por elementos sonoros no texto, aproximando o som do ferro quente ao som de quando se pede para alguém fazer silêncio, porque alisar os cabelos é um silenciamento de si. A violência contra os cabelos indefesos está na forma sonora do chiado do ferro quente, mas também no riso dos que a ridicularizaram quando desejou fazer o papel de Maria na escola. Esses episódios são comparáveis aos instrumentos de tortura mutilando o corpo físico e psíquico da narradora para que se torne uma “triste caricatura borrada” (ALVES, 2011, p. 84). Os instrumentos de tortura denunciados no conto não deixam de fazer referência aos utilizados no período escravista brasileiro. No verbete “Deformações do corpo”, do *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, Clóvis Moura apresenta práticas de torturas observadas nesse período:

Uma constante durante a vigência da escravidão no Brasil foi a equiparação do corpo do cativo ao das bestas, dos animais. Em face disso, era utilizada constantemente a mutilação, algumas vezes por castigo, com o ferro em brasa ou pelo corte da orelha do fujão, outras vezes como símbolo de propriedade.

Além disso, não se pode esquecer as marcas de instrumentos de tortura, como o anjinho e o tronco, as marcas de açoite, os sinais de queimaduras. Raramente um escravo não apresentava uma das marcas de violação no seu corpo [...]. A relação de escravos fugidos com marcas de tortura e castigo percorre todo o período da escravidão e era um mecanismo da classe senhorial para manter o cativo em estado de absoluta sujeição e obediência, sem o que o trabalho escravo não conseguiria se manter por muito tempo. (MOURA, 2004, p. 126).

Se Clóvis Moura apresenta as práticas de mutilação realizadas pela classe senhorial, Flávio dos Santos Gomes e Lília Moritz Schwarcz, no *Dicionário da escravidão e liberdade*, enfatizam que tais violências foram acompanhadas por resistências, embora o imaginário tradicional sobre a escravidão não apresente esse dado:

Não há como negar que se enraizaram no Brasil modelos baseados no castigo físico, nas marcas corporais, na tortura. Numa sociedade escravista, o sistema penal se pauta fundamentalmente nesse tipo de castigo, e não naquele moral, punitivo ou numa dimensão prisional, conforme o modelo mais contemporâneo. A própria história e o aprofundamento do sistema escravista explicam a formulação futura de um modelo prisional complexo (que comportam cadeias, mas também o cerceamento da liberdade e a falta de direitos) e de técnicas complexas de tortura presentes em vários momentos de nossa história.

O que as imagens deixam de contar, porém, é como não foram corpos dóceis que se sujeitaram ao sistema. Ao contrário do que revela a iconografia, marcou o sistema um verdadeiro toma lá dá cá, em que a escalada da violência da escravidão foi acompanhada pela mesma proporção na reação. Revoltas e insurreições sempre existiram, sendo algumas individuais —

como os assassinatos, envenenamentos, suicídios e até abortos; outras mais coletivas. Uma das modalidades mais temidas foi a revolta aberta; movimentos em que escravos planejavam ações de invasão de vilas, cadeias; ataque aos engenhos e/ou forças coloniais e imperiais. (GOMES; SCHWARCZ, 2018, p. 32).

Enfatizar a imagem dos “corpos dóceis” no período escravista no Brasil silencia as resistências que existiram, por meio, inclusive, do próprio suicídio como forma de não aceitar a violência. Ao mesmo tempo que se apagam o registro e as formas das inúmeras resistências, se reforça a imagem do “salvador branco”. Por isso, no conto “Um só gole”, a narradora faz questão de mostrar que sua luta é diária contra instituições e práticas.

