

A volatilidade espaço-temporal dos estratos coloniais em leituras de Conceição Evaristo, Djaimilia Pereira de Almeida e Aida Gomes

Marcelo Brandão Mattos

Dimensionar os limites espaço-temporais da colonialidade tem sido objeto de pesquisas na área das *teorias pós-coloniais*. A chegada dos europeus em terras alheias representou mais do que um encontro de culturas ou um estranhamento diante de alteridades, foi antes um gesto unilateral de dominação, silenciamento, imposição cultural e apropriação indébita. Pensar a vida sociocultural, política e econômica dos indivíduos e coletivos locais a partir do encontro colonial, portanto, passou a exigir dos examinadores uma posição atenta de observação de onde se pudessem notar os sentidos autóctones resistentes em uma produção cultural e intelectual já influenciada, ao menos em parte, por modelos culturais, linguísticos e artísticos que o colonizador legou.

A História se escreve a despeito das vontades humanas quanto ao que possam ser os contratos sociais, ainda que esses não sejam assinados bilateralmente. Desde sempre, portanto, o estudo das sociedades pós-coloniais se delineou a partir de uma noção do que Homi Bhabha (1998) chamou de *fronteira* e, antes, Silviano Santiago (1978) definiu como *entre-lugar*. Não se pode negar a força do colonizador a cindir o espaço local – como observa Frantz Fanon (1968) – entre o “mundo do colonizador” e o “mundo do colonizado”. No entanto, é importante evidenciar que esses mundos cindidos, paradoxalmente, se afetam e se transformam mutuamente em algum grau. Como aponta Serge Gruzinski (2001), a partir do encontro de culturas, a produção simbólica nas sociedades pós-coloniais será um agitado turbilhão de sentidos de aproximações e afastamentos, que tendem para fora e para dentro, buscam similitudes e contrastes. No palco das mediações entre a tradição ancestral e a modernidade ocidental¹, o mundo pós-colonial se impõe em fronteiras que recusam a fixidez, sujeitas às variedades espaço-temporais. A questão vai além de um modelo de multiculturalismo a partir de uma diplomacia da coexistência. O multiculturalismo nos espaços pós-coloniais é mais do que o projeto de tolerância, é a aceitação de fronteiras móveis e esponjosas entre as diversas manifestações próprias de um mesmo espaço cultural.

É por esse viés que propomos uma reflexão sobre a ampliação das fronteiras do pensamento pós-colonial tendo por base três eixos norteadores: Em primeiro lugar, a

¹ Tomamos de empréstimo o conceito de Walter D. Mignolo (2008), que define o Ocidente não como posição geográfica, mas como uma hegemonia geopolítica.

condição do negro mediante um globalismo estruturado a partir de uma posição racista; em segundo, as percepções de pertencimento dos sujeitos contemporâneos a espaços culturais em trânsito e/ou segundo uma noção de enraizamento; e, por fim, o que chamamos de dissolvências acerca das categorias “opressor” e “oprimido”, determinantes nos fundamentos da teoria pós-colonial de Fanon (1968) e Amílcar Cabral (1980), por exemplo. Para as nossas discussões, selecionamos três obras de escritoras que, embora separadas por nacionalidades, se conectam numa confluência pós-colonial: *Becos da Memória* (2017), da brasileira Conceição Evaristo; *As Telefones* (2021), de Djaimilia Pereira de Almeida, escritora portuguesa nascida em Angola; e *Os pretos de Pousaflores* (2011), da angolana Aida Gomes.

A chegada dos colonizadores europeus na África e nas Américas, como se sabe, revelou um desprezo do Ocidente pela diferença que não fosse submetida ao domínio político, econômico e cultural (a diferença percebida como vazio para assimilação). Desinteressados pelas realidades étnicas e socioculturais das populações autóctones, os colonizadores promoveram rotulações generalizantes, com o intuito de reduzir as comunidades locais a um não-lugar que justificasse a completa dominação e os esforços insistentes de aculturação. “Negros” e “índios”, portanto, como alertam teóricos pós-coloniais, foram antes designações autoritárias próprias de uma hegemonia anuladora da diversidade de povos originários.

