

A HETEROGENEIDADE DA CONDIÇÃO MIGRANTE NA LITERATURA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA¹

THE HETEROGENEITY OF THE MIGRANT CONDITION IN CONTEMPORARY PORTUGUESE LITERATURE

Roberta Guimarães Franco²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo pensar a produção de escritores de origem angolana no âmbito da literatura portuguesa contemporânea, compreendendo a necessidade de tratar tais escritores e suas obras sem a marca da “outridade”, advinda não apenas da condição migrante, mas também da questão étnico-racial e de um imaginário colonial que ainda persiste em Portugal. Identificar a diversidade na abordagem do tema da migração entre Angola e Portugal, a partir das obras de Tvon, Yara Monteiro, Kalaf Epalanga e Djaimilia Pereira de Almeida, é significativo para evitar categorizações excludentes, como se esses corpos representassem uma homogeneidade estrangeira em solo português. Partindo do contexto vivenciado em Portugal após a Revolução dos Cravos e da descolonização dos territórios africanos, o conceito de *postmigration* é utilizado para evidenciar a necessidade de pensarmos a sociedade portuguesa como uma sociedade atravessada por processos migratórios e que precisa enfrentar suas dinâmicas de caráter colonial para rever a forma como pensa a imagem do povo luso, não excluindo outras vivências.

Palavras-chave: Pós-migração; Portugal; Angola.

Abstract: This article aims to think about the production of writers born in Angola within the scope of contemporary Portuguese literature, understanding the need to treat such writers and their literature without the mark of “otherness”, arising not only from the migrant condition, but also from the issue ethnic-racial and a colonial imaginary that still persists in Portugal. Identifying diversity in the approach to the topic of migration between Angola and Portugal, based on the works of Tvon, Yara Monteiro, Kalaf Epalanga and Djaimilia Pereira de Almeida, is significant to avoid exclusionary categorizations, as if these bodies represented a foreign homogeneity on Portuguese. Starting from the context experienced in Portugal after the Revolução dos Cravos and the decolonization of African territories, the “postmigration” concept is used to highlight the need to think of Portuguese society as a society crossed by migratory processes and that needs to face its colonial dynamics in order to review the way he thinks about the image of the Portuguese people, not excluding other experiences.

Keywords: Postmigration; Portugal; Angola.

(Nas curvas do bairro) nem todo tuga é luso

(Nas curvas do bairro) nem todas as quinas são vanglória

(Nas curvas do bairro) aceno ao corpo negro com quem cruzo

(Nas curvas do bairro) nossos corpos também são pátria.

(Dino D’Santiago e Slow J.)

Pois o estrangeiro não é o desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado; e é o caráter aleatório do encontro com nossos eus já conhecidos, ainda que não admitidos, que causa um sinal de alarme. Que nos faz rejeitar a figura e a emoção que ela provoca, principalmente quando essas emoções são profundas. É também o que nos faz querer possuir, governar e administrar o Outro. Romantizá-lo, se pudermos, e assim trazê-lo de volta para dentro de nossos próprios espelhos. Em qualquer dos casos (seja no alarme, seja na falsa reverência), nós lhe negamos a realidade como pessoa, a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos.

¹ Este trabalho é parte das reflexões realizadas no âmbito no projeto “A longa duração do pós-25 de abril: testemunho, pós-memória e pós-migração na narrativa portuguesa contemporânea”, financiado pelo CNPq.

² Professora da Faculdade de Letras e do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da UFMG. Projeto de Pesquisa: “A longa duração do pós-25 de abril: testemunho, pós-memória e pós-migração na narrativa portuguesa contemporânea”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

(Toni Morrison. “Ser ou tornar-se negro”, 2019, p. 64-65)

Introdução

Os versos finais da música “Esquinas”, de Dino D’Santiago e Slow J., lançada em 2021, trazem a marca da repetição do lugar de onde se fala, “nas curvas do bairro”, seguida de quatro complementos que se dividem, dois voltados para a problematização de uma ideia de identidade portuguesa, obviamente limitada, e dois que se abrem para saldar os seus iguais, os outros corpos do bairro, também pertencentes à mesma terra lusa. “Esquinas” trata desses corpos que, deslocados do continente africano, vivem nos bairros lisboetas e, portanto, também são pátria. Em 2022, Dino D’Santiago voltou à cena pública, em plena comemoração do aniversário da Revolução dos Cravos, vestindo uma camisa com a mensagem “Preto, estás na tua terra”. Tal posicionamento remete de forma muito evidente aos constantes ataques xenófobos, destinados também aos brasileiros, caracterizados pela frase “volta para a tua terra”. Em entrevista, Dino D’Santiago declarou a motivação da sua manifestação:

Sou um preto em construção, não sou um branco em desconstrução. Essa *t-shirt* foi para o Lucas [o filho], não foi a pensar em mim, não foi a pensar nos mais velhos. É uma oração para mim: lembra-te, tu estás na tua terra, não tens de reclamar este chão que este chão também é teu. Não quero que o meu filho cresça com ‘preto vai para a tua terra’. Tu vais sentir sempre preto tu estás na tua terra, tu estás na tua terra, tu estás na tua terra. A água vai bater tanto na pedra que vai furar um dia.³

Portanto, “Nossos corpos também são pátria” e “Preto, estás na tua terra” demarcam um posicionamento que se faz urgente e necessário nos espaços públicos e, sobretudo, midiáticos, em um país que se recusa a enfrentar seu imaginário colonial. As atuais reivindicações – as atuais, mas não necessariamente novas – não deixam de refletir uma significativa história de trânsitos vista, na maioria das vezes, apenas pela ótica colonial, ligada à expansão marítima portuguesa e, portanto, imaginada com frequência como um movimento de dentro para fora. A posição vetorial desses trânsitos, de Portugal para a África, dificilmente é invertida ao longo da história, relegando a saída dos territórios africanos à história da escravidão em direção às Américas. A presença dos africanos em Portugal, ao longo da história e não apenas no cenário recente, é ainda um assunto de certa forma silenciado, mantendo-se uma imagem nacional branca e o lugar dos corpos negros como “outro”. Mas como essa “outridade” é construída e permanece?

