

A PERSISTENTE MENTALIDADE COLONIAL EXPRESSA NA FICÇÃO LUSÓFONA AFRODIASPÓRICA

Data de submissão: 18/12/2024

Data de aceite: 02/12/2024

Marcelo Brandão Mattos

RESUMO: O artigo propõe a leitura comparada de romances de três autoras contemporâneas que, embora de nacionalidades distintas, aqui se reúnem numa perspectiva pós-colonial. Com base nas teorias de importantes pensadores dos Estudos Culturais, como Fanon, Bhabha, Mignolo, Quijano e Silviano Santiago, sugerimos uma reflexão não somente em função da permanência dos estratos coloniais no mundo contemporâneo, mas da dispersão volátil das estratégias de dominação e exploração.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria pós-colonial; literatura contemporânea lusófona; Estudos Culturais; Colonialidade

THE PERSISTENT COLONIAL MENTALITY EXPRESSED IN AFRODIASPORIC LUSOPHONE FICTION

ABSTRACT: The article proposes a comparative reading of novels by three contemporary authors who, although from different nationalities, come together here

in a postcolonial perspective. Based on the theories of important cultural studies thinkers, such as Fanon, Bhabha, Mignolo, Quijano and Silviano Santiago, we suggest a reflection not only on the permanence of colonial strata in the contemporary world, but on the volatile dispersion of domination and exploitation strategies.

KEYWORDS: Postcolonial theory; contemporary Lusophone literature; Cultural Studies; Coloniality

Os estudos culturais e as teorias pós-coloniais são ancoradouros para análises de obras ficcionais de autores representativos de nações que lutaram por independência e soberania, contra o poder colonial, cujos produtos culturais subsistem em espaços de fronteira entre a tradição local e a modernidade europeia, conforme os define o teórico indiano Homi Bhabha (1998). Os estratagemas coloniais, no entanto, não se limitam no tempo e no espaço. No que tange à extrapolação temporal, há célebres contribuições de teóricos contemporâneos, como Walter Mignolo (2008) e Aníbal Quijano (2005),

que apontam a sobrevivência de uma “colonialidade” a preservar os estatutos coloniais para além do momento de domínio político do colonialismo. Há, contudo, a possibilidade de se pensar transposições dos estratos coloniais para outros espaços, admitindo-se uma dissipação do poder colonial que desafia os limites geográficos entre as nações – o que designamos, numa proposição teórica, por “colonialismo volátil”. Nesse sentido, dualidades do mundo colonial descritas por Fanon – como privilegiados e subalternizados, opressores e oprimidos, intolerantes e discriminados, censores e silenciados, hegemônicos e periféricos – passam a ser parâmetros flutuantes que pautam relações de pessoas de diferentes comunidades diaspóricas, unidas pelo pacto da experiência pós-colonial. Por meio desse caminho teórico, propomos análises das obras: *Becos da Memória* (2020), da brasileira Conceição Evaristo; *As telefones* (2021), de Djaimilia Pereira de Almeida, nascida em Angola e crescida em Portugal, autorreferida como escritora portuguesa; e *Os pretos de Pousaflares* (2011), da autora angolana Aida Gomes.

Dimensionar os limites espaço-temporais do colonialismo (ou da ideia de uma inexorável colonialidade) tem sido objeto de pesquisas na área dos *estudos culturais* dedicadas à formulação das *teorias pós-coloniais*. A chegada dos europeus em terras alheias, sabemos bem, representou mais do que um encontro de culturas ou um recíproco 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 (pesquisadores e artistas) uma posição atenta de observação de onde se pudessem notar os sentidos autóctones resistentes em uma produção cultural e intelectual necessariamente já influenciada – em parte – por modelos culturais, linguísticos e artísticos, que o colonizador legou.

Nesse âmbito da discussão, por mais desejável que fosse (ou que seja) supostamente “recuperar” uma cultura autóctone ou “resgatar” uma pretensa essência pré-colonial, a verdade etnológica é de não se retroagir o contato cultural, na mesma medida em que não se apaga o passado histórico. 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, sua cultura e sua produção artístico-intelectual, se delineou a partir de uma noção do que Homi Bhabha(1998) chamou de *fronteira*, semelhante àquilo que Silviano Santiago(1978), antes, definiu como *entre-lugar*.