A partir de então, desde a formulação dos movimentos revolucionários de libertação, dois gestos distintos foram iniciados na direção de uma ressignificação dos conceitos históricos. De um lado, a recusa. Em *Desobediência epistêmica* (2008), Walter D. Mignolo cita o depoimento do ativista boliviano da causa indígena Fausto Reinaga a afirmar “eu não sou um índio, sou um aymara”(Op.Cit., p.290). A afirmação reitera o esforço histórico dos povos originários latino-americanos em repudiar o termo que, por indiferença, reduz a diversidade e a complexidade dos indígenas a uma designação que eles não reconhecem como detentora de sua identidade. Em relação à negritude, o gesto precisou ser distinto, sobretudo em função da necessidade de formulação identitária para as comunidades na diáspora, cuja memória ancestral foi negada e muitas vezes apagada pelos colonizadores. Em *Os condenados da terra* (1968), Frantz Fanon aponta caminhos na mesma direção, quando teoriza sobre os processos africanos de descolonização em curso. O teórico antilhano defende, como pressuposto anticolonial, que - a despeito das reconhecíveis diferenças entre os grupos étnicos africanos desde o período pré-colonial -

houvesse a unificação em torno de identidade forjada “na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo” (op.cit., p.26). Em outras palavras, a identidade negra é assumida como resposta à violência colonial, emblema de luta pela soberania e vínculo por onde se encontram as memórias dos povos discriminados e oprimidos, vítimas de um racismo espalhado no tempo e no espaço.

A fratura dual da colonialidade é a base por onde se estrutura o enredo do livro *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo. A narrativa é, segundo a autora (em texto de apresentação do romance), resultado de suas “escrevivências” (p.11). As memórias dos *Becos*, na criação de Conceição, são representações das vozes que falam de um lugar familiar à autora, vozes possíveis a uma encarnação subalternizada, que é fruto de uma experiência pós-colonial. Nas palavras da autora, tais vozes são “Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela” (ibid., p.17). O amontoado que compõem a narrativa de *Becos da Memória* é a representação de uma Geografia e de uma História comuns à autora, sujeito-produto de uma vivência pós-colonial, condição fundamental para haver o pacto sociopolítico e cultural que caracteriza a obra: vínculo entre a livre criação ficcional e o saber de experiências feito de uma autora contemporânea brasileira. São memórias de uma favela vivenciada e testemunhada, uma favela que é a perpetuação de um modelo nacional de segregação social datado do período da escravidão colonial.

A vinculação entre senzala e favela aparece no romance, em primeira instância, na própria revelação de memórias dos tempos de escravidão que chegaram à favela por meio de personagens egressos daquele tempo-espaço. Quando apresenta a personagem Tio Totó, por exemplo, a narradora conta (Op.Cit., p.18):

Quando Tio Totó se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como também ali não nasceram seus pais. Estavam todos na labuta da roça, da capina. Sabia que seus pais eram escravos e que ele já nascera na “Lei do Ventre Livre”. Que diferença fazia? Seus pais não escolheram aquela vida, nem ele.

As lembranças da personagem denunciam a condenação dos subjugados em dois tempos: se, no período colonial, ao escravo não era dada a liberdade de escolha sobre a vida que queria ter e onde queria estar; da mesma forma, um trabalhador da roça privado de direitos trabalhistas – não assegurados por perversão dos empregadores e negligência governamental (muitas vezes conivência) – não terá liberdade e seu destino será ocupar espaços de subalternidade. Totó, como muitos, é um migrante do êxodo rural que só encontrou acolhimento nas favelas, regiões periféricas das grandes cidades (a viver também na periferia do grande capital). Nessa nova morada, vê persistirem representações de um passado que julgara superado. O mesmo se passa

com Maria-Velha, “terceira mulher de Tio Totó” (ibid., p.29), que revive as memórias de seu avô. Em seus pensamentos, atormentam-no lembranças de um tempo em que seus semelhantes eram mercadorias que se compravam e vendiam ao sabor dos interesses e oportunidades patronais: “Quando venderam a sua irmã, por ela ter agarrado o sinhô pelo peito da camisa, ele vomitava ódio e prometia se vingar, pôr fogo na casa-grande. Chorou a noite toda” (ibid., p.34). Mas o tempo trouxe a esperança da libertação, que fez com que os mais jovens alertassem os antigos sobre a novidade por vir: “Pai, vamos daqui, não é preciso nem falar pro sinhô da fazenda. Nessas andanças descobri coisas. Há muito que branco não é mais dono de negro” (ibid., p.34).