³https://www.noticiasmagazine.pt/2022/dino-dsantiago-sou-um-preto-em-construcao-nao-sou-um-branco-em-desconstrucao/historias/280951/?fbclid=IwAR3T3IucO9OZUrf8_JM9W_Bk09I5DA2jmyHe3WpWMfmD9M3mbMFr_LZ8as0

É crucial retornar a Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, especificamente no capítulo “A experiência vivida do negro”, quando Fanon afirma que o negro não possui existência ontológica – “Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (2008, p. 104). Se Fanon fala a partir de um contexto colonial, poderíamos citar aqui as reflexões mais atuais de Mundimbe (2013 e 2014) ou Mbembe (2018a e 2018b), para refletir sobre os desdobramentos contemporâneos dessa “falta de existência ontológica”. Obviamente, o caminho mais comum para analisar as condições recentes seria o de identificar as permanências como heranças de práticas e discursos coloniais que construíram o lugar da “outridade”, no qual esse outro seria sempre um elemento que ocupava um duplo e paradoxal lugar, o de ser salvo/civilizado, embora fosse ao mesmo tempo impenetrável/impermeável a este processo, como já discutiram Fanon e Albert Memmi, por exemplo.

Mas no “jogo” da construção da “outridade” é preciso olhar especialmente para o lugar que, ao produzir essa “outridade”, tenta igualmente construir um imaginário identitário pretensamente homogêneo e “puramente” branco. Para este aspecto é sempre relevante voltar ao “lusotropicalismo” de Gilberto Freyre⁴ e lembrar o quanto o conceito é permeado por um limite geográfico/fronteiriço, que aplica o processo de adaptação portuguesa somente ao “lá”, da África, e nunca ao “cá” do espaço metropolitano do continente europeu. Portanto, o movimento é o da adaptabilidade dos portugueses diante dos outros, no espaço dos outros.

António Manuel Hespanha, em *Filhos da Terra* (2019), ao questionar a noção da existência de uma portugalidade nos espaços do império, ou melhor, a existência de comunidades aporuguesadas nos mais variados domínios do império, diz que o

[...] realce pelos portugueses dos elementos “portugueses” destas culturas mistas representa uma “apropriação do outro” e, com isso, a tendencial negação da sua especificidade. Os extremos caricatos desta apropriação forçada dos mestiços para a esfera da “portugalidade” deram-se nas últimas décadas do período colonial, com a promoção de um folclore “português” em zonas remotas do ultramar, em que nativos de Angola ou de Timor cantavam e dançavam modinhas portuguesas, com trajes regionais, sobretudo do Minho e da Madeira, que eram os mais vistosos. [...] Aplicado a estas comunidades, o rótulo “português” apenas pode servir como uma designação de comodidade, não tendo quaisquer pretensões substantivadoras e muito menos remetendo para algo de substancial referente à “portugalidade” (seja isso o que for). [...] O senso comum português e alguma literatura especializada unificaram essas comunidades como “portugueses”, “mestiços portugueses” ou expressões equivalentes. É simples, mas mitificador. (HESPANHA, 2019, p. 272)

Pela pesquisa de Hespanha é possível ver as mais variadas tentativas, em diferentes espaços do dito império, de afirmar a presença portuguesa não apenas como física, no sentido de ocupação, mas como um sentimento efetivo de que uma identidade lusa que conseguia se

⁴ Falamos aqui especialmente da produção de Gilberto Freyre a partir da década de 1940, comprometida com o Estado Novo português, especialmente com obras como *O mundo que o português criou* (1940).

expandir e se sobrepor a outras culturas, sempre facilmente permeáveis. O movimento é sempre para fora, sendo que por dentro a identidade permanece inabalável: branca, cristã, católica.

Uma evidência sobre a falta de aprofundamento da questão no território da antiga metrópole é o trabalho de José Ramos Tinhorão, *Os negros em Portugal* (2019), que nos leva a dois problemas: ora o apagamento da presença, ora o branqueamento da presença dos corpos negros. Neste último caso específico, Tinhorão aponta para uma influência direta do pensamento de Gobineau e cita as conclusões do antropólogo Mendes Corrêa (publicadas na primeira metade do século XX) que afirmam, para citar apenas um exemplo, que “[...] a proporção de negroides, mulatos ou negros na nossa gente metropolitana é escassíssima. Reduz-se a casos esporádicos” (*apud* TINHORÃO, p. 455).

Portanto, ao comparar a perspectiva lusotropicalista e os estudos de Mendes Corrêa, por exemplo, percebe-se a construção e manutenção de uma identidade purista dentro, que se adapta no fora, enquanto a imagem/o imaginário de um “outro” permanece no longe das terras africanas, alimentado pela literatura colonial no século XX, por exemplo, século marcado por trânsitos de variadas classificações.

Diante de uma secular história de migrações para atender ao projeto colonial, Portugal reinicia a sua dinâmica ultramarina no século XX, com novo fluxo de pessoas em direção aos territórios africanos, como forma de garantir o controle desses espaços. As pesquisas de Cláudia Castelo (2007), mostram o avanço do número da população branca em Angola, por exemplo, evidenciando a retomada do incentivo governamental para o estabelecimento de colonos em África.⁵ Não à toa, René Pelissier (2010) e Norrie Macqueen (1998) afirmam que poderíamos considerar os anos de 1904 e 1913, respectivamente, como início efetivo da colonização em Angola. Ao longo do século XX este processo só se intensifica, e sequer diminui com o início da guerra em 1961.

Com o advento do Estado Novo na década de 1930 e o recrudescimento de práticas de repressão, novos fluxos migratórios passam a compor esta história, como para o Brasil, por exemplo, de grupos compostos por pessoas que buscam melhoria de vida, mas também por opositores ao regime salazarista. Após o início da guerra, encontramos também as deserções, apesar das dificuldades impostas a um território entre o mar e a Espanha governada por Franco, aliado de Salazar. O desfecho dessa história, com a Revolução dos Cravos em 1974,

⁵ De 1900 a 1920, a população branca em Angola teria aumentado de 9.198 para 20.700. Em 1940 teria mais do que dobrado, chegando a 44.083, e em 1960 passaria a 172.529.

traria mais um componente para os trânsitos portugueses: os retornados. Esta é uma classificação pejorativa para o grupo de portugueses que viviam nas colônias, migrados ou nascidos, e que migram para Portugal em uma vaga entre 1974 e 1976. Nesta história também parece residir outro silêncio, já que os retornados são representados – em fotografias, filmes e na literatura – como ex-colonos brancos, sem que este contingente populacional envolvesse famílias negras ou mestiças.

