

# (Re)configurações do corpo no/do Portugal pós-colonial em *Esse cabelo* de Djaimilia Pereira de Almeida

ROMEU FOZ

University College Dublin

---

**Abstract:** This article aims to analyze *Esse cabelo* (2015), Djaimilia Pereira de Almeida's first novel, which addresses the (dis)integration of the African and the Afro-descendant in post-25 de Abril Portugal. I claim that *Esse cabelo* reflects with great acumen on the legacies of Coloniality that permeate Portuguese contemporary society, questioning very particularly the survival of old colonial logics of racialization and the ways these are inscribed discursively in the body. Ultimately, I argue that this novel plays a transformative role inasmuch as it contributes significantly to the formation of postcolonial identities that look at the past without erasures and that request from the present decolonial representations of the Portuguese (post)-colonial body.

**Keywords:** Portuguese postcolonial literature, legacies of Coloniality, racism, postcolonial identities, Portuguese Black female writers

---

“y entre mis cabellos siempre resonaba la misma palabra  
¡Negra!”  
 (“Me gritaron negra”, Victoria Santa Cruz)

*A cegueira branca e Esse cabelo*

---

Em *Memory Against Culture*, Johannes Fabian alerta o leitor para a questão do esquecimento de África que ainda hoje se faz sentir no Ocidente, e que resulta essencialmente de uma falha intelectual que caracteriza a identidade ocidental e a sua epistemologia. Para Fabian, reconhecer África significa conferir-lhe coetaneidade, isto é, integrá-la na temporalidade do mundo dito ocidental e não a relegar para um outro tempo distinto e distante (65–71). Num livro que pretende reinterpretar e repensar os efeitos do colonialismo português no tempo atual da pós-colonialidade, Sheila Khan não tem dúvidas em apontar a prevalência de “uma certa tendência portuguesa de não saber encarar e aceitar o Outro [africano] como seu próximo e, de certo modo, como sua parcela histórica, social e cultural” (76–77). No mesmo sentido, se posicionam as observações de Inocência Mata, estudiosa de literaturas africanas de língua portuguesa, quando refere o quanto a inegável contribuição africana tem sido omitida “do ‘grande relato da nação’ portuguesa” (“Estranhos” 289). Por sua vez, Paulo de Medeiros, num ensaio que tem por base uma crítica ao documentário *Os Lisboetas* (2004), de Sérgio Tréfaut, também postula a tese de que, não obstante a longa história de contactos entre Lisboa e África, o legado e a presença de africanos em Lisboa continuam, em tempos atuais, condenados a uma quase total invisibilidade (39).

Conforme adiantado por Miguel Vale de Almeida, antropólogo, e um dos entrevistados de Khan em *Portugal a lápis de cor*, a invisibilidade histórico-social do africano decorre da resiliente colonialidade que ainda impera na forma de pensar de grande parte da população e das instituições portuguesas. Na sua ótica, Portugal revela-se incapaz de dialogar com a sua condição pós-colonial, resultando daí a emergência de um país inapto a aceitar a sua incontestável e secular “africanidade” (Khan 124). No plano literário, o cenário não se vislumbra menos preocupante. Ana Margarida Fonseca, num trabalho consagrado às representações da pós-colonialidade na ficção de Lobo Antunes, assinala precisamente a ausência dos imigrantes africanos no universo literário português pós-25 de Abril (2). Esta opinião é secundada por Giorgio de Marchis, segundo o qual o desinteresse pela temática da presença e da imigração africana em Portugal “faz um estridente contraste com a constante ficcionalização da África portuguesa no panorama editorial lusitano dos últimos anos” (18). Paralelamente, Marchis constata que a invisibilidade do africano se estende igualmente aos escritores africanos ou afrodescendentes, uma vez que estes também não foram capazes de produzir uma

literatura onde se indagasse “em toda a sua complexidade e variedade as comunidades africanas de Lisboa” (23).

Perante este cenário de invisibilidade do negro, desta rasura histórico-social, cultural e ontológica, parece-me pois sumamente relevante analisar *Esse cabelo* (2015), obra inaugural de Djaimilia Pereira de Almeida que medita sobre a (des)integração do africano e do afrodescendente no Portugal pós-25 de Abril. Proponho que *Esse cabelo* reflete sagazmente sobre os legados da colonialidade que permeiam a sociedade portuguesa contemporânea, muito particularmente que questiona a sobrevivência de antigas lógicas coloniais de racialização e a forma como estas se inscrevem discursivamente no corpo. Em última instância, defendo que este romance se reveste de um papel transformativo, na medida em que contribui significativamente para a formação de identidades pós-coloniais que olham para o passado sem rasuras nem branqueamentos e que solicitam do presente representações decoloniais do corpo (pós)-colonial português.<sup>1</sup>

*Esse cabelo*, obra de cariz autobiográfico, relata a história de Mila, a narradora que veio de Angola para Lisboa com três anos, em meados da década de 1980, e aí viveu com a sua família portuguesa (pai e avós paternos). *Esse cabelo* narra igualmente a biografia de um cabelo, isto é, de um corpo feminino negro — sem esquecer a interseccionalidade de raça e género que lhe subjaz — à procura de uma identidade que se tece nos (des)encontros de Portugal e Angola, e simultaneamente a história coletiva dos africanos que emigraram para Portugal, dos seus filhos e de todo o silêncio e invisibilidade a que são votados no Portugal que ajudaram a construir (Crenshaw). Por isso, *Esse cabelo* convoca também um questionamento sobre o racismo amiudamente velado da sociedade portuguesa pós-colonial, sobre como é viver numa sociedade preconceituosa que não reconhece marcadores identitários étnicos e fenotípicos. Importa, no entanto, referir que *Esse cabelo* não se perfila como um texto panfletário. Pelo contrário, configura-se como um espaço de busca, indefinido, híbrido. Atentemos, por exemplo, na escorregadia catalogação do texto — memória, autobiografia, romance, ensaio? — ou até na própria identidade da narradora, que deambula entre “uma angolana mais que falsa” e uma “portuguesinha” (Almeida, *Esse cabelo* 33–34, 49). Nas palavras de

---

<sup>1</sup> Com o termo “decolonial”, reporto-me à teoria da colonialidade do poder, que sublinha a continuidade, em tempos pós-coloniais, das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação construídas durante o colonialismo europeu (Quijano). O gesto decolonial comportaria um movimento de desconstrução e reconstrução político-social e epistémica no sentido de uma emancipação.

---

Paulo Ribeiro Silva, o livro de Almeida mobiliza uma escrita na qual “cada palavra dá e oculta”, e, eu acrescentaria, onde as certezas são nulas e o único caminho passa por questionar(-se) – não é por acaso que o romance termina com uma pergunta: “quem é ainda a Mila?” (Silva; Almeida, *Esse cabelo* 156). E é este desenvolvimento questionar que, no meu entender, se revela um profícuo ponto de partida para interrogar velhas lógicas coloniais da pós-colonialidade portuguesa.

Como o título antecipa, *Esse cabelo* dá ênfase ao corpo e incide na tónica das relações entre a construção da identidade pessoal e o próprio corpo. Dialoga, por isso, intimamente com as teorias feministas e de raça que, ao longo das últimas décadas, têm contribuído para uma filosofia do “embodiment” e para o papel crucial que o corpo desempenha no pensamento político e social (Sousa 58).<sup>2</sup> Um dos trabalhos em que se propugna pela pertinência (e visibilidade) das identidades sociais de género e raça na construção da identidade pessoal é *Visible Identities*, de Linda Martín Alcoff. Neste livro, a autora defende que género e raça são “visible identities”, ou seja, categorias de identidade que se encontram fortemente associadas a traços corporais como a cor da pele, o cabelo ou traços fisionómicos. Nas palavras de Alcoff, “[r]ace and gender are forms of social identity that share at least two features: they are fundamental rather than peripheral to the self . . . and they operate through visual markers on the body” (6). E estas características físicas (visíveis) que operam na construção das identidades sociais de género e raça não podem ser ignoradas, pois são determinantes de estatuto económico e político (Alcoff 102). De facto, estes traços físicos, marcados no e pelo corpo, determinantes de estatuto económico e político, podem ser percecionados em *Esse cabelo*, aspetos estes que me proponho analisar nas linhas seguintes.

### *Os “enfermos” de África e o corpo doente da nação*

O avô Castro (avô materno de Mila) chegou a Portugal em meados dos anos de 1980 com o claro objetivo de providenciar assistência médica adequada — inexistente em Angola — a um dos seus filhos que nascera com “uma perna mais curta do que a outra” (Almeida, *Esse cabelo* 20). Como tal, o avô Castro não veio

---

<sup>2</sup> Uso o termo “raça” para me referir a um sistema de categorização largamente utilizado e aceite no contexto de Portugal e das suas ex-colónias. O uso do termo não pressupõe de modo algum uma categorização biológica, mas, sim, um sistema cultural de categorização. Ao longo deste trabalho, sempre que este termo surgir terá por base este significado.

para Portugal enquanto imigrante, para trabalhar, mas antes como pai que procura dar cuidados médicos ao seu filho, sendo que, devido ao prolongar do tratamento, acabou por aí ficar o resto da sua vida. Em Lisboa, pai e filho ficaram hospedados em pensões com condições muito precárias, localizadas nos arredores do hospital, como aliás “faziam e ainda fazem um grande número de enfermos da África de expressão portuguesa enquanto duram os seus tratamentos médicos, ou por tempo indeterminado” (Almeida, *Esse cabelo* 20). Uma dessas pensões é a Pensão Covilhã. Aí, o avô Castro e o seu filho, assim como os restantes “enfermos da África” que aí (sobre)vivem, encontram um ambiente assaz deteriorado e insalubre, onde “o cheiro a unguentos expirados” se combina “com o odor a podre das infecções” (Almeida, *Esse cabelo* 21). Em consonância com este espaço séptico, a massa humana que por aí circula é também ela um corpo doente com seus pensos nos olhos, suas pernas gangrenadas, seus braços engessados. São, como menciona a narradora, “os despojos do império” (20), os restos enfermos desse corpo outrora imperial que agora se encontra decomposto e amputado. Ou, como pertinentemente refere Sandra Sousa, estes corpos fisicamente deteriorados dos enfermos de África surgem como “uma metáfora do fim do Império; um Império cujos membros quebraram, em ferida aberta, sem braços para acolher os seus filhos, também eles despojados” (62).

Com efeito, o corpo pós-imperial português rejeita os ex-membros do seu corpo outrora imperial, relegando-os para as margens socioeconómicas de Lisboa, para as fimbrias da nação. Em *Esse cabelo*, os “enfermos” de África veem-se circunscritos às zonas circundantes do hospital na periferia social da capital. Como diz Mila, os doentes da Pensão Covilhã “tomam [apenas] um ar de Lisboa” e estão “destinados a conhecer de Portugal, com alguma sorte, apenas o mundo de onde vieram” (Almeida, *Esse cabelo* 20, 21). Lisboa — e por extensão metonímica a nação portuguesa — apresenta-se-lhes então como um espaço fortemente amputado.

Assistimos, assim, a uma dicotomia centro-periferia que se manifesta desde logo no facto de a pensão se chamar “Covilhã”, nome de uma cidade periférica que fica numa região montanhosa de Portugal. Embora faça parte fisicamente do corpo da nação, a cidade da Covilhã não passa de um membro periférico desse mesmo corpo, excluído do centro de poder. Metaforicamente, a Pensão Covilhã, assim como os seus hóspedes-residentes, também se localizam na periferia do centro, numa periferia que não é tanto geográfica (uma vez que a pensão se situa em

---

Lisboa), mas sobretudo socioeconómica e política. Vejamos estas palavras de Mila que ilustram exemplarmente o meu ponto de vista: “A Covilhã sobrelotada não é, em Lisboa, uma estalagem de vila, mas uma colónia de leprosos à beira da estrada, ao mesmo tempo no centro da cidade e ostracizada, porque para chegarmos a nenhures basta virar uma esquina suja” (Almeida, *Esse cabelo* 22). Nesta passagem, a relação centro-periferia expressa-se nos binómios Lisboa/vila-Covilhã, centro/colónia (de leprosos), centro de cidade/nenhures. E a ideia-chave que sobressai nesta sequência binómica é a ostracização. Os hóspedes-residentes da Pensão Covilhã, tal como os leprosos, precisam de estar separados do resto da sociedade, do resto do corpo da nação. Na passagem em apreço, a comparação da Pensão Covilhã a uma “colónia de leprosos” evoca a reiterada imagem colonial do negro como doença, ou, nas palavras de Frantz Fanon, do negro como “maldição corporal”, por quem o branco teme ser contaminado (105). Há uma espécie de “white racial fears and anxieties about somatic contagion” que requerem que os corpos negros (“enfermos”) da Pensão Covilhã sejam isolados do resto da população (branca), atirados como que compulsoriamente para os asilos-colónias das pensões deterioradas de Lisboa (Marriott 417). A Pensão Covilhã é então uma pensão-leprosaria que, de certa forma, contribui para que a Lisboa branca se mantenha livre do contágio do corpo negro.

A dona Olga, proprietária da Pensão Covilhã, beirã e, por isso, também ela cidadã da periferia que vive no centro (Lisboa), exhibe um comportamento de repulsa para com os seus hóspedes-enfermos, não obstante estes serem o seu ganha-pão. Classificando a sua pensão de “pocilga”, a dona Olga recusa-se a entrar nos quartos dos doentes, onde tudo é uma “confusão de malas, roupa suja e garrafas vazias” (Almeida, *Esse cabelo* 20). Até no microcosmos da pensão, o corpo negro vive segregado, reduzido ao espaço caótico e conspurcado do quarto, no qual o português, mesmo o português de segunda como é o caso da dona Olga, se recusa a entrar, a (re)conhecer. Fora da pensão, na tasca do lado, os “enfermos” de África causam um misto de aversão e compaixão aos velhos que por lá param. De um modo geral, estes doentes da Pensão Covilhã lembram aos velhos os tempos da guerra colonial, feridas ainda abertas, mas silenciadas, que “tiram o apetite” e “causam vômitos”, e que revelam que esse passado da guerra colonial, da morte do império, ainda não foi totalmente deglutido (Almeida, *Esse cabelo* 21).

O tema dos “enfermos” de África ressurgiu de forma mais proeminente no segundo romance de Almeida, *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018). Também aqui

presenciamos a história de um pai (desta vez, Cartola de Sousa) que viaja de Luanda para Lisboa no ano de 1984 para tratar do calcanhar esquerdo do filho mais novo, Aquiles, que “nasceu malformado” (Almeida, *Luanda* 13), e também eles, tal como o avô Castro e o seu filho de *Esse cabelo*, se hospedam num quarto da Pensão Covilhã, onde também não faltava o cheiro “a mofo, a suor, a desodorizante” entrecortado “pela acidez de medicamentos fora de prazo” (Almeida, *Luanda* 74). Uma vez em Lisboa, o trajeto destes dois protagonistas é marcado pela dura condição de imigrantes negros, num país que se recusa a vê-los como parte do seu corpo. Exilados do seu país (Angola) e de si mesmos, Cartola e Aquiles vivem uma vida de miséria, fome e muito trabalho na construção civil, “protegidos pela bruma que era a sua existência sem documentos” (Almeida, *Luanda* 173).

Numa entrevista conduzida por Miguel Fernandes Duarte para a *Comunidade, Cultura e Arte*, Almeida confessa o seu interesse pela doença e pela forma como esta condiciona as relações: “[s]ou atraída pela maneira como ela [a doença] condiciona o destino e a acção humana e pela forma como modifica a natureza das relações entre as pessoas; pela forma como constrange e transforma tanto a nossa autoimagem como as relações de intimidade” (“Sou atraída pela maneira”). Mas é também pelo viés da doença que Almeida dá a conhecer ao seu leitor a experiência dos marginalizados (negros e imigrantes pobres) da Lisboa pós-colonial, experiência essa silenciosa e quase sempre silenciada. Por isso é que a escrita de Almeida pode ser entendida como uma “poderosa ferramenta de transformação da visão da paisagem humana portuguesa” que se apropria “do espaço que está historicamente construído por e para as vozes do centro” (Mata, “Uma implosiva geografia”).

Regressando a *Esse cabelo*, a enfermidade atinge igualmente a avó (negra) Maria da Luz, que, acometida, ainda jovem, por uma trombose, se vê imobilizada para o resto da sua existência. A partir desse momento, a avó Maria da Luz “vive Lisboa a partir da invalidez do seu corpo”, o que equivale a dizer que vive, ou melhor, observa Lisboa a partir da sua periferia, “sentada a uma mesa, ou à janela, admirando ao longe uma colina que a separava da Amadora” (Sousa 64; Almeida, *Esse cabelo* 45). Consequentemente, esta personagem representa uma existência que, devido ao seu corpo enfermo, não participa do corpo da cidade, do corpo da nação. Como enfatiza Mila, a avó Maria da Luz era “uma inválida de quem se poderia contar uma história negativa a partir dos sítios aonde nunca foi, da Lisboa

---

que nunca viria a conhecer”, configurando-se assim como o somatório de uma “história negativa”, como um corpo incompleto que vive Lisboa (e a nação) de uma forma truncada (Almeida, *Esse cabelo* 46).

Ao empurrar os “enfermos” de África para a periferia do seu corpo, a nação pós-colonial portuguesa evoca a imagem de um corpo doente que rejeita uma parte de si, do seu passado, presente e futuro. Ecoa igualmente uma colonialidade — “the darker side of modernity” — na qual a ideia de raça continua a promover a superioridade de uns (brancos) e a inferioridade de outros (negros), e a determinar quem é incluído e excluído da nação (Mignolo e Walsh 106). Ser capaz de (re)conhecer o negro preconiza, antes de tudo, um gesto decolonial e apresenta-se como uma condição indispensável para que Portugal assuma na sua plenitude a condição de país pós-colonial. Os “enfermos” de África são o legado genético desse império agora decomposto, mas são também parte integrante do Portugal de hoje e de amanhã.

### ***O avô Castro e o não-luxo de poder ser tomado por louco***

Como anteriormente referido, o avô Castro veio para Portugal para dar cuidados médicos a um dos filhos, acabando por ficar aí até ao fim da vida. Para trás, em Angola, ficaram provisoriamente a mulher e os restantes filhos — que, passados dez anos, ele mandara vir para Portugal —, um passado de enfermeiro-chefe no Hospital Maria Pia e uma formação profissional tirada à custa de muitos sacrifícios. Em Portugal, a integração do avô Castro viria a revelar-se uma tarefa muito difícil, senão impossível, isto apesar de ele se identificar como português, de se autodeclarar “cavaquista” e de ser conhecido na sua juventude como o “portuguesão” (Almeida, *Esse cabelo* 15). O país que agora o recebia condenou-o a uma sentença perpétua de ‘homem oculto’, de ‘homem de tradição invisível’, obrigado a entoar “para dentro cânticos bakongo” (Almeida, *Esse cabelo* 15). E esta não-inclusão na sociedade portuguesa tem por base a diferença e o medo que esta espoleta no seio da sociedade que recebe:

O medo de a cultura de um país poder sucumbir às mãos dos imigrantes reflectia-se, em todo o seu ridículo, na toada elegíaca dos espirituais bakongo cantados para si mesmos pelo meu avô Castro no autocarro que o levava à Cimov, temendo a curiosidade

dos passageiros e que eles pensassem que falava sozinho, tomando-o por louco. (Almeida, *Esse cabelo* 44)

O avô Castro tinha medo de ser tomado por louco, de ser tomado por alguém que evidencia um comportamento desviante da norma, e, por isso, guardava para si, em jeito de autocensura, a sua diferença, a sua cultura, escondendo-as dos outros, sonhando-as ao espaço público. Como menciona Mila, “[t]emer ser tomado por louco é contudo sinal de não se estar em casa”, sinal de não se pertencer a um corpo, a uma nação (Almeida, *Esse cabelo* 44). Em contrapartida, os cidadãos de pleno direito podiam ostentar a(s) sua(s) loucura(s) sem receio de serem estigmatizados, como era o caso, adiantado por Mila, de algumas proprietárias de apartamentos lisboetas que se podiam dar ao luxo de exhibir “varandas exacerbadamente verdes”, “jardins confusos”, sem prejuízo de serem recriminadas socialmente (Almeida, *Esse cabelo* 43). No Portugal formalmente pós-colonial só havia lugar para uma comunidade homogénea e os avós castros desse país situavam-se definitivamente fora dessa comunidade. Como é sabido, a homogeneização implica uma enorme perda de liberdade individual. O mesmo será dizer que implica “despojar os ‘outros’ de sua ‘alteridade’”, despi-los do que os distingue, anulá-los (Bauman 85). Os avós castros deste país só podem mesmo existir para dentro, sob pena de chamarem a censura do mundo branco circundante, que apenas os tolera quando eles se resumem à condição de massa invisível.

Quando veio para Portugal, o avô Castro vinha com a expectativa de ter uma vida melhor. Contudo, sucedeu-lhe uma vida sombria de trabalho árduo na Cimov, onde, “curvado, varreu o chão até morrer” (Almeida, *Esse cabelo* 14). A sua formação de enfermeiro e o posto de enfermeiro-chefe em Luanda de nada lhe serviram no Portugal pós-colonial. Tal como Cartola e Aquiles, de *Luanda, Lisboa, Paraíso*, o lugar do avô Castro na sociedade portuguesa estava reservado ao desempenho de profissões pouco qualificadas e de grande exigência física. O lugar do negro na malha laboral do Portugal pós-colonial é praticamente o mesmo dos tempos coloniais, isto é, o de alguém que se revela útil pela sua força braçal. A dado momento, e enfatizando o quanto o legado colonial ainda se manifesta na Lisboa dos anos 80 e 90, Mila chega mesmo a comparar o dia a dia do avô Castro ao de um escravo dos tempos coloniais.

Exercer a profissão de enfermeiro num qualquer hospital português estava fora do alcance do avô Castro. As razões de tal impossibilidade nunca são mencionadas

---

ao longo do livro, mas subentende-se que, ao ser enfermeiro, o avô Castro estaria a colocar-se num lugar que não seria o seu, a posicionar-se como um corpo fora do lugar. Esta ideia aparece refletida precisamente em *Plantation Memories*, no qual Grada Kilomba, falando da sua experiência enquanto mulher negra no mundo académico germânico, refere que os académicos negros eram frequentemente vistos pelos seus colegas brancos como “improper bodies”, como “bodies that are ‘out of place’” (30). No fundo, estamos perante o argumento avançado por Quijano de que a ideia de raça, que classifica os povos em raças superiores e inferiores, também hierarquiza a distribuição de lugares e papéis sociais de cada sujeito ou grupo social (117).

Sem a possibilidade de ser enfermeiro, condenado a varrer chãos até ao fim dos seus dias, o avô Castro viveu uma vida de periferia. Primeiro, durante dez anos, na Pensão Covilhã. Depois, em São Gens, num “bairro clandestino nos arredores de Lisboa”, numa “casinha de telhado de zinco”, onde guardou “as mesmas malas por desfazer sob uma nova cama, numa casa que também cheirava a mala velha” (Almeida, *Esse cabelo* 23, 43, 23). Uma existência clandestina, miserável, vivida nos arrabaldes da capital, num país-casa que nunca o aceitou como parte de si. Daí as malas por desfazer, pois esta é uma personagem desterritorializada, exilada, que nunca mais chegou a casa, a uma casa que sentisse como sua.

O avô Castro nunca conseguiu a cidadania portuguesa, não obstante a sua identificação com Portugal, aí ter vivido uma grande parte da sua vida, aí ter trabalhado, aí ter sofrido, aí ter morrido. Em *Luanda, Lisboa, Paraíso*, no final do romance, o narrador refere, relativamente a Aquiles, que “[d]e Portugal, a cidadania dos mortos foi o seu único visto de residência” (Almeida 223). O mesmo se aplica ao avô Castro. Os avós castros do Portugal pós-colonial são uma continuidade dos “external strangers” que Stephen Lubkeman identifica já no período conturbado do retorno (76).<sup>3</sup> Migrantes conceptualizados como um Outro essencializado condenado a ser perpetuamente o “ethnic Other”, o estrangeiro que nunca pertencerá ao corpo da nação. Vale de Almeida, num texto de 2007 — mas ainda bastante atual —, alerta-nos para estes cidadãos de segunda classe do Portugal contemporâneo. A tese do autor é clara: “the Portuguese offered cultural materials, but nothing was supposed to ‘come back’ – nothing cultural, and much

---

<sup>3</sup> O fenómeno social do retorno corresponde ao movimento migratório forçado que levou centenas de milhares de colonos a abandonarem as ex-colónias portuguesas na sequência das suas independências.

less ethnic or racial” (Vale de Almeida 20). Por isso é que os avós castros, assim como todos os outros “despojos” do império, se revelam personagens marcadas pela exclusão e que, embora vivendo no território-nação português, sentem na pele uma poética diária de inospitalidade, que, em boa verdade, se situa bem distante dos mitos lusotropicalistas que pintam o português como alguém propenso à tolerância racial e cultural, e que *Esse cabelo* subtilmente expõe.

### ***Mila e o acordar do esquecimento do seu cabelo***

Na frase inicial do preâmbulo de *Esse cabelo*, Almeida começa por estabelecer “uma relação íntima entre a questão política e identitária de pertencimento nacional e a corporalidade contida na noção de nacionalidade” (Sousa 59). “Estar grato por ter um país”, diz Mila (talvez Djaimilia?), “assemelha-se a estar grato por ter um braço” (Almeida, *Esse cabelo* 11). Por outras palavras, cada indivíduo consubstancia uma parte do corpo da nação e a nacionalidade (ou seja, o sentimento de pertencer a uma nação) é uma parte do corpo desse indivíduo, pelo que não ter uma nação equivale a sentir-se amputado. Daí a pergunta que se segue: “Como escreveria se perdesse o braço?” (Almeida, *Esse cabelo* 11). Ou posto de outro modo, o que aconteceria se se perdesse um país, se se vivesse sem esse braço? Isso é o que o livro de Almeida procura, em parte, responder, sem contudo chegar a uma conclusão.

*Esse cabelo* convoca a narrativa de uma “geopolítica” que cruza oceanos e entrelaça continentes (Almeida 13). A história de uma família, de uma nação, de um império agora desfeito. Mas é também o enredo particular de um cabelo, de uma personagem — Mila. A biografia de uma identidade que se revela intrincada, num xadrez — Portugal — também ele intrincado. “Nada haveria a dizer”, avança Mila, “de um cabelo que não fosse um problema”, e muitos desses problemas decorrem do Portugal que lhe “calhou”, que lhe coube por herança paterna (Almeida, *Esse cabelo* 17, 15). O Portugal que lhe “calhou” é um país que tem dificuldade em abraçar o seu cabelo crespo, o seu legado africano, que a empurra sistematicamente para os salões de cabeleireiro com o fito de lhe esticar o cabelo. Um país que a questiona, como fazia a sua avó (branca) Lúcia, “[e]ntão Mila, quando é que trata *esse cabelo*?” ((Almeida, *Esse cabelo* 45). Como declarado numa entrevista a Isabel Lucas para o jornal *Público*, Almeida sente-se

---

totalmente Lisboeta, mas uma pessoa como eu é sempre uma rapariga africana em Lisboa. Não tenho propriamente uma casa aonde regressar. Mesmo que eu ensaiasse um regresso, não tenho aonde ir. Estou como muitas outras pessoas numa espécie de limbo de origem de que não nos conseguimos muito bem desvencilhar. (“Uma rapariga”)

Daí, no romance, a indefinição identitária de Mila, que pendula, como mencionei anteriormente, entre “uma angolana mais que falsa” e uma “portuguesinha” ((Almeida, *Esse cabelo* 33–34, 49). Um entre-lugar doloroso entre dois mundos possíveis. Para aqueles que a circundam, na “confusão doméstica entre o afecto e o preconceito”, Mila não se apresenta nem como angolana, nem como portuguesa, apenas como uma caricatura dos dois (Almeida, *Esse cabelo* 49). Por isso é que, quando recordando o seu passado em São Gens, Mila vive as “saudades não da pessoa que nunca poderia ter sido, mas de uma caricatura” (Almeida, *Esse cabelo* 49). Num comentário subtil, Mila confessa o seguinte: “Em tempos disseram-me que sou uma ‘mulata das pedras’, de mau cabelo e segunda categoria. Esta expressão ofusca-me sempre a reminiscência visual das rochas da praia: rochas lodosas em que se escorrega e é difícil andar descalço” (Almeida, *Esse cabelo* 16). A sua condição “de segunda categoria” em Portugal, devido aos seus traços fenotípicos (ao seu “mau cabelo”) assemelha-se ao caminhar num terreno lodoso e escorregadio. Por conseguinte, a sua identidade, a sua casa, não se lhe afigura como um terreno firme ao qual possa ancorar-se, mas antes um terreno precário, onde cada passo pode culminar em queda.

O país que a recebeu aos três anos de idade, e que é o seu país (Mila é cidadã portuguesa e orgulha-se disso), era uma nação de brancos costumes que preferia uma imagem falsa de brancura a ter que (re)conhecer o seu cromossoma de sangue negro. Um subtil exemplo dessa predileção são as mensagens publicitárias das embalagens de desfrisante que anunciavam, “na variedade infantil, crianças negras de cabelos lisos, risonhas, modelos de vida instantâneos” (Almeida, *Esse cabelo* 28). Nesta publicidade, que vendia vidas falsamente felizes, prescrevia-se um modelo de beleza onde os corpos negros tinham de se moldar ao ideal de beleza do corpo branco. Este conceber-se pelo meio de um estereótipo (branco) acarreta um processo de despersonalização no qual o corpo negro é forçado a desempenhar uma performance do ‘eu’ como sendo um corpo branco, o que faz com que o

indivíduo negro só exista através de uma imagem alienada de si próprio. De forma a plasmar esta ideia, vejamos as palavras de Kilomba sobre esta questão:

It seems one [Black subject] can only exist through as an alienated image of oneself. The moment the Black subject is inspected from the outside as a fetish object, an object of obsession and desire, is described by Frantz Fanon as a process of ‘absolute depersonalization’, for one is forced to develop a relationship to the self and give a performance of the self that has been scripted by the colonizer, producing in oneself the internally divided condition of depersonalization. (68)

De acordo com Kilomba, historicamente, o cabelo do negro — mais do que a cor da pele —, era percecionado como “the most visible stigma of Blackness and used to justify the subordination of Africans” (73). Consequentemente, “Black people were pressured to relax ‘bad hair’ with the appropriate chemicals, developed by European industries. These were forms of controlling and erasing the so-called ‘repulsive signs’ of Blackness” (Kilomba 73). Por aqui se depreende que a ênfase no “cabelo”, na obra de Almeida, se revela sobremodo simbólica e significativa. As idas sucessivas aos salões de cabeleireiro por parte de Mila, onde esta procurava alisar, embora sem sucesso, o seu cabelo crespo, a sua herança africana, manifestam-se pois como formas de apagar os “‘repulsive signs’ of Blackness” que a sociedade portuguesa pós-colonial não parecia disposta a aceitar (Kilomba 73). De igual modo, importa relevar que a interseccionalidade de raça e género não será de menosprezar nesta questão. Conforme observado por Oyèrónké Oyewùmí, “[t]he colonial process was sex-differentiated” e, neste caso, o alisamento do cabelo parece afetar de forma mais particular — e implacável — o corpo da mulher negra quando comparado com o do homem negro, pondo assim a nu a importância de se considerar a raça e o género como opressões que se entrelaçam (256). Mais, este processo de branqueamento, como nos assevera Kilomba, este processo “of having to fabricate signs of whiteness, such as relaxed hair, and to encounter *white* patterns of beauty in order to avoid public humiliation is rather violent” (74). Tão violento que implicou anos de pente zero, nos quais Mila procurou “o esquecimento total: uma trégua” (Almeida, *Esse cabelo* 129).

---

Mas houve um tempo em que o cabelo de Mila era para ela “uma insignificância” (Almeida, *Esse cabelo* 57). Esse tempo correspondeu à sua infância e ao início da adolescência, e foi marcado por uma ausência de percepção do estigma dos seus traços fenóticos. A inocência feliz da infância teria contido um ponto final, e este último sucedeu quando Mila tomou consciência do seu cabelo crespo, do seu corpo negro no meio de uma sociedade majoritariamente branca – e racista. Esse momento crucial revelar-se-ia através de uma transmutação onde a estética cedeu o seu lugar à moralidade, onde, como menciona Almeida numa entrevista dada a Gianni Paula de Melo, “o mal-estar com o nosso corpo semeia em cada um um juiz de si mesmo especialmente austero” (“Entrevista”). Acordar para a realidade do seu cabelo crespo apresenta-se como “uma urticária abrasiva”, como um momento onde os penteados abortados se transformam “em culpa, dano” (Almeida, *Esse cabelo* 51). Este já não é mais o tempo em que o cabelo era “uma insignificância”. No raciocínio de Alcoff, “[t]he processes by which racial identities are produced work through the shapes and shades of human morphology . . . and these subordinate other markers such as dress, customs, and practices” (191). Este revela-se pois o momento em que Mila toma consciência da sua identidade racial, uma identidade que se constrói no e através do corpo, e onde os marcadores fenóticos condicionam o seu dia a dia. Como sinaliza Alcoff, “there is no perception of the visible that is not already imbued with value”, pelo que o cabelo crespo de Mila não corresponde apenas à corporalidade de um cabelo, mas engloba todo um legado simbólico e estigmatizante, ou, nas palavras elegantes de Saillant e Genest, toda uma “história feita corpo” com a qual Mila tem de saber lidar e conviver (Alcoff 185; Saillant e Genest 28).

Quando Mila acordou do esquecimento do seu cabelo, ela constatou que acordara de um “período de desenraizamento” (Almeida, *Esse cabelo* 85). A partir de então, Mila passou a ter saudades de si, “mas saudades do que nunca fora”, saudades “de uma caricatura da pessoa que . . . poderia ter sido”, saudades de uma Mila africana que nunca chegou a existir na plenitude (Almeida, *Esse cabelo* 87). Mas “[c]omo lembrar-me de quem não fui como de uma pessoa?”, pergunta-se Mila (Almeida, *Esse cabelo* 89). Como ensaiaria Mila um regresso a algo que nunca foi? Onde é que ela se procuraria? Mila tem consciência de que muito do seu passado africano (da sua diferença), pelo facto de estar em minoria, foi esquecido, diluído. “Estar em minoria”, confessa Mila, “não consiste apenas em tomar de empréstimo a iconografia da nossa intimidade; consiste em apagar o que

pode existir de singular não na vida que vivemos, mas na que não vivemos” (Almeida, *Esse cabelo* 89). Deste apagar da diferença, dessa ata do seu esquecimento “distintamente portuguesa”, resta-lhe apenas “uma névoa retrospectiva” de si mesma, um “‘Eu mesma’ [que] não coincide bem comigo” (Almeida, *Esse cabelo* 88, 89, 88). E perante este precário “eu” de Mila, a única saída admissível seria, na perspetiva da protagonista, “honrar não quem tenho sido, mas quem julgo não ter chegado a ser” (Almeida, *Esse cabelo* 89).

A dado momento, aquando da colocação de umas tranças postiças, Mila descobre que trazia consigo, em modo adormecido, uma bagagem africana, uma coleção de “gestos latentes” que a tinham preparado para o que nunca tivera, isto é, que a tinham preparado para o legado africano que lhe tinha sido amputado e que agora lhe surgia na forma de um cabelo postiço (Almeida, *Esse cabelo* 107). Conforme constatado por Mila, este foi o momento em que ela descobriu que havia nela “a pré-história de um órgão inexistente para a qual nos preparámos todo o tempo sem saber a falta que nos fazia”, revelando-se assim como um momento crucial de autognose e crescimento identitário (Almeida, *Esse cabelo* 108).

Este conhecer-se a si própria também contou com a colaboração da mãe de Mila, na medida em que esta contribuiu para que Mila aprendesse a estranhar-se a si própria e percebesse “quão precário era que dissesse ‘mim’ de mim mesma” (Almeida, *Esse cabelo* 79). Mas falar da mãe de Mila equivale também a falar de ausência, uma vez que a convivência entre ambas foi esporádica e resumia-se a contactos pontuais durante as férias do verão, em que Mila visitava a sua mãe em Angola ou em que esta última visitava a sua filha em Portugal. Por se encontrarem separadas e distantes uma da outra, Mila e sua mãe eram duas personagens que se estranhavam mutuamente, mas que simultaneamente partilhavam um património íntimo que se expressava em gestos prosaicos, num catar de “borbotos da roupa”, num tirar de “remelas dos olhos”, num comentar do aspeto do púbis (Almeida, *Esse cabelo* 75). No plano simbólico, a ausência (e conseqüente estranhamento) da mãe de Mila representa a própria ausência do legado africano na sua vida. Um legado que Mila estranha, por se encontrar distante, mas que, em paralelo, a ela se associa intimamente.

O Portugal que lhe calhou foi a razão pela qual Mila se transformou em alguém que é simultaneamente acusado e acusador. Ao olhar para a famosa fotografia de 1957 em que a jovem negra Elizabeth Eckford se vê acossada por uma turba branca à entrada do Liceu Central de Little Rock, Arkansas, fotografia esta que viria a

---

tornar-se um símbolo da luta pelos Direitos Cívicos nos Estados Unidos, Mila conceptualiza-se como uma encarnação de todas as pessoas do retrato ao mesmo tempo, isto é, como sendo simultaneamente a vítima Elizabeth Eckford e todas as pessoas brancas à sua volta que lhe vociferaram um ódio racial. “A minha alma”, menciona Mila, “é a figura enganadoramente impassível de Elizabeth Eckford em primeiro plano e o ódio implacável da multidão à sua passagem no plano de trás” (Almeida, *Esse cabelo* 101). Mila é assim o retrato duplo de “uma autoperseguição e da tentativa diária de lhe ser indiferente”, é concomitantemente “a fuga e a perseguição” (Almeida, *Esse cabelo* 101,103).

O sentimento duplo de perseguido e perseguidor é o resultado do Portugal racista que lhe calhou, que criou nela um mecanismo implacável de autocensura em que ela é a acusadora de si própria, a acusadora do seu corpo negro. Há em Mila um “supremacista”, um “espírito agressor” que faz com que ela tenha pavor (e, não raras vezes, vergonha) do seu corpo negro, que dita o que é aceitável e o que é reprovável (Almeida, *Esse cabelo* 103). Este “supremacista” ecoa a visão racista (embora velada) da sociedade portuguesa, que sussurra, como nos confessa Mila, “que desviemos o olhar dos senhores polícias, que reclamemos pouco na estrada, que não ocupemos lugares reservados em autocarros vazios, que desimpeçamos o caminho, que em assuntos importantes mudemos de sotaque ao telefone” (Almeida, *Esse cabelo* 103). Está igualmente vivo no medo de Mila em ouvir, onde quer que seja, a palavra ‘preta’ pensando logo que estão a falar dela, mesmo que não seja o caso; ou ainda no temor nervoso que Mila sente “se no comboio um negro atende o telefone, falando alto” e ela logo, dizendo para si mesma, “Chiu: fala baixo . . . cuidado com as pessoas”, com medo de que este chame a atenção para os seus corpos negros; ou ainda quando Mila se arranja para sair e a imagem dela ao espelho a faz crer que está muito étnica e logo acaba por mudar de indumentária ou adereços; ou ainda na abnegação com que Mila sai para a rua, preparada a cada vez para o insulto, mesmo que na maioria das vezes “na rua apenas ladrem cães à chuva” (Almeida, *Esse cabelo* 104). Este “supremacista” mostra-se “um narrador impune” que constantemente aponta o dedo do preconceito, que acusa muitas vezes em surdina, e que é “a causa silenciosa da discriminação” de Mila, a razão do seu “cabelo esticado” (Almeida, *Esse cabelo* 104).

Por detrás deste dedo (auto)acusatório, reside uma relação colonial — e por isso assimétrica — de poder na qual o branco questiona o negro. Cada gesto que Mila retrai, recrimina, é fruto de um questionar do branco sobre o negro, onde o

primeiro controla e o segundo se explica, onde este último se torna objeto do olhar do sujeito branco. No seu já mencionado *Plantation Memories*, e recordando a visão de Fanon, Kilomba refere que “[i]t is in *white* terms that one [Black subject] perceives one’s fellows” e que, desta forma, “the Black subject can only exist in relation to the *white* other” (Kilomba 89). O “supremacista” que existe em Mila é pois o sujeito negro existindo em “*white* terms”, um sujeito negro que se encontra forçado a identificar-se com “*whiteness* because the images of Black people are not positive” (Kilomba 91). O medo do seu cabelo crespo, o medo de Mila ser conotada com as cores e formas do corpo negro refletem a vigência de um paradigma de colonialidade no qual o mundo branco (e eurocêntrico) percepçiona ainda o corpo negro como algo negativo e inferior.

No final de *Esse cabelo*, Mila conclui que da pessoa que não foi apenas lhe resta uma “noção truncada”, o que faz com que se lhe revele a sua latente condição de amputada (Almeida, *Esse cabelo* 154). A história de Mila no Portugal pós-colonial é, por isso, uma “biografia inacabada” do seu cabelo, uma história que se escreve todos os dias, uma história de uma procura incessante, de uma busca identitária, onde o “que se encontra reconfigura o [que] se procurava”, onde uma “pessoa apenas se encontra a si mesma por acaso” (Almeida, *Esse cabelo* 149, 137). Mas não é por acaso que o livro de Almeida se perfila como uns dos marcos incontornáveis da literatura portuguesa pós-colonial. A história do cabelo crespo de Mila é tudo menos um acaso na geografia humana de um Portugal pós-colonial, no qual imperam ainda velhas lógicas coloniais de racialização.

***Em jeito de coda: Esse cabelo e a busca de uma pós-colonialidade mais policromática e polifónica***

Uma das boas surpresas de *Esse cabelo* decorre do facto de a voz narrativa ser uma mulher negra, de ser, por isso, uma voz que *se situa como negra*, característica bastante invulgar no contexto literário português (Bernd). Esta ocorrência faz com que o corpo negro deixe de ser apenas o “Outro”, o objeto, e passe a ser o sujeito detentor de uma voz, pondo, por conseguinte, em marcha uma poética que se desloca do corpo colonizado para o corpo descolonizado. Em *Esse cabelo*, já não é mais o branco que está questionando o negro. Mila não se está explicando; está, sim, tentando descobrir-se enquanto mulher negra no conturbado xadrez social do Portugal pós-colonial. E nesta autodescoberta (embora sem conclusão à vista) vai-

---

se traçando um itinerário de transformação da geografia humana da pós-colonialidade portuguesa, no qual o corpo negro (feminino) se liberta das amarras da colonialidade.

*Esse cabelo* introduz no tecido literário português espaços e temas periféricos, as tais “histórias menores” no sentido que Dipesh Chakrabarty lhes atribui (214). A biografia do cabelo crespo de Mila configura o trajeto de alguém que procura recuperar as vozes de um passado historicamente rasurado, de um passado pessoal comum ao de milhares de africanos que emigraram para Portugal, dos seus descendentes, de gerações de invisíveis que calcorreiam a nação para trabalhar e que dormem debaixo de telhados de zinco na periferia de Lisboa, nas margens da nação. Como oportunamente relembra Almeida, “é preciso que comecemos a ouvir as histórias de pessoas de várias periferias” (“Djaimilia Pereira de Almeida: não é só raça”). E nada mais oportuno do que tomar a literatura — essa ferramenta que tanto foi usada para a colonização, dominação e inferiorização do Outro — como prática decolonial e pô-la ao serviço de uma pós-colonialidade mais policromática e polifônica.

Como constatamos, o 25 de Abril de 1974 pode ter espoletado o fim formal do império, mas não acarretou definitivamente o fim das continuidades coloniais, como, por exemplo, as que dizem respeito às questões raciais. Neste sentido, segue aliás o relatório (2018) da European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) sobre Portugal, no qual se apura que muitos cidadãos portugueses reivindicam que Portugal nunca foi racista, mesmo nos tempos do colonialismo, e que não existe racismo estrutural em Portugal (19). Assim se compreende a relevância do romance aqui em análise. *Esse cabelo* faz parte de uma literatura que interroga precisamente esta nação e os seus brancos costumes, as velhas lógicas coloniais de racialização e a forma inexorável como estas se manifestam no e através do corpo. É um relato que transforma ausências em presenças e que combate a hegemonia de uma monocultura onde o corpo negro se vê sistematicamente anulado, silenciado, colocado “out of the nation”. Em última instância, podemos argumentar que *Esse cabelo* responde ao repto lançado por Elizabeth Buettner, no seu incontornável *Europe after Empire*, que preconiza que a descolonização implica necessariamente a refutação de uma ordem colonial, refutação essa que em *Esse cabelo* convoca (re)configurações decoloniais do corpo no/do Portugal pós-colonial (5).

**Obras citadas**

- Alcoff, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford UP, 2006.
- Almeida, Djaimilia Pereira de. “Djaimilia Pereira de Almeida: não é só raça, nem só género, é querer participar na grande conversa da literatura”. Entrevista de Isabel Lucas, *Público*, 20 dez. 2018.
- . Entrevista de Gianni Paula de Melo, *Pernambuco – Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado*, 30 set. 2016.
- . *Esse cabelo*. 2a ed., Teorema, 2015.
- . *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Companhia das Letras, 2018.
- . “Sou atraída pela maneira como a doença condiciona o destino e a acção humana”. Entrevista de Miguel Fernandes Duarte, *Comunidade, Cultura e Arte*, 24 nov. 2018.
- . “Uma rapariga africana em Lisboa.” Entrevista de Isabel Lucas, *Público*, 2 out. 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien, Jorge Zahar Editor, 2003.
- Bernd, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Mercado Aberto, 1987.
- Buettner, Elizabeth. *Europe after Empire: Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge UP, 2016.
- Chakrabarty, Dipesh. “Histórias de minorias, passados subalternos”. *Deslocalizar a Europa – antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*, organização de Manuela Ribeiro Sanches, Edições Cotovia, 2005, pp. 209–30.
- Crenshaw, Kimberlé. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao género.” Traduzido por Liane Schneider, *Estudos feministas*, vol. 10, no. 1, 2002, pp. 171–88.
- European Commission against Racism and Intolerance. *Relatório da ECRI sobre Portugal (quinto ciclo de controlo)*. Council of Europe, 2018.
- Fabian, Johannes. *Memory Against Culture: Arguments and Reminders*. Duke UP, 2007.
- Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, traduzido por Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon, EDUFBA, 2008.

- 
- Fonseca, Ana Margarida. “O meu nome é legião: representações da pós-colonialidade na ficção de Lobo Antunes”. *VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada / X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas*, U do Minho 2009/2010, pp. 1–17.
- Khan, Sheila. *Portugal a lápis de cor. A sul de uma pós-colonialidade*. Almedina, 2015.
- Kilomba, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. 2a ed., Unrast, 2010.
- Lubkemann, Stephen C. “Race, Class, and Kin in the Negotiation of ‘Internal Strangerhood’ among Portuguese Retornados, 1975-2000”. *Europe’s Invisible Migrants*, editado por Andrea L. Smith, Amsterdam UP, 2003, pp. 75–93.
- Marchis, Giorgio de. “Lisboa africana: experiências de integração e desintegração”. *À procura da Lisboa africana: da encenação do império ultramarino às realidades suburbanas*, organização de Orlando Grossegeesse e Henry Thorau, U do Minho-Centro de Estudos Humanísticos, 2009, pp. 17–29.
- Marriott, David. “Bonding Over Phobia”. *The Psychoanalysis of Race*, editado por Christopher Lane, Columbia UP, 1998, pp. 417–30.
- Mata, Inocência. “Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade”. *Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade*. Organização de Manuela Ribeiro Sanches, Edições Cotovia, 2006, pp. 285–315.
- . “Uma implosiva geografia exílica”. *Público*, 14 dez. 2018.
- Medeiros, Paulo de. “Nevoeiro branco”. *À procura da Lisboa africana: da encenação do império ultramarino às realidades suburbanas*. Organização de Orlando Grossegeesse e Henry Thorau, U do Minho-Centro de Estudos Humanísticos, 2009, pp. 31–39.
- Mignolo, Walter D., e Catherine E. Walsh. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke UP, 2018.
- Oyewùmí, Oyèrónké. “Colonizing Bodies and Minds”. *The Post-Colonial Studies Reader*. 2a ed., editado por Bill Ashcroft, et al., Routledge, 2006, pp. 256–59.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.” *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Organização de Edgar Lander, CLACSO, 2005, pp. 117–42.

- Saillant, Francine e Serge Genest. Introdução. *Antropologia médica: ancoragens locais, desafios globais*. Organização de Francine Saillant e Serge Genest, Editora Fiocruz, 2012, pp. 19–36.
- Silva, Paulo Ribeiro da. “Esse cabelo – Djaimilia Pereira de Almeida.” *Milfolhas*, 7 jul. 2016.
- Sousa, Sandra. “A descoberta de uma identidade pós-colonial em *Esse cabelo*, de Djaimilia Pereira de Almeida”. *Abril – Revista do NEPA/UFF*, vol. 9, no. 18, 2017, pp. 57–68.
- Vale de Almeida, Miguel. “After the ‘Big Sweep’: Colonial Narratives and the Second Class Citizens in Contemporary Portugal”. *The Lusotropical Tempest: Postcolonial Debates in Portuguese*, editado por Sheila Khan, et al., U of Bristol, *Lusophone Studies*, no. 7, 2012, pp. 17–27.