A lei da libertação dos escravos, entretanto, não trouxe a plena liberdade dos corpos negros que, ainda subjugados pela sociedade dominante, seguiram na condição de serem considerados, reproduzindo versos de uma canção, “a carne mais barata do mercado”. Mesmo nos tempos pós-coloniais, após os debates sobre democracia e dignidade humana, com os amparos constitucionais e as leis embasadas na declaração universal dos direitos humanos, a violência racial persiste no país (e no mundo), significando não apenas a exclusão social e prejuízos à cidadania por parte das populações negras, mas também a objetificação dos corpos, sobretudo quando se trata das mulheres. Essa é uma referência que também perpassa o romance *Os pretos de Pousaflores*, de Aida Gomes. Com uma estrutura de capítulos decomposta nas vozes dos personagens que alternam a enunciação, sem anúncio ou grandes marcas autorais de revelação, o livro apresenta uma teia intrincada de sentimentos e valores próprios das tensões que caracterizaram a guerra civil angolana, após a árdua conquista da independência. Obrigado pelas circunstâncias a regressar a Portugal, à cidade interiorana de Pousaflores, após quarenta anos vivendo em Angola, Silvério conduz seus três filhos mulatos – todos de mães diferentes – , a um espaço sociocultural aonde estarão expostos a um estigma particular em suas vidas. Justino, Belmira e Ercília, naquele lugarejo, passam a ser vistos como “os pretos de Pousaflores”.

A experiência ficcional faz lembrar uma declaração da escritora Chimamanda Ngozi Adichie², que em entrevista surpreendeu muita gente ao revelar que descobriu que era negra quando chegou aos Estados Unidos. Evidentemente, a afirmação da autora nigeriana não tinha como objetivo negar a representação da identidade africana no mundo, no que se refere à unidade negra. O que ela revela é que, em um espaço onde os poderes político, econômico e

² “De repente eu percebi que sou negra. Mas não é apenas sobre ser negra. Também percebi que o negro na América veio com tantos estereótipos negativos e que esses estereótipos foram, de repente, ligados a mim”, conta Chimamanda Adichie” (G1, 2022).

social foram atribuídos aos cidadãos locais, próprios de etnias autóctones, as discussões sobre segregação e partilha social, com o tempo, dão lugar a outras experiências nos jogos de poder: uma inspiração, diga-se, para as comunidades diaspóricas no mundo. Por essa razão, a autora angolana aqui referida não esgota as tensões das suas representações ficcionais na vivência dos meninos angolanos em Pousaflores, a descobrirem no geopolítico Ocidente a discriminação racial. Também sugere que, nas refeitas determinações em Angola, os três descobrirão, entre as disputas internas de cunho tribalista, o incômodo de um entre-lugar do mestiço. Além deles, o próprio Silvério, branco português ambientado cultural e afetivamente em Angola, é obrigado a voltar a Portugal, lugar que ele já não reconhece como seu. A saída de sobrevivência do personagem será o álcool, o torpor e a loucura.

Da mesma forma, para Djaimilia Pereira de Almeida, as relações de africanidade e negritude passam por tensões bivalentes, que revelam aproximações e distanciamentos. Propomos aqui uma reflexão a esse respeito a partir do livro *As Telefones*, em que a autora declara ter feito “uma homenagem ao gênero literário da diáspora, o telefonema” ao construir um tecido narrativo entremeado de ligações telefônicas que unem mãe e filha, separadas por continentes: a menina Solange, em Lisboa; a mãe Filomena, primeiro, em Angola, depois na América do Norte. O fio invisível de comunicação telefônica é a metáfora dos vínculos que se buscam entre mãe e filha, com os afetos que a audição das vozes familiares provoca e, de outra forma, com os ruídos característicos, reveladores de um diálogo à distância. Isso já se nota nas primeiras palavras do romance, na voz narrativa da filha: “Não conheço o teu corpo, Filomena. Não conheço o meu corpo. De olhos fechados, não me lembro da tua cara. De olhos fechados, não sei bem como é a minha cara. Conhecemo-nos por telefone” (op.cit.,p.9).