Com a descolonização dos territórios africanos consolidada em 1975, inaugura-se então outro movimento migratório, com diversas vagas nas décadas seguintes, composto por africanos das então antigas colônias que, por motivos variados, dentre eles as guerras civis nas novas nações, optam por Portugal como morada definitiva ou transitória. Mas este processo é atravessado por outras questões, já que aos corpos que invertem o vetor, e partem da África para a Europa, o questionamento sobre a pertença transforma-se imediatamente no estigma do imigrante, agravado pelo elemento étnico-racial.

Retomando o ensaio “Ser ou torna-se o estrangeiro” utilizado como epígrafe, Toni Morrison inicia suas reflexões a partir da seguinte consideração: “Como há vantagens muito importantes em criar e sustentar um Outro, é importante [1] identificar essas vantagens e [2] descobrir quais podem ser as consequências sociais e políticas de repudiar essas vantagens” (2019, p. 41). Sua análise toma como referente o conto “O preto artificial”, de Flannery O’Connor. Em resumo, Morrison afirma que “A história é uma descrição cuidadosamente apresentada de como e por que os negros são tão fundamentais para uma definição branca da humanidade” (2019, p. 42). Com isso, é possível voltar ao ponto anterior, não discordando de Frantz Fanon, mas desdobrando a ideia da não existência ontológica do negro, pois, neste caso, fica evidente o quanto a existência do negro – ou da “humanidade vilipendiada” para citar ainda Fanon – , também é crucial para a manutenção de certo estatuto do branco. Morrison conclui:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. [...] O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar o estrangeiro. Perder o próprio status racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada. (2019, p. 54)

Pensando especificamente o contexto português contemporâneo, a quem interessa, portanto, manter a “outridade” dos corpos negros? Poderíamos responder rapidamente, afirmando que os interesses são os mesmos de quem, em pleno século XXI, quer construir um

“Museu dos descobrimentos”⁶ – reafirmando um imaginário – ou que retira do censo a pergunta sobre a identificação étnico-racial⁷ – escondendo uma realidade. De qual sociedade portuguesa estamos falando?

***Postmigration* – a necessidade de interrogar a sociedade portuguesa**

Desdobrando a questão sobre a “outridade” na sociedade portuguesa para a literatura portuguesa contemporânea, encontramos alguns escritores que possuem um elemento comum, apesar de permeado por particularidades: a migração de Angola para Portugal. Tvon, Yara Monteiro, Kalaf Epalanga e Djaimilia Pereira de Almeida. São histórias distintas de migração que se encontram em um espaço de produção comum, o que torna a “outridade” uma pretensa homogeneidade, como se esses corpos fossem todos iguais, ou levantam ainda o questionamento sobre o lugar, ao qual essas obras pertencem. Nesse sentido, o conceito *postmigration* (pós-migração), proposição paradoxal de reconhecimento da condição migrante e demanda de dissociação deste marcador das produções artísticas, aponta para a necessidade de entendermos a existência desses corpos em sociedades multiculturais, sem que eles sejam constantemente rotulados como “outros” ou, como define a filósofa Donatella Di Cesare, como “um corpo estranho, que perturba a ordem pública, um corpo fora de lugar, que não se integra, de cuja superfluidade não se sabe como se livrar. Não tem direito de estar onde está” (DI CESARE, 2020, p. 187).

Postmigration é um conceito oriundo do campo teatral alemão – “*postmigrant theatre*” (STEWART, 2021) – ainda circunscrito à Alemanha, Dinamarca e Suíça –, e apesar de inicialmente estar voltado para as demandas por espaços e para o debate entre baixa e alta cultura, “[...] quickly became an efficient discursive instrument used to challenge such institutional discrimination and the negative public discourse on immigration. Still today, this discourse tends to interpellate ‘migrantes’ as the ‘Other’ who marks the boundary of the national ‘we’” (PETERSEN; VITTING-SEERUP, 2019, p. 140-141).

A exemplo do “pós” da Teoria Pós-colonial, *postmigration* não pretende abordar processos migratórios como finalizados, mas compreender como realidades sociais

⁶ Sobre a construção do Museu ver a matéria de Cristina Margato para o jornal Expresso, disponível em: https://expresso.pt/cultura/2018-04-12-A-controversia-sobre-um-Museu-que-ainda-nao-existe-_-Descobertas-o-u-Expansao.

⁷ Sobre a questão ver as matérias de Joana Gorjão Henriques para o jornal *Público*, publicadas em 2019, disponíveis em: <https://www.publico.pt/2019/04/04/sociedade/noticia/grupo-trabalho-defende-ensos-pergunte-origem-etnicoracial-cidadaos-1867747> e <https://www.publico.pt/2019/06/17/sociedade/noticia/censos-1876683>

profundamente marcadas por movimentos migratórios tratam a questão em diversos âmbitos, do jurídico ao campo cultural. “The use of the prefix ‘post’ is, therefore, epistemological in the sense that it raises the question of how, and at what point, someone ceases to be thought of as a ‘migrant’ or in terms of their supposed ethnicity” (BROMLEY, 2021, p. 133). Nesse sentido, o conceito pode ser aplicado ao espaço português, não apenas para pensar a atualidade, especialmente após a descolonização da África (FRANCO, 2021), mas também para problematizar uma história mais ampla, seja das migrações anteriores, seja de uma colonialidade que se mantém e reforça o caráter migrante a partir de um condicionante étnico.

Obviamente, alguns questionamentos se impõem, por exemplo, qual sociedade não é atravessada pela migração ou se há um marco temporal para delimitar a aplicação do conceito a um determinado espaço. Tais ponderações são levantadas pelo historiador Kijan Espahangizi:

If migration has always been a constitutive factor in history (Bade 1992; Bade/Oltmar 2004), then all modern societies have always been postmigrant. Considering the astonishing temporal expansion of the study of migration history in recent scholarship (Lucassen/Lucassen/Manning 2010), one could even go so far as to agree with historian Klauss Bade that, “migration is a constituent of the human condition such as birth, reproduction, disease and death. The history of migrations is as old as the history of mankind; for Homo sapiens has spread as Homo migrans across the world.” (Bade 2002:55). But in adjusting the historiographical lens to encompass this universal horizon, our perspective on more recent historical developments becomes increasingly blurred. As such, the very question of why we now consider migration as a universal component of human history (or alternatively: how the discussion around postmigrant societies has recently become such a visible subject of societal discourses) begins to fade from view. (ESPAHANGIZI, 2021, p. 57-58)