Não se trata, neste ponto, de negar a bilateralidade imposta pela força do colonizador, cindindo o espaço local – como observa Frantz Fanon(1968) – entre o “mundo do colonizador” e o “mundo do colonizado”. A questão é simplesmente evidenciar que esses mundos cindidos, a despeito de toda a violência que visa garantir a sua separação, paradoxalmente, se afetam e se transformam mutuamente, em algum grau, a partir do contato havido entre ambos. Como aponta Serge Gruzinski (2001), ainda que se considere

a hipótese do purismo cultural antes do contato colonial, é inegável que, depois dele, nem colonizador nem colonizado serão como antes. Em medidas variáveis, evidentemente determinadas pelo grau de força política, econômica, sociocultural e bélica imposta de um lado a outro, todos seguirão alterados após o contato de culturas. Nesse sentido, 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 intermediações, no espaço das interseções entre o autóctone e o colonial, a tradição ancestral e a modernidade ocidental¹, o mundo pós-colonial se impõe a partir da noção de fronteiras que recusam a fixidez, que se buscam definir sem precisão de limites, sujeitas às variedades espaço-temporais. A questão que se impõe 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 de coexistência, 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: **(1) a condição do negro** não apenas numa visão local, pensando-o na África e nas diásporas, mas também mediante um princípio globalista estruturado a partir de uma posição racista; **(2) as percepções de pertencimento** dos sujeitos contemporâneos a espaços culturais em trânsito e/ou segundo uma noção de enraizamento (o “ser ou não ser” do sujeito pós-colonial); e **(3) dissolvidências 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 que, embora separadas no mundo, se conectam - no nosso entendimento - numa confluência pós-colonial, os romances: *Becos da Memória* (2020), da escritora 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, que há décadas trabalha pelo mundo em missões de paz da ONU. Conduziremos nossas ideias na sequência dos “eixos norteadores” supramencionados. Portanto, iniciaremos as discussões pela questão racial.

No momento em que este texto é escrito, um jogador do futebol brasileiro em atividade na Europa protesta contra a perseguição sistemática de torcedores espanhóis dos clubes rivais, dirigindo-lhe ofensas racistas, com a anuência (ou o silêncio, o que dá no mesmo) de dirigentes e patrocinadores. A cena não é ato isolado, ao contrário, é a repetição da experiência negra em um mundo concebido a partir do preconceito racial, um derivativo histórico dos projetos coloniais. A chegada dos colonizadores europeus na África e nas Américas, como se sabe, revelou um desprezo do Ocidente pela diferença

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

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 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. Neste caso, o que se deu foi, como escreve poeticamente o escritor angolano Manuel Rui, uma apropriação do canhão colonial, para “desmontá-lo peça a peça, refazê-lo [...] não na intenção de o liquidar mas para exterminar dele a parte que [me] agride” (1987, p.309).

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 espreado no tempo e no espaço. No caso das comunidades diaspóricas, será o ponto de origem em lugar do vazio de páginas subtraídas da memória coletiva. Marca-se, neste ponto, a gênese de um encontro que promoveu a diferença. “O mundo colonial é um mundo cindido em dois” (ibid., p.28), retomando Fanon. De um lado, um espaço de fartura, assepsia e solidez: a cidade dos brancos. De outro, o território da fome, do abandono e da ruína: a cidade dos negros. Essa divisão sócio-geográfica será a fundação de um pensamento colonial a se perpetuar tragicamente na História.

A fratura dual da colonialidade é a base por onde se estrutura o enredo do livro *Becos da Memória*², de Conceição Evaristo. A narrativa é, segundo a autora (em texto

² Optamos por grafar, a partir deste ponto, os nomes dos romances em negrito para facilitar, durante a leitura, o en-

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 - defendemos - 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-espço. 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).

tendimento das partes referentes a cada uma das três obras analisadas à luz dos três pontos conceituais propostos.

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 um 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 Adichie³, 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 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 a escritora portuguesa nascida em Angola 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

3 “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).

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 entremeadado 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 unidade. 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. Referências à admiração mútua por “Marvin Gaye” (p.14), a especulações sobre a vida íntima de “Agostinho Neto e Samora Machel” (p.25), à tristeza com a morte de “Aretha Franklin” (p.51), ao sucesso de “Oprah Winfrey” (p.53) e à imponência do casal “Barack e Michelle Obama” (p.86) são pontos de contato entre mãe e filha, separadas no mundo, mas unidas pela condição negra, sobretudo a partir de uma experiência diaspórica comum.

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 espaço pós-colonial é um lugar de fronteira, ou um entre-lugar, retomando imagens propostas respectivamente por Homi Bhabha (1998) e Silviano Santiago (1978). A identidade fronteiriça (ou o reconhecimento disso) é, portanto, de um lado, um viés por onde se ligam os sujeitos pós-coloniais. Entretanto, o lugar na fronteira, 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 de Djaimilia 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.