A partir daí, em declarações esparsas nas sucessivas ligações telefônicas que compõem os capítulos, alternam-se momentos de estranheza e identificação, sobretudo nos hábitos distintos de um e de outro lado do mundo, nos valores e ideias nem sempre compartilhados, mas também simbolicamente representados pelos corpos que se buscam identificar no espelho das identidades, promovendo imagens reconhecíveis. No vai-e-vem das conexões identitárias, em que aspectos culturais das localidades não se afinam, a condição negra será um ponto de convergência. Não por acaso, grandes personalidades afrodescendentes de projeção internacional são referidas ao longo do romance, sobretudo pela mãe, quase como estratégica fática para a manutenção viva das ligações por telefone, metáfora de uma ligação das almas.

Há, por outro lado, desconexões entre ambas que nos permitem refletir sobre o segundo ponto de observação deste texto: o fluxo das relações locais. O lugar fronteiriço pós-colonial, sendo em si uma condição, está por outro lado condicionado às circunstâncias locais, aos fluxos

e combinações que se fazem no espaço onde se constituem as subjetividades. Nesse sentido, mãe e filha na ficção por vezes não se reconhecem no espelho em que se buscam identificar: “Tento tocar-te, mas escorregas; tento não me esquecer de ti, mas não te fixas, como um reflexo no lago” (p.49), narra Solange. A fim de que se revelem os pontos de contato por meio dos quais se possam reconhecer, em face do amor materno-e-filial, Filomena e Solange procuram desvencilhar-se dos traços socioculturais que as compõem. Nas palavras do narrador:

Mas precisavam de se esvaziar para pairarem num mundo sem juízos. Apenas vogando nas conversas em linha, lá onde o certo era incerto, apenas aí, nessa terra-de-ninguém, se encontravam protegidas por uma aparência de plenitude. No mundo dos factos, não tinham como resistir à verdade desesperançada de a vida as ter tornado distantes. (p.40)

É também na fronteira que transitam os personagens de *Os pretos de Pousaflores*. Justino, Belmira e Ercília, mulatos de pai branco nascido em Portugal, estão sem lugar em um mundo dividido a partir da violência racista do colonizador a produzir uma resposta racial do colonizado, vivem no entre-lugar de uma guerra denotada pela raça: são pretos no mundo dos brancos, são quase-brancos no mundo dos pretos. São filhos de Portugal em Angola, filhos de Angola em Portugal. A esse respeito, ainda em Quelingeli, durante a partida para Portugal, Belmira confessa em narração: "A Ercília podia perguntar, mas era como eu, bagagem do nosso pai. Tínhamos só o direito de perguntar, direito de mudar o destino não tínhamos. O Justino também não. Éramos todos bagagens do nosso pai" (op.cit., p.284). Chegando a Pousaflores, no reflexo das retinas que o examinam, descobrir-se-ão filhos das mães africanas, logo, filhos da Mãe África.

Já em *Becos da Memória*, a discussão acerca da condição pós-colonial de fronteira passa por outros sentidos, próprios de uma vivência diaspórica. Afinal, a zona fronteira da brasilidade é marcada historicamente pela ocultação das divisões socioculturais que apontam muros invisíveis. A flagrante disparidade socioeconômica brasileira desenha o espaço geográfico, seja no mapa regional do país, seja na própria conformação urbana. Isso se nota, nas palavras de Milton Santos (1978, p. 171), “pelo que [o espaço] oferece a alguns e recusa a outros, pela seleção de localização feita entre as atividades e entre os homens”. Nesse sentido, conclui o geógrafo, o desenho geográfico brasileiro “é o resultado de uma práxis coletiva que reproduz as relações sociais” (ibid., p. 171).

É por esse viés teórico que se pode pensar a relação entre “a favela e o asfalto” na realidade brasileira reproduzida no romance de Conceição Evaristo. A dicotomia faz lembrar a representação dual do mundo colonial proposta por Fanon (1968, pp. 28-29) acerca da “cidade do colono” e da “cidade do colonizado”, separadas não apenas pela geografia, mas principalmente pela oferta de serviços e oportunidades sociais. Sendo assim, os habitantes de

um e de outro espaços terão distintas histórias para contar, distintas memórias formadoras de um entendimento sobre si. Em *Becos da Memória*, a vinculação entre senzala e favela aparece, de início, na própria revelação de memórias da escravidão que chegaram à favela por meio de personagens egressos daquele tempo-espaço. Quando apresenta a personagem Tio Totó, por exemplo, a narradora conta (op.cit., p.18):

Quando Tio Totó se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como também ali não nasceram seus pais. Estavam todos na labuta da roça, da capina. Sabia que seus pais eram escravos e que ele já nascera na "Lei do Ventre Livre". Que diferença fazia? Seus pais não escolheram aquela vida, nem ele.