Os instrumentos de tortura do passado são repaginados nos modernos, ironicamente apresentados como inofensivos, mas promovendo a mesma descaracterização e violência sobre o corpo negro. O corpo branco é reproduzido em massa e há uma indústria de consumo que lucra com produtos que reproduzem esse corpo. É nesse mercado que os produtos de alisamento capilar se incluem, porque, numa sociedade em que a branquitude tem privilégio de existência, o corpo é uma instância em disputa. Nas palavras de Bell Hooks:

Dentro do patriarcado capitalista – o contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisarmos os nossos cabelos –, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa auto-estima.

Durante os anos 1960, os negros que trabalhavam ativamente para criticar, desafiar e alterar o racismo branco, sinalavam a obsessão dos negros com o cabelo liso como um reflexo da mentalidade colonizada. Foi nesse momento em que os penteados afros, principalmente o black, entraram na moda como

um símbolo de resistência cultural à opressão racista e fora considerado uma celebração da condição de negro(a). (HOOKS, 2022, n.p.).

Alisar o cabelo, portanto, faz parte daquelas estratégias que o corpo negro movimenta para viver numa sociedade racista dentro da economia das relações sociais. Já os penteados afros se referem ao um outro momento da luta: o do enaltecimento do corpo negro.

No conto, há, ainda, várias imagens que retomam a impossibilidade de ser que vão desde a descaracterização do sujeito até a questão de uma contenção densa. Nesse sentido, é interessante como a natureza mimetiza a luta entre vida e morte presente no conto:

Parece que vai chover. Meus pensamentos são nuvens prontas para descarregar suas balas sobre todos, até sobre os poucos transeuntes que timidamente se atrevem a movimentar os olhos distraidamente para mim (ALVES, 2011, p. 80).

Algumas poucas folhas de árvores são atiradas pela força do vento de encontro à pequena murada do rio (ALVES, 2011, p. 81).

Será que vai chover? As nuvens brancas passam velozes, perseguidas pelas nuvens negras, que parecem querer sorver, num só gole, o céu inteiro (ALVES, 2011, p. 82).

É muito significativo o entrecruzamento de imagens que a escrita de Miriam Alves aciona, porque ver que o vento atira as folhas das árvores e as nuvens brancas correm velozes é usar vocábulos e ações próprios da necropolítica (“atira” e “nuvens brancas”) contaminando todos os espaços. Essas dinâmicas aparecem naturalizadas, enquanto os movimentos contrários a essa naturalização requerem um esforço de ou perseguir para sorver de um só gole o que é negado ou descarregar balas em quem

olha a narradora de maneira desconfiada. Trata-se mais de uma reação aos movimentos naturalizados. Tudo isso aparece representado por uma natureza em desequilíbrio cuja expressão máxima está nas imagens do rio lodoso, rio asfáltico e das “nuvens, prenhes de chuva”:

As nuvens, prenhes de chuva, ameaçam assustadoramente, soltam grito rouco, dilacerante. (ALVES, 2011, p. 84).

O lodo do rio Mandaqui engrossou, deu-me a impressão de asfalto. Se eu pulasse para dentro de seu bojo, não boiaria, não afundaria. Não morreria? Pensei em via. O lodo asfáltico refletiu-me. (ALVES, 2011, p. 85).

Os símbolos da vitória do homem diante da natureza ou da cultura perante a barbárie são também uma imagem da morte: o rio que não flui mais e a nuvem que não chove. Walter Benjamin já apontava para a leitura de que todo monumento de cultura seria igualmente um monumento à barbárie (BENJAMIN, 1987). Sem permitir uma fluidez, o movimento, a vida, a imagem do progresso associa-se à necropolítica. Dessa forma, o conto nos faz pensar na maneira predatória de se relacionar com o “outro” na geração das riquezas, produzindo uma sociedade estática porque estruturada pelo excesso de exploração.