Em relação a Silvério, sua fronteira é autorreferente. Na bilateralidade da guerra de libertação nacional ou da guerra civil subsequente, seu lugar é definido socioculturalmente para além do desejo ou de qualquer sentimento de pertença. Não importam seus laços angolanos, seus vínculos com a cultura local, seu corpo está classificado em termos sociohistóricos e culturais, de modo que, na peneira entre quem vai e quem fica, não lhe caberá escolha. Seu coração, entretanto, não se reconhece mais português. Em Pousaflores, ele vai experimentar a solidão sem-par de não pertencer mais a lado nenhum. Volta-se para dentro de si, na loucura e na embriaguez, derrotado em sua busca identitária. A representação das lacunas identitárias do branco inimigo de Portugal no pós-guerras também se encontra em outras obras contemporâneas de Angola, a exemplo das prosas de João Melo, Pepetela e Luandino Vieira.

Já no romance brasileiro ***Becos da Memória***, a discussão acerca da condição pós-colonial de fronteira passa por outros sentidos, próprios de uma vivência diaspórica. Afinal, a zona fronteiriça da brasilidade, embora importante no entendimento de um lugar particular frente às imposições eurocêntricas [voltemo-nos, neste ponto, às reflexões de Silvano Santiago (1978) sobre a posição distinta do escritor latino-americano em face do cânone ocidental], é marcada historicamente pela ocultação das divisões socioculturais que apontam muros invisíveis. Em outras palavras, no entre-lugar da brasilidade há cisões que merecem destaque para o melhor entendimento da realidade nacional. A flagrante disparidade socioeconômica brasileira - o país tem como marca um dos maiores índices de desigualdade entre as nações democráticas do mundo - desenha o espaço geográfico, seja no mapa regional do país, seja na própria conformação urbana. Isso de 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) e já aqui referida, 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*, as memórias dos personagens amontoados (ou as memórias amontoadas dos personagens) evidenciam os elos espaciotemporais que denunciam a perpetuação de um modelo socioeconômico e político de exclusão, um modelo que condena perpetuamente uma parcela do grupo social subalternizado à escravidão – ou a *condições análogas à escravidão*, como se prefere enunciar nas leis brasileiras.

A vinculação entre senzala e favela aparece no romance, de início, 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 convivência) – 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.

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: é essa a conclusão a que se chega ao longo da narrativa. 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 Achille 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 desafiar 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 digital contemporânea.

É por esse viés que se revela (e muitas vezes se oculta) 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 é, em grande parte, um projeto ocidental. Embora não seja uma invenção do Ocidente, é uma implementação sobreposta às diversidades em espaços de alteridade no passado.

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

a) Textos literários

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

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2021.

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

b) Textos teóricos

BARTHES, Roland. "A morte do autor". In: _____. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições Setenta, 1987. pp. 49-53.

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.

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

FIGUEIREDO, Eurídice. "Autoficção feminina: a mulher nua diante do espelho". In: *Revista Criação & Crítica*. USP, São Paulo, n. 4, abril/2010, p. 91-102. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/dlm/criacaoecritica/dmdocuments/08CC_N4_EFigueiredo.pdf>. Acessado em: 02/nov./2022.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

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

“GÊNERO DA AUTOFICÇÃO VIRA TENDÊNCIA NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA”. Correio Brasiliense, Brasília, 13 jan. 2014, 07:00. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2014/01/13/interna_diversao_arte,407518/genero-da-autoficcao-vira-tendencia-na-literatura-contemporanea.shtml>. Acesso em: 05 nov. 2022.

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

GUZZO, Morgani. “Conceição Evaristo: a escritora negra reconstrói a história brasileira”. Portal Geledés, 29 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escritora-negra-reconstrui-a-historia-brasileira>>. Acesso em: 05 nov. 2022.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

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.

MATA, Inocência. *A mediação literária da realidade colonial: representações da realidade nas literaturas africanas em português*. Revista SCRIPTA. Belo Horizonte, v. 20, p. 81-93, 2º sem. 2016.

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.

RUI, Manuel. “Eu e o outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)”. In MEDINA, Cremilda de Araújo. *Sonha, mamãe África*. São Paulo: Epopéia, 1987. pp. 308-310.

SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TRIGO, Salvato. 2014. "A Emergência das Literaturas Africanas de expressão Portuguesa e a Literatura Brasileira" In: _____. *Ensaaios de literatura comparada afro-luso-brasileira*. Lisboa, Vega, s.d., pp. 35-52.