No entanto, o principal ponto para pensar uma sociedade como *postmigrant* seria o entendimento e autorreconhecimento políticos desses espaços sobre a sua realidade de migração. O problema reside no fato deste reconhecimento não significar necessariamente o desenvolvimento de políticas de inclusão. Espahangizi esclarece que o termo não é sinônimo para uma sociedade “pós-racista” ou mesmo multicultural, mas funciona como forma de indagar, a partir de conceitos como diversidade e integração, novas configurações estruturais. (ESPAHANGIZI, 2021, p. 66). O historiador ainda destaca que não interessa buscar por uma origem das sociedades pós-migrantes, o que forneceria uma perspectiva deturpada, já que em muitos contextos o que encontramos é um apagamento dessas realidades. Nesse sentido, “postmigrant approaches might also be able to create a space for new discussions that also engage with the debates surrounding the question of “(post)colonial amnesia” (Albrecht 2010; Falk/Lüthi/Purtschert 2012)”. (ESPAHANGIZI, 2021, p. 69)

Encarar a amnésia (pós)colonial é algo urgente para o espaço português, já que o contexto posterior à Revolução dos Cravos deixou uma lacuna nos enfrentamentos do passado recente e longínquo (LOURENÇO, 2009; GIL, 2008), levando à manutenção de um imaginário colonial na contemporaneidade. Ao compararmos as obras recentes de escritores de origem angolana, que vivem em Portugal, rapidamente é possível perceber essas permanências. No entanto, é necessário destacar que não existe homogeneidade quando falamos desses escritores e de suas obras.

Portanto, é essencial que o debate em torno dessas escritas seja realizado no sentido de incluir tais produções na literatura portuguesa sem qualquer porém, sem agrupá-las em alguma subclassificação, que as marque não apenas pela condição migrante, mas sobretudo por serem realizadas por corpos negros. Nesse sentido, o conceito de “pós-migração” precisa ser compreendido como uma forma de analisar as dinâmicas de certas sociedades, e não como o aplicar como uma classificação para o sujeito, pois não estamos falando de “sujeito pós-migração” ou “sujeito pós-migrante”.

Por este motivo, o conceito “*afropean*” (afro-europeu) parece bastante controverso, afinal cria uma nomenclatura específica para classificar vivências que, pensadas a partir da “pós-migração”, deveriam ser compreendidas como europeias. A própria apresentação do conceito no livro de Johny Pitts, *Afropean: notes from black Europe* (2019), soa um tanto paradoxal: “It suggested the possibility of living in and with more than one idea: Africa and Europe, or, by extension, the Global South and the West, without being mixed-this, half-that or black-other. That being black in Europe didn’t necessarily mean being an immigrant.” (PITTS, 2019, p. 1). Afinal o termo “*afropeans*” já parte de uma ideia de mistura, metade e, sim, de “outridade”, não é um europeu e ponto, mas um europeu de origem africana, um europeu negro. Como um conceito oriundo do contexto da música, ele também trata de experiência muito limitadas diante do que poderíamos abordar sobre a condição do imigrante, fato que Pitts aponta como certa utopia no termo:

“Afropean” as aspiration was one thing, but as I was writing about an interplay between black and European cultures, I realized this utopian vision of a black European experience would mean wilfully ignoring realities shared by a majority of black people living in Europe. It would mean making the numerous groups of unemployed black men I saw at train stations, or the African women cleaning toilets, or the disenfranchised communities struggling in the hinterlands of cities, completely invisible. (PITTS, 2019, p. 4)

Portanto, a questão é até quando esses sujeitos permanecerão no “entre-lugar”, na maioria das vezes desligados do seu lugar de origem e estranhos ao lugar de residência, como aponta Di Cesare: “Entre dois mundos que se anulam mutuamente, inutilmente idealizados, já

não recuperará o vínculo cortado e permanecerá em meio a uma dupla exclusão: a fratura com a comunidade de partida, a rejeição na comunidade de chegada” (Di Cesare, 2020, p. 188). É importante lembrar que, em alguns casos, estamos diante de gerações que permanecem consideradas, socialmente, como migrantes apenas por traços étnicos que são lidos como dissonantes da imagem nacional propagada.

Nesse sentido, voltamos à “pós-migração” e à sua demanda pela não homogeneização ou classificação desses corpos, como aponta Roger Bromley:

One of the tasks involved in the theorising of the concept of postmigration is that of de-essentializing so-called migrant coherences and homogeneities and brealing up ascribed identities, bearing in mind the ways in which dichotomised cultural differences can be overstated in ethnic discourse. Postmigration is often used as a critique of terms such as migrant, or person with foreign background, used to describe someone born in a particular country whose family origins are and contradictions, the dialectic of belonging and unbelonging, the split subjectivities which, in many cases, are a feature of postmigrant belonging. (BROMLEY, 2021, p. 133)

Por este motivo é preciso compreender o contexto português, neste caso, especialmente o contexto dos últimos cinquenta anos, marcado pelo fim do Império. É necessário entender as vagas migratórias, como apresenta o trabalho de Fernando Luís Machado (2009)⁸, mas sobretudo é urgente questionar a forma como esses corpos são tratados como “outros”, como presenças que maculam uma imagem a ser preservada. E se a imagem de Portugal não deve ser vista como una e homogênea, esses corpos também precisam ser lidos como diversos.

A diferença na outridade – mais do que angolanos em Portugal

Tvon, Yara Monteiro, Kalaf Epalanga e Djaimilia Pereira de Almeida... cinco histórias atravessadas pela questão migratória entre Angola e Portugal. E ponto, isto é o que os aproxima. Portanto, uma nota biográfica simples é capaz reduzi-los a um grupo, conseqüentemente, a uma imagem homogeneizante de corpos negros que estariam deslocados, não no sentido da migração, mas na ideia de não pertença ao espaço europeu, de inadequação (que igualmente reforça uma noção homogeneizante de Europa).

⁸ Segundo Fernando Luís Machado (2009), em seu trabalho sobre a imigração africana no século XX, existem quatro fases identificáveis a partir dos anos 1960. A primeira entre 1960 e 1975, sobretudo de cabo-verdianos e sobre a qual não se tem muitas informações pois era considerado um movimento interno entre metrópole e colônia. A segunda fase, de 1975 a finais dos anos 1980, é afetada diretamente pela descolonização. A terceira, dos anos 90 até o início do século XXI é tratada como uma migração laboral “pura” ligada à construção civil. Na quarta fase, atual, “há sobretudo processos de reagrupamento familiar” (Machado 2009, 138).