As lembranças da personagem denunciam a condenação dos subjugados. A favela é, no presente da narrativa, a permanência de um modelo excludente, tão perto e tão longe da dignidade humana provida no asfalto. A esse respeito, destaca-se no romance a história de Ditinha, empregada doméstica que transita entre os dois mundos, moradora da favela e empregada no bairro nobre a alguns passos da sua casa. Ao notar seu reflexo numa penteadeira durante o serviço, “Ditinha olhava as joias da patroa e seus olhos reluziam mais que as pedras preciosas” (ibid., p.99). Então, “[o]lhou-se no espelho e sentiu-se tão feia, mais feia do que normalmente se sentia. ‘E se eu tivesse vestidos e sapatos e soubesse arrumar os meus cabelos?’” (ibid., p.99), pensou. Projetada como se fora o avesso da patroa, Ditinha não tem outra iniciativa a não ser reconduzir-se à sua casa, à sua vida:

Não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos. Ditinha, em poucos minutos, estaria em casa e isto a contrariou um pouco. Resolveu dar uma volta pelo quarteirão antes de tomar o rumo da favela. E assim fez. Adiou um pouco o seu encontro com a miséria. (ibid., p.101)

A grande distância que há entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha é socioeconômica, histórica e cultural. No entrelace das memórias dos personagens-habitantes da favela, a narradora Maria-Nova vai tomando consciência sobre a posição que ela e sua comunidade ocupam na sociedade brasileira. A questão que se impõe é sistêmica, no campo daquilo que Achile Mbembe descreve a partir da noção de uma "necropolítica" (2019). As ferramentas do Estado operam em prol da manutenção de uma estrutura socioeconômica de poder. Os atores, entretanto, podem variar, de acordo com as conjunturas políticas, desde que se sustentem os privilégios de uma elite.

Há, por esse viés, um terceiro ponto de análise proposto neste texto, tendo por base a leitura das obras selecionadas: o binarismo opressor-oprimido à luz de renovadas reflexões. A condição de oprimido põe em alerta as oportunidades para a atuação de um potencial opressor, sobretudo a partir da aceitação de haver uma pluralidade subjetiva contemporânea, dentro daquilo que Stuart Hall (2006) chama de "descentração do sujeito racional" e Zygmunt Bauman (2000) refere como a “liquidez das identidades”. Em outras palavras, o entendimento da

multiplicidade subjetiva torna complexa a identidade do opressor, sabendo ser ele um oportunista com o intuito de preservar algum traço da sua hegemonia, ainda que esta seja transitória ou parcial. Em *Becos da Memória*, por exemplo, Maria-Nova, além da opressão social, lembra-se com temor de Fuinha, que se dizia ser “maldoso, perverso” (op.cit, p.78), sobretudo no trato com as mulheres. “Quem sofria nas mãos dele era sua mulher e sua filha Fuizinha. Vivia espancando as duas, espancava por tudo e por nada” (ibid., p.78). A luta feminina por vezes se inscreve dentro de outras lutas, potencializando a condição subalterna imposta às mulheres.

Da mesma forma, em *Os pretos de Pousaflores*, nota-se a misoginia como um agravante dos traumas experimentados pela família migrante, sujeitando as irmãs Ercília e Belmira a condições ainda mais desafiadoras do que as que são impostas ao menino Justino. Há, além disso, insinuações dissipadas no romance quanto à fixidez das categorias opressor-oprimido na vivência histórica dos personagens. Distanciando-se da dualidade estigmatizada pela guerra, a autora se aventura em questões espinhosas, de modo que o leitor é levado a se questionar sobre o quanto Silvério possa, em razão da sua condição de pátria e de cor, ser confundido com os opressores coloniais. No revés dessas reflexões, projeta-se a força dos homens nacionais a rejeitarem uma família que parte de Angola desejando ficar numa terra que entende como sua. Sem negar as posições sociais dos privilégios, o romance nos desafia a pensar que a opressão é, em certa medida, uma categoria móvel e múltipla.