A situação, no entanto, se transforma, no momento em que a narradora se revolta contra a imagem e espaços que lhe são impostos. Num gesto de dor, mas também de beleza, encara o monstro que a quer devorar e o come: “A minha enorme boca, fora de mim lutou e comeu-o todo” (ALVES, 2011, p. 85). De súbito, o movimento começa a fluir no texto: a chuva cai do céu, o rio lodoso segue seu fluxo e a narradora, enfim, caminha. O texto, portanto, faz a opção pelo movimento, a existência, que, até o momento, foram ameaçados pelas práticas racistas que são desferidas contra a narradora: “Em pé, olhei-me novamente no espelho: não rastejava

mais, não portava mais inconvenientes corcundas. Soltei-me em emoções. Abracei-me à vida. Caminhei.” (ALVES, 2011, p. 85).

O conto, portanto, trata de uma existência que só é possível com a luta constante e diária. Por isso, dentro de uma sociedade racista como a brasileira, há a necessidade de uma mudança estrutural, não bastando apenas mudanças individuais. As transformações devem ser coordenadas sob pena de legitimarmos práticas para manter a identidade negra no espaço da subalternidade.

Conclusão

O racismo é um sistema de opressão sobre o qual nossa sociedade está estruturada. Entretanto, a retórica humanista, universalista e igualitária, defendida pelo pensamento moderno/colonial, constantemente é acionada para invalidar a luta das minorias e silenciar as discussões sobre racismo.

Numa sociedade racista, é preciso sermos antirracistas, não só no discurso mas assumindo alguma prática. Na literatura, podemos promover leitura de escritores negros e escutar o importante debate sobre sua luta e resistências contra o silenciamento, principalmente dentro do cânone literário. Reconhecer a importância desses escritores tem a ver com um conjunto de forças articuladas por meio de políticas para o estabelecimento da cidadania para a identidade negra.

Enquanto não escutarmos esses escritores e escritoras, apoiaremos o extermínio e a necropolítica, denunciados pelo conto “Um só gole”, de Miriam Alves (2011). A partir da leitura dessa narrativa, fomos capazes de confrontar práticas da necropolítica naturalizadas em nossa sociedade.

Observar a temática do racismo em textos como os de Miriam Alves possibilita questionar se a sensibilidade e escrita literárias também não estão assentadas em privilégios brancos.

Referências

ALEXANDER, Michelle. *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Miriam. *Mulher Mat(r)iz*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre as origens e difusões do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BORGES, Juliana. *O que é encarceramento em massa?* Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2018.

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

DICIONÁRIO LATIM PORTUGUÊS. Porto: Porto editora, 1988.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- FREUD, Sigmund. *O ego e o id*. ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. 19.
- GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz Schwarcz (orgs). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. (50 textos críticos).
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs, 1984.
- HOOKS, Bell. *Alisando nosso cabelo*. Tradução do espanhol de Lia Maria dos Santos. *Geledes*, São Paulo, 10 jun. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 04 fev. 2022.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.
- RAMOS, Silvia *et al.* *Pele-alvo: a cor da violência policial*. Rio de Janeiro: CESeC, 2021. Disponível em: <https://cesecseguranca.com.br/livro/pele-alvo-a-cor-da-violencia-policial>. Acesso em: 11 jul. 2023.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaios filosóficos*, volume IV, outubro de 2011. Disponível em: http://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 17 fev. 2022.
- SHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial

da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, Recife, n. 26(1) 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZFbbkSv735mbMC5HHCsG3sF/?lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2022.

Necropolitics and racist Brazil in the short story “Um só gole” by Miriam Alves
Abstract: In this paper, we analyze the short story “Um só gole”, by Miriam Alves, in view of the issue of racism in Brazil. The narrative is about a black woman who reports several episodes of racism promoted by a society organized around whiteness. Institutionalized in the figures of the school and the public security, in addition to being structured on silencing and death of the black body, racism, in the short story, is authorized by the Brazilian State. A society structured this way must promote discussions based on the reading of black writers dedicated to debating racism in order to decolonize knowledge and bodies.

Keywords: Racism. Miriam Alves. Necropolitics.