No entanto, se ainda quisermos nos deter em notas biográficas, observaremos que as trajetórias são distintas. Alguns migraram ainda na primeira infância, no seio de famílias mestiças, deslocamentos que aconteceram logo na sequência da Revolução dos Cravos ou da independência de Angola, outros foram para Portugal na transição para a vida adulta, já parte de outra vaga migratória, entre os anos 1980 e 1990.

Porém, aqui interessa pensar a escrita migrante na sua diferença diante de um quadro geral, mas principalmente na heterogeneidade entre aqueles que supostamente seriam iguais. Afastando a questão biográfica⁹ e analisando a produção literária desses cinco escritores, podemos afirmar a existência de questões muito distintas. É por este aspecto que consideramos a vinculação desses escritores a uma ideia de “literatura afropeia”, no mínimo, como algo delicado. Primeiro, pois isso parece restringir a atividade literária a um elemento temático único e incontornável, e segundo porque reúne tais escritores e suas obras em um bloco homogêneo que, dificilmente, atenta para suas diferenças.

Assim, é possível afirmar que existe um ponto de partida em comum, e que a experiência da migração atrelada à questão étnico-racial e à vivência de corpos negros em Portugal, é um tema que une tais escritores. No entanto, como afirmamos, é apenas um ponto de partida. Ainda é importante ressaltar que, para começar qualquer análise comparativa entre essas obras, é preciso compreender que tais escritores possuem percursos muito próprios e uma produção em diferentes “etapas” de desenvolvimento. Tvon tem apenas uma obra publicada, *Um preto muito português* (2017). Yara Monteiro publicou *Essa dama bate bué!* (2018) e o livro de poesia *Memórias, Aparições, Arritmias* (2021). Kalaf Epalanga lançou três livros de crônicas – *Estórias de amor para um menino de cor* (2011), *O angolano que comprou Lisboa (pela metade do preço)* (2014) e *Minha pátria é a língua pretuguesa* (2023) – e um romance musical: *Também os brancos sabem dançar* (2017). Já Djaimilia Pereira de Almeida possui a produção mais extensa até então, com 13 livros publicados, de gêneros distintos: *Esse cabelo* (2015), *Ajudar a cair* (2017), *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018), *Pintado com o pé* (2019), *A visão das plantas* (2019), *Regras de isolamento* (2020), *As telefones* (2020), *Maremoto* (2021), *Os gestos* (2021), a trilogia *Três histórias de esquecimento* (2021), *Ferry* (2022), *O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo* (2023) e *Toda ferida é uma beleza* (2023).

Em *Um preto muito português*, de Tvon, livro sobre um jovem nascido em Portugal, mas descendente de Cabo-Verdianos, a narrativa em primeira pessoa começa pelo capítulo

⁹ Para evitar que a argumentação sobre a heterogeneidade seja sustentada por questões autobiográficas e autodeclarações, não utilizaremos entrevistas concedidas pelos escritores.

“Quem sou eu”, uma apresentação do narrador-personagem, Budjurra, precedida de uma curta frase, oriunda do constante questionamento que escuta, simplesmente por não aparentar ser aquilo que se espera de um lisboeta:

Perguntam-me várias vezes donde sou.
Sou filho de caboverdianos que há muito residem em Portugal. Sou neto de caboverdianos que nunca conheceram Portugal. Sou bisneto de holandeses que mal conheceram Portugal. Sou bisneto de africanas que muito ouviram falar de Portugal. E donde sou eu? Eu até sou nascido em Lisboa mas sou tão tido como estrangeiro. Não por minha opção, no princípio mas depois com o tempo, com as pessoas, apercebi-me de que era um dos inúmeros lisboetas não considerados alfacinhas. O meu nome é João mas eu conheço-me como Budjurra, ainda que este não esteja no meu BI Amarelo, esse documento que me foi tão difícil obter. Budjurra conta uma história de vida que atravessa ambientes diferentes.
Não vivo num daqueles bairros a que eles chamam de problemáticos mas eu sou um ser de veras problemático. Sou problemático porque não me enquadro em nenhum dos cenários que as estatísticas me querem meter. Eu *até* me licenciiei, eu *até* falo o português conveniente. Ninguém sabe lidar comigo, não se sabe se sou Preto o suficiente ou se ando a tentar por Branco inconscientemente. (2017, p. 5)

A apresentação de Budjurra, do seu nascimento, passando pela sua linhagem, até chegar ao seu perfil “problemático”, mostra o longo percurso de não pertencimento do imigrante, e o quanto a “outridade” é marcada nesse contexto pela questão étnico-racial. Afinal, Budjurra já nasceu em Portugal, não é um imigrante, “até” fala a língua portuguesa de forma “conveniente”, mas não deixa de ser o “outro”.

O fato de Budjurra não se enquadrar nos estereótipos esperados de um jovem negro na sociedade lisboeta gera uma automática dificuldade dos que o cercam de entendê-lo como português. Pesam para o narrador as avaliações externas, no entanto, a narrativa de Tvon aponta um caminho interessante, pois Budjurra parece ter um olhar muito atento a ponto de perceber que os problemas que o cercam estão na forma como os outros veem o mundo. “Era tudo tão normal como eu ser estrangeiro na terra que imparcialmente me pariu” (TVON, 2017, p. 6), ou seja, independente do local de nascimento, a cor da pele define a condição de imigrante. A compreensão de Budjurra é também muito bem formada acerca da sua própria identidade, o que não deixa de interferir nas suas experiências, como quando questiona o leitor sobre a construção “humor negro” e afirma: “Cansativo, certo? Cansativo essa insistência em demonizarem-nos ou será cansativo eu estar sempre a falar disso?” (TVON, 2017, p. 145). Ele próprio reconhece que lutar contra as imagens preconcebidas é cansativo, assim como pode ser cansativo para quem lê estar constantemente diante desses temas, mas não há outro caminho quando se é colocado como “outro”, por isso Budjurra afirma ser “[...] viciado em pensar e analisar todas estas questões de identidade que nos atormentam, a nós pretos muito portugueses” (TVON, 2017, 122)

No livro de Yara Monteiro, *Essa dama bate bué*, o movimento é outro, de Portugal para Angola, na busca de Vitória por uma compreensão maior da sua própria história. Nascida em Angola, Vitória migra para Portugal com seus avós, após ser entregue a eles pela sua mãe Rosa, guerrilheira na luta pela independência angolana. Nesse sentido, já estamos diante de uma trajetória muito distinta da apresentada no romance de Tvon, afinal a personagem de Yara Monteiro lida mais com um complexo de memórias e buscas do que Budjorra, que enfrenta o presente – o passado estaria na lembrança da pele, mais uma questão étnico-racial, apontada pelos outros, do que de memória. Vitória vive no entre-lugar, como destaca no início do livro: “A minha primeira memória é uma árvore; a segunda, uma onda. Sem sombra, voou por entre as raízes que sustentam o fundo do mar. Não existo antes daquele momento, nem existo para além dele. São imagens que irrompem os meus sonhos e atemorizam o meu sono” (MONTEIRO, 2018, p. 9).