No livro *As Telefones*, a polaridade dos mundos é também ressignificada nas vivências das personagens. Se na geopolítica global, Europa e África ocupam posições distintas - não apenas devido a uma história de invasões e colonizações, mas também em função da participação que os continentes ocupam na divisão internacional do capital e do trabalho -, há por outro lado similitudes e divergências entre os sujeitos e os grupos sociais que habitam lá e cá a desafiarem os estigmas continentais. Isso se evidencia no romance, por exemplo, quando Filomena, em rara visita à filha em Portugal, rompe com o imaginário do que seria a casa portuguesa da filha mediante a realidade que encontra:

Viam-se quando calhava, após anos. Nunca tinham dinheiro para nada. Solange recebia a mãe, pobremente. Lá se compravam dois frangos, três beringelas. Batia-se um funge, choravam e riam. Nem a casa onde a filha vivia era como a mãe a sonhara, nem a sua era o lugar bonito que sonhara vir a ter quando menina. Talvez os seus sonhos fossem só demasiado inocentes. (op.cit., p.72)

A cena inspira reflexões sobre a mundialização e a perpetuação do gesto colonial como uma operação supranacional de dominação e subalternização, sustentando a divisão da realidade social entre os dois mundos cindidos, a exemplo da dualidade proposta por Fanon (1968, p.28): o colono e o colonizado, o centro e a periferia, o asfalto e a favela, o dominador

e o dominado, o opressor e o oprimido. Como define Anibal Quijano (2005), no mundo contemporâneo, o colonialismo mantém suas bases na “colonialidade do poder”, que é a instrumentalização do *modus operandi* colonial, por meio das instituições “democráticas” nacionais, a serviço da manutenção dos privilégios de uma elite. E se, no mundo de promessas neoliberais, a configuração dessa elite se dilui, ainda que parcialmente, por entre as fronteiras nacionais, isso se traduzirá também numa dispersão (mas jamais numa anulação) das categorias opressor-oprimido mundo afora. A liquefação das fronteiras no mundo, defende Bauman (2000), se dá a partir da volatilidade do capital, que deixa de ser pesado para se tornar leve e flutuante, diluindo instituições, convicções e identidades. A partir desse pressuposto, propomos como imagem a volatilidade da operação colonial, elevando o opressor à nuvem - para se usar uma imagem contemporânea.

É por esse viés que se revela (e muitas vezes se esconde) um opressor pela vizinhança, já sem as marcas das evidentes diferenças coloniais. Está nas elites nacionais que importaram a administração colonial, mantendo suas bases. Está por vezes no patronato, a propor condições desumanas de trabalho validadas por contratos que prometem autonomia funcional. Está nas barreiras diplomáticas que terceirizam o problema da imigração, sendo este uma consequência da ação colonial. Está na cruzada cristã contra a espiritualidade ancestral em África e as religiões de matriz africana nas diásporas negras. Está no racismo bruto ou institucional. E se quisermos estender o debate: está também na misoginia e na LGBTfobia assassinas. Afinal, ensina-nos a História: o patriarcalismo branco é, em grande parte, um projeto ocidental. Embora não seja uma invenção do Ocidente, é uma implementação sobreposta às diversidades em espaços de alteridade.

A colonialidade indelével dispersa no mundo exige um novo gesto revolucionário. Este, no entanto, não se dará por guerras, pois afinal já não se pode localizar com exatidão o território inimigo. A arma que resta é a palavra. A palavra *poesia* empunhada contra a dor. A palavra *denúncia* contra o silêncio. A palavra *legalidade* contra a impunidade. A palavra *educação* contra a vontade do oprimido em se tornar um novo opressor.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. *As Telefones*. Lisboa: Ed. Relógio D'água, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2000.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Traduzido por Myriam Ávila *et al.*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Rio de Janeiro: Ed. Codecri, 1980.

CHIMAMANDA ADICHIE sobre sair da Nigéria e ir viver nos EUA: “De repente, eu percebi que sou negra”. G1 – Fantástico. Rio de Janeiro, 17 mai 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/05/17/chimamanda-adichie-sobre-sair-da-nigeria-e-ir-viver-nos-eua-de-repente-eu-percebi-que-sou-negra.ghtml>> Acesso em 30 fev 2023.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2017.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1987.

GOMES, Aida. *Os pretos de Pousaflores*. Alfragide: D. Quixote, 2011.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Trad. Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. “A identidade em questão” In: *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política”. Traduzido por Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da uff*, n. 34, 2008, pp. 287-324.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” In: Landger, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2005. pp.227-278.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.