



# COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE

# 41

## REPARAÇÕES HISTÓRICAS: DESESTABILIZANDO CONSTRUÇÕES DO PASSADO COLONIAL

## HISTORICAL REPARATIONS: DESTABILISING CONSTRUCTIONS FROM THE COLONIAL PAST

Editores temáticos | Thematic editors

**Vítor de Sousa**

**Sheila Khan**

**Pedro Schacht Pereira**

Diretores | Directors

**Madalena Oliveira & Daniel Brandão**



---

**Título** | *Title*: Reparações Históricas: Desestabilizando Construções do Passado Colonial | *Historical Reparations: Destabilising Constructions From the Colonial Past*

---

**Diretores (Editores da Secção Varia) | Directors (Varia Editors)**

Madalena Oliveira, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Daniel Brandão, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

---

**Editores Temáticos | Thematic Editors**

Vitor de Sousa, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Sheila Khan, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Pedro Schacht Pereira, Department of Spanish and Portuguese, The Ohio State University, Estados Unidos da América

---

**Conselho Editorial | Editorial Board**

Alain Kiyindou, Laboratoire de recherche MICA, Université Bordeaux Montaigne, França

Ana Claudia Mei Oliveira, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Annabelle Sreberny, Centre for Global Media and Communications, University of London, Reino Unido

Barbie Zelizer, School for Communication, University of Pennsylvania, Estados Unidos da América

Berta García, Departamento de Ciencias da Comunicación, Universidade de Santiago de Compostela, Espanha

Cláudia Álvares, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Claudia Padovani, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali, Università Degli Studi Di Padova, Itália

David Buckingham, Communication and Media, Loughborough University, Reino Unido

Divina Frau-Meigs, Département Monde anglophone, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, França

Fabio La Rocca, Laboratoire d'Études Interdisciplinaires sur le Réel et les Imaginaires Sociaux, Université Paul Valéry Montpellier 3, França

Felisbela Lopes, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Fernanda Ribeiro, Centro de Investigação Transdisciplinar "Cultura, Espaço, Memória", Universidade do Porto, Portugal

Filipa Subtil, Escola Superior de Comunicação Social, Instituto Politécnico de Lisboa, Portugal/Instituto de Comunicação da Nova, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Gustavo Cardoso, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Hannu Nieminen, Faculty Common Matters, University of Helsinki, Finlândia

Helena Pires, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Helena Sousa, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Isabel Ferin Cunha, Instituto de Comunicação da Nova, Universidade Nova de Lisboa, Portugal/Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Portugal

Ismar de Oliveira Soares, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, Brasil

Janet Wasko, School of Journalism and Communication, University of Oregon, Estados Unidos da América

José Manuel Pérez Tornero, Departamento de Periodismo y de Ciencias de la Comunicación, Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha

Lúcia Oliveira, Departamento de Comunicação e Arte, Universidade de Aveiro, Portugal

Manuel Pinto, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Maria Immacolata Vassallo de Lopes, Departamento de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, Brasil

Maria Michalis, School of Media and Communication, University of Westminster, Reino Unido

Maria Teresa Cruz, Instituto de Comunicação da Nova, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Muniz Sodré, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nelia R. Del Bianco, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasil/Universidade Federal de Goiás, Brasil

Paulo Serra, LabCom – Comunicação e Artes, Universidade da Beira Interior, Portugal

Raúl Fuentes Navarro, Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara, México

Rosa Cabecinhas, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Sara Pereira, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Sonia Livingstone, Department of Media and Communications, London School of Economics and Political Science, Reino Unido

Teresa Ruão, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Tristan Mattelart, Centre d'analyse et de recherche interdisciplinaire sur les médias, Université Paris 2 Panthéon-Assas, França

Vera França, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Vincenzo Susca, Département de Sociologie, Université Paul-Valéry Montpellier 3, França

Xosé López García, Departamento de Ciencias da Comunicación, Universidade de Santiago de Compostela, Espanha

Zara Pinto Coelho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

---

**Conselho Consultivo | Advisory Board**

Aníbal Alves, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

António Fidalgo, Departamento de Comunicação, Filosofia e Política, Universidade da Beira Interior, Portugal

José Bragança de Miranda, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Margarita Ledo, Departamento de Ciencias da Comunicación, Universidad de Santiago de Compostela, Espanha

Michel Maffesoli, Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien, Université Paris Descartes Sorbonne, França

Miquel de Moragas, Centre d'Estudis Olímpics, Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha

Moisés de Lemos Martins, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

Murilo César Ramos, Laboratório de Políticas de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasil

---

---

**Produção Editorial** | *Editorial Production*

Assistente Editorial | *Editorial Assistant*: Marisa Mourão, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal  
Tradução e Revisão Linguística | *Translation and Linguistic Revision*: Anabela Delgado, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal  
Apoio Editorial | *Editorial Support*: Sofia Salgueiro, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

---

**Indexação e Integrações** | *Indexation and Integrations*

SCOPUS | SciELO | ERIH PLUS | Qualis Capes (B1) | MIAR | Latindex | CIRC (B) | OpenEdition | Google Scholar | Academia Search Premier | BASE | CEDAL | DOAJ | Journal TOCs | MLA | RevisCOM | Open Access in Media Studies | REDIB | OAlster | EZB | ROAD | COPAC | ZDB | SUDOC | RepositóriUM | RCAAP

---

**Imagem da Capa** | *Cover Image*: Chris F (Pexels) **Design da Capa** | *Cover Design*: Sofia Gomes

---

**URL**: <https://revistacomsoc.pt/>

**Email**: [comunicacaoesociedade@ics.uminho.pt](mailto:comunicacaoesociedade@ics.uminho.pt)

---

A *Comunicação e Sociedade* é editada semestralmente (dois volumes/ano), em formato bilingue (português e inglês). Os autores que desejem publicar devem consultar o URL da página indicado acima.

*The journal* *Comunicação e Sociedade* is published twice a year and is bilingual (Portuguese and English). Authors who wish to submit should go to URL above.

---

**Editora** | *Publisher*:

CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade  
Universidade do Minho  
Campus de Gualtar  
4710-057 Braga – Portugal

Telefone | *Phone*: (+351) 253 601751

Fax: (+351) 253 604697

Email: [cecs@ics.uminho.pt](mailto:cecs@ics.uminho.pt)

Web: [www.cecs.uminho.pt](http://www.cecs.uminho.pt)

---

© Autores / Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade



Este trabalho está licenciado sob a Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>*

---

e-ISSN: 2183-3575



Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Financiamento Plurianual do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade 2020-2023 (que integra as parcelas de financiamento base, com a referência UIDB/00736/2020, e financiamento programático, com a referência UIDP/00736/2020).

*This publication is funded by national funds through Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., within the Multiannual Funding of the Communication and Society Research Centre 2020-2023 (which integrates base funding UIDB/00736/2020 and programmatic funding UIDP/00736/2020).*

---

## SUMÁRIO | CONTENTS

<b>O Triunfo do Alento: Horizontes de um Diretor Visionário</b> <i>The Triumph of Drive: Horizons of a Visionary Director</i> Madalena Oliveira & Daniel Brandão	<b>7</b>
<b>A Restituição Cultural Como Dever de Memória</b> <i>Cultural Restitution As a Duty of Memory</i> Vitor de Sousa, Sheila Khan & Pedro Schacht Pereira	<b>11</b>
<hr/>	
<b>ARTIGOS TEMÁTICOS   THEMATIC ARTICLES</b>	<b>23</b>
<b>A Reparação da História e os Erros dos Seus Agentes em O Regresso de Júlia Mann a Paraty</b> <i>Repairing History and the Wrongs of Its Agents in O Regresso de Júlia Mann a Paraty</i> Sandra Sousa	<b>25</b>
<b>Como a Ficção Pós-Colonial Pode Contribuir Para uma Discussão Sobre Reparação Histórica: Leitura de As Telefones (2020) de Djaimilia Pereira de Almeida</b> <i>On How Post-Colonial Fiction Can Contribute to a Discussion of Historical Reparation: An Interpretation of As Telefones (2020) by Djaimilia Pereira de Almeida</i> Margarida Rendeiro	<b>43</b>
<b>O Mestiço na “Urgência de Existência”. Essa Dama Bate Bué! (2018), de Yara Monteiro</b> <i>The Mestiço in the “Urgency of Existence”. Essa Dama Bate Bué! (2018), by Yara Monteiro</i> Susana Pimenta	<b>61</b>
<b>A Guerra Colonial nas Narrativas Mediáticas: Como os Jornais de Portugal e Angola Recontaram uma Efeméride 60 Anos Depois</b> <i>The Colonial War in Media Narratives: How Portuguese and Angolan Newspapers Recounted an Event 60 Years Later</i> Gustavo Freitas & Ana Teresa Peixinho	<b>75</b>
<b>A Ambivalência Colonial nas Imagens em Movimento Contemporâneas: O Caso Português</b> <i>Colonial Ambivalence in Contemporary Moving Images: The Portuguese Case</i> Patrícia Sequeira Brás	<b>91</b>
<b>A Iconoclastia Contemporânea: O Antirracismo Entre a Descolonização da Arte e a (Re)Sacralização do Espaço Público</b> <i>Contemporary Iconoclasm: Anti-Racism Between the Decolonisation of Art and the (Re)Sacralisation of Public Space</i> Diogo Goes	<b>105</b>
<b>Para Não Esquecer: Memória, Poder e Arquivo Malê em Narrativa Amadiana</b> <i>Not to Forget: Memory, Power and the Malê Archive in Amado's Narrative</i> Tatiane Almeida Ferreira	<b