O entre-lugar de Vitória a levará a um duplo movimento, o primeiro involuntário, quando muito criança é levada para Portugal, e o segundo numa escolha, pois quando já adulta “regressa” para Angola, não em uma viagem com pretensões de permanências, mas com um objetivo específico: encontrar a mãe – “Não mais aguento a fome que tenho da mãe.” (MONTEIRO, 2018, p. 27). Em *Essa dama bate bué* a família fragmentada pela migração é consequência de uma guerra e ganha um contorno específico, afinal Rosa Chitula rompe com a família assimilada para aderir à guerra de independência. Portanto, a viagem de Vitória passa de busca a autoconhecimento e afirmação de si:

De quando em quando, o aroma intenso a leite azedo aflora. Junta-se a ele o gosto a suor salgado que sobrevive na minha língua. Parte de mim conforta-se nestas sensações. A outra parte inquieta-se com o vazio de ser só isto tudo o que tenho de recordação da minha mãe. A verdade mais íntima é não a poder reclamar como sendo minha. Sei-o. Rosa Chitula, a minha mãe, mais do que a mim, amou Angola e por ela combateu. Chamo-me Vitória Queiroz da Fonseca. Sou mulher. Sou negra. (MONTEIRO, 2018, p. 9).

No entanto, a afirmação de si passará por alguns entraves, afinal Vitória foi criada em Portugal pelos avós que negaram qualquer vínculo com Angola. Portanto, a qual pátria Vitória regressa? – “É a primeira vez que ali estou. Falta-me a espontaneidade de quem regressa à sua pátria.” (MONTEIRO, 2018, p. 28) –, trata-se realmente de um regresso? Vitória tenta formar uma imagem – da mãe e da sua origem – de uma memória que ela efetivamente não tem. Obviamente que esta busca também passa por um (re)encontro com a terra, mas nos parece ingênuo, e até anacrônico, ver uma espécie de dupla maternidade no enredo de *Essa dama bate bué*, associando Rosa a Angola. Apesar da imagem de violação que as aproxima – Rosa estuprada e Angola violada pela colonização –, ou mesmo a recusa de Vitória – a mãe a

entrega para os avós, Angola não a reconhece como sua –, a questão não é a mulher como um duplo da terra (PADILHA, 2004) ou mesmo o país como lugar maternal. O romance de Yara Monteiro centra-se não na dificuldade do imigrante em Portugal, mas em como Vitória é também imigrante em Angola: “Sinto o comentário como se fosse uma mão abruptamente lançada à minha cara. Um lembrete áspero de que não pertencço ali. Não tenho o sotaque da terra”. (MONTEIRO, 2018, p. 71).

Ressaltando mais uma vez as diferenças, as crônicas de Kalaf Epalanga, apesar de também marcarem o lugar do imigrante, parecem oferecer mais uma imagem limiar do que fronteira, afinal a ligação com Angola, pessoal e culturalmente, é mais explorada. Em *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*, a crônica “Epalanga” faz uma auto apresentação a partir do elemento que seria o menos comum do seu nome e se apresenta a uma Angola. Ressalta-se o desconhecimento, a busca e o sentimento de pertença. A crônica é iniciada pela busca: “Ainda no Huambo, terra do velho Faustino Epalanga, meu avô. Vim aqui parar porque lhe desconhecia o caminho, o cheiro, a cor, o tempo. Não havia como negar a visita, eu que sou movido pela curiosidade e não me canso de admitir a minha ignorância diante do assunto “Angola”” (2015, p. 13). Diferente do movimento de Vitória em *Essa dama bate bué*, a busca de Epalanga se transforma em sentimento de pertença:

Desde o momento em que cheguei aqui, fui assombrado pelo sentimento de pertença, perante a lei dos homens sou Kalaf Epalanga Alfredo Angelo, raras são as vezes em que digo em voz alta o meu nome por extenso, dizê-lo aqui soa diferente, principalmente o negligenciado Epalanga, herança do meu avô materno, que é filho destas terras e que sobre o qual todas as palavras seriam insuficientes para abraçar a complexidade de um homem que dedicou toda a sua vida a servir o outro, o angolano. E nesse acto de uma generosidade cristã e de um rigor marxista do alto dos seus 98 anos de idade, está o maior angolano que tive o privilégio de conhecer. Ele queria ser escritor, o tempo ficou-lhe curto e eu, que tempo tenho de sobra, e que dedico a minha vida ao ofício de forjar palavras para contar histórias, por ele, assinarei esta e as próximas que se seguem com um novo nome: Kalaf Epalanga, ao vosso dispor. (EPALANGA, 2015, p. 15-16)

Já na crônica “Missed in action”, do livro *Estórias de amor para meninos de cor*, encontramos uma descrição que se assemelha à do narrador de Tvon quando fala sobre o que é esperado de alguém negro, o lugar dos imigrantes na organização social de Lisboa: “Uma vez chegados [os imigrantes], a maioria era remetida para as margens da cidade, os guetos dos sonhos desfeitos, onde, na luta pela sobrevivência, se engole o orgulho para mastigar o pão” (EPALANGA, 2011, 19).

Em muitas crônicas de Kalaf Epalanga a atenção está voltada mais para a cidade de Lisboa, permeada pela migração, como em “Museu da Kizomba”, quando afirma que “Lisboa é uma cidade mestiça, é moura, é africana, é mundo, e a solução para a crise, creio, passará

por nos reconciliarmos com a história deste lugar único, geograficamente bem localizado, bem no centro do triângulo entre Américas, África e Europa, para lá dos Pirenéus.” (EPALANGA, 2015, p. 19). No entanto, a subjetividade da condição migrante não deixa de atravessar os textos, uma subjetividade que é atravessada pelo “ser negro”, como na crônica “Saudação”, na qual, se constata que “ser negro é ser africano” – tanto na leitura que fazem dos corpos negros, como na resistência de que esses corpos precisam –, por isso: “Muitos de nós, por força das circunstâncias, há muito que perdemos o caminho de volta. Contudo, fizemos da pele negra o nosso chão” (EPALANGA, 2015, p. 26-27). Portanto, há sobretudo um certo sentimento de partilha, não necessariamente de pertença ao espaço, mas de comunidade, que se encontra na saudação, naquele breve acenar de cabeça, como no verso cantado por Dino D’Santiago: “(Nas curvas do bairro) aceno ao corpo negro com quem cruzo”.

Este sentimento, o de comunidade, talvez seja o mais ausente na obra de Djaimilia Pereira de Almeida. Em “Chegar atrasado à própria pele”, texto de 2015, Djaimilia afirma que descobrir ser negro não significa descobrir “seja o que for sobre o nosso aspecto. É neste sentido de um racismo inqualificável afirmar que é para cada um auto-evidente a raça a que pertence, independentemente de vivermos num mundo em que todos parecem ter a certeza absoluta de como se distinguem etnias e culturas”. (ALMEIDA, 2015a, s.p). Portanto, ao ser questionada pelo irmão mais novo, diante da sua descoberta de que ela era negra - “tu afinal és preta e nunca me disseste” - Djaimilia coloca em diálogo o problema da cobrança externa e a questão do autorreconhecimento tardio, o que resulta em não fazer parte de uma série de dinâmicas (de autoproteção inclusive), que implicam “um custo pessoal”.

Já no ensaio publicado em 2022 no Brasil¹⁰, “O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo” (Serrote, 41, 2022), Djaimilia Pereira de Almeida encara o seu processo de reconhecimento do que significa o constructo “escritora negra”, mas, como o próprio título indica, a autora faz questão de individualizar este processo “de acordo comigo”, ressaltando diversas vezes na apresentação da revista: “o meu tempo”, “a minha percepção”, “a minha escrita”. Ou seja, esses corpos e seus processos precisam ser vistos de maneira heterogênea. Se Kalaf Epalanga afirma que “ser negro é ser africano”, Djaimilia Pereira de Almeida está distante dessa pertença, enfrentando outro dilema, o da negação pelo próprio pai: “Foi depois de editar o meu primeiro livro que a minha cor de pele deixou de ser entre nós um tabu

¹⁰ O ensaio publicado inicialmente na Revista Serrote, ganhou em 2023 uma edição própria pela Todavia.

invisível. [...] Incomodava-o que me considerassem africana, que eu me considerasse uma escritora negra ou que desse percebida desse modo” (ALMEIDA, 2022, p. 9).

No entanto, entre os autores apresentados até aqui, é sem dúvida na produção de Djaimilia Pereira de Almeida que encontramos uma maior abordagem da questão migratória. Embora as últimas publicações tenham se afastado desta temática, a “inseparabilidade dos trânsitos” (FRANCO, 2021) atravessa pelo menos quatro livros da escritora: *Esse cabelo* (2015); *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018); *As telefones* (2020) e *Maremoto* (2021). Destacamos aqui o quanto o tratamento do tema, nas quatro narrativas, passa sobretudo pelas relações familiares afetadas pela migração: Mila, em *Esse cabelo*, migra ainda criança para Portugal com a família paterna, a mãe pouco aparecendo na obra, e muitos dos questionamentos sobre o que ela é, angolana ou portuguesa, partem do interior da família; Cartola e Aquiles, pai e filho de *Luanda, Lisboa, Paraíso*, viajam para Portugal sem Glória e Justina – esposa e filha de Cartola. A viagem que, a princípio, teria regresso, transforma-se em migração; Filomena e Solange em *As telefones*, são a mãe que permanece em Angola e a filha que é enviada para Portugal para ser criada por uma tia, longe da guerra civil angolana. Boa Morte da Silva, de *Maremoto*, abandona mulher e filha em busca de uma terra que jura ser a sua, mas que o nega.

A vivência dos imigrantes na capital portuguesa, em buscas variadas, é também um dos focos desses romances. A busca de Mila é por entender-se, o que não passa por uma dinâmica de regresso a um suposto lugar de origem: “Acerca dessa Mila que não existe, a pessoa que vim a tornar-me tem uma imaginação vedada por uma ignorância exasperante a respeito de África. De onde estou, essas saudades não poderiam ser colmatadas com nenhum regresso. Aonde iria eu? Procurar-me onde?” (ALMEIDA, 2015b, p. 59). Já com Cartola e Aquiles, além da precariedade da vida em Portugal, das dificuldades diante de condições básicas como trabalho e moradia, estamos diante de diferenças geracionais que implicam em como pai e filho vivem a experiência migrante. Solange busca conhecer o corpo da mãe para conhecer a si mesma: “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 como é a minha cara. Conhecemo-nos por telefone” (ALMEIDA, 2020, p. 9). E Boa Morte, representação paradoxal do sentimento de pertença e exclusão, se reconhece como um homem sem bagagem, mas não vê outra terra como sua: “Que pátria terei, se não meu Portugal e minha gente? Que outra pátria será a minha, se não essa minha ilusão? [...] Trago Portugal no peito, mas meu país é esse engano [...]” (ALMEIDA, 2021, 72). Neste conjunto, é também inegável em Cartola e Boa Morte a marca da assimilação, assim como nos avós de Vitória no romance

de Yara Monteiro. Ambos veem Portugal como lugar almejado, mesmo com a recusa evidente de seus corpos.

Considerações finais

As trajetórias de todas essas personagens apenas demonstram a diversidade não só na abordagem do tema da migração no eixo Angola-Portugal no contexto pós-1974, como também problematizam a heterogeneidade desses corpos migrantes. O que nos leva a questionar qualquer tentativa de classificá-los – escritores, obras, personagens – como parte de um grupo específico vinculado à condição migrante ou étnico-racial. É urgente, para os estudos literários, em especial de literatura portuguesa, compreender essas obras como parte de uma produção contemporânea, extremamente vinculada à história recente – mas marcada por séculos –, que é preciso enfrentar inclusive no campo da representação, das artes. Espaços, corpos, experiências que foram negligenciados, mas que precisam ser abordados como parte, não como “outros”.

“Ninguém sabe lidar comigo”. A fala/apresentação do narrador de Tvon é um resumo do que vemos no mercado editorial, nos prêmios literários, e até mesmo no ambiente acadêmico: como situar esses escritores? Será que a questão é mesmo somente literária? Ou ela extrapola esse nicho? As notas biográficas são mesmo necessárias nas orelhas dos livros ou nos sites das editoras/livrarias? A vinculação nacionalidade-sistema literário já não estaria ultrapassada? Quem está cobrando uma identidade nacional desses escritores? Ou ainda, porque no caso desses escritores especificamente, eles são facilmente olhados como essa massa homogênea, “angolanos que migraram para Portugal” que, invariavelmente, reforça concomitantemente a imagem de “outridade” e o purismo da branquitude, seja lá como queiramos chamar, dos portugueses.

Como afirma Donatella Di Cesare, o migrante “[...] desmascara o Estado. Da margem externa interroga seu fundamento, aponta o dedo contra a discriminação, relembra o Estado da sua constituição histórica, descrê de sua pureza mítica. E por isso obriga-o a repensar-se. Nesse sentido, a migração traz consigo uma carga subversiva” (DI CESARE, 2020, 28). Assim, sobre qual Portugal estamos falando quando excluímos a representação desses corpos? Ou quando criamos novas classificações para velhas questões? Voltamos à música “Esquinas”, com a qual abrimos este texto: “Terra não é só lugar onde se nasceu/É também o chão que trazemos na mente”.

Referências

- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. *Ferry*. Lisboa: Relógio D'água, 2022.
- . O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo. *Serrote*, 41, p. 4-21, 2022.
- . *Maremoto*. Lisboa: Relógio D'água, 2021a.
- . *Três histórias de esquecimento*. Lisboa: Relógio D'água, 2021b.
- . *As telefones*. Lisboa: Relógio D'água, 2020.
- . *A visão das plantas*. Lisboa: Relógio D'água, 2019.
- . *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.
- . *Esse cabelo*. Alfragide: Teorema, 2015a.
- . Chegar Atrasado à Própria Pele. *Forma de Vida*, 05, p. 50-52, 2015b.
- BROMLEY, Roger. “Class, knowledge and belonging. Narrating postmigrant possibilities”. In: GAONKAR, Anna Meera; HANSEN, Astrid Sophie Ost; POST, Hans-Christian; SCHRAMM, Moritz. *Postmigration. Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*. Bielefeld: Transcript, 2021, p.133-143.
- CASTELO, Cláudia. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- DI CESARE, Donatella. *Estrangeiros residentes: uma filosofia da migração*. Tradução de: César Tridapalli. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.
- EPALANGA, Kalaf. *Estórias de amor para meninos de cor*. Alfragide: Editorial Caminho, 2011.
- . *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*. Alfragide: Editorial Caminho, 2015.
- ESPAHANGIZI, Kijan. “When Do Societies Become Postmigrant? A Historical Consideration Based on the Example of Switzerland”. In: GAONKAR, Anna Meera; HANSEN, Astrid Sophie Ost; POST, Hans-Christian; SCHRAMM, Moritz. *Postmigration. Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*. Bielefeld: Transcript, 2021, p. 57-74.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FRANCO, Roberta Guimarães. A “inseparabilidade” dos trânsitos na obra de Djaimilia Pereira de Almeida. *Abril – NEPA / UFF*. V. 13, n. 27, p. 109-124, 2021.
- . *Memórias em trânsito: deslocamentos distópicos em três romances pós-coloniais*. São Paulo: Alameda, 2019.
- GIL, José. *Portugal, hoje: o medo de existir*. Lisboa: Relógio d'água, 2008.

- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia resende. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HESPANHA, António Manuel. *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019.
- HENRIQUES, Joana Gorjão. “Grupo de trabalho defende que Censos pergunte origem étnico-racial de cidadãos”, *Público*, 4.4., 2019a. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/04/04/sociedade/noticia/grupo-trabalho-defende-ensos-pergunte-origem-etnicoracial-cidadaos-1867747>.
- . “INE chumba pergunta sobre origem étnico-racial nos censos”, *Público*, 17.6., 2019b. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/06/17/sociedade/noticia/censos-1876683>.
- LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2009.
- MACHADO, Fernando Luís. “Quarenta anos de imigração africana: um balanço.” *Revista Ler História* 56: 135-165, 2009. Disponível: <https://journals.openedition.org/lerhistoria/1991>.
- MACQUEEN, Norrie. *A descolonização da África portuguesa*. Lisboa: Inquérito, 1998.
- MARGATO, Cristina. “A controvérsia sobre um Museu que ainda não existe. Descobertas ou Expansão?” *Expresso*, 12.4., 2018. Disponível: <https://expresso.pt/cultura/2018-04-12-A-controversia-sobre-um-Museu-que-ainda-nao-existe.-Descobertas-ou-Expansao>.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018a.
- . *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018b.
- MONTEIRO, Yara. *Essa Dama Bate Bué!* Lisboa: Guerra & Paz, 2018.
- MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Tradução de: Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.
- . *A ideia de África*. Luanda: Edições Pedagogo, 2014.
- PADILHA, Laura Cavalvante. Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças). *Scripta*, 8 (15), 2004, p. 253-266.
- PELISSIER, René. Disponível em: <https://verdade.co.mz/nao-se-pode-falar-de-cinco-seculos-de-colonizacao-portuguesa-em-afri-ca-isso-seria-uma-burla/>

- PETERSEN, Anne Ring; VITTING-SEERUP, Sabrina. “Identity and cultural representations in the postmigrant condition”. In: SCHRAMM, Moritz; MOSLUND, Sten Pultz; PETERSEN, Anne Ring Petersen. *Reframing Migration, Diversity and the Arts: The Postmigrant Condition*. New York: Routledge, 2019, p. 140-169.
- PITTS, Johny. *Afropean: notes from black Europe*. Londres: Pengun Books, 2020.
- SCHRAMM, Moritz; MOSLUND, Sten Pultz; PETERSEN, Anne Ring Petersen. *Reframing Migration, Diversity and the Arts: The Postmigrant Condition*. New York: Routledge, 2019.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Editorial Caminho, 2019.
- TVON. *Um preto muito português*. Lisboa: Chiado Books, 2017.
- STEWART, Lizzie. “‘The cultural capital of postmigrants is enormous’: postmigration in theatre as label and lens”. In: GAONKAR, Anna Meera; HANSEN, Astrid Sophie Ost; POST, Hans-Christian; SCHRAMM, Moritz. *Postmigration. Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*. Bielefeld: Transcript, 2021, p. 87-107.

Recebido em: 15/10/2023; **Aceito em:** 10/12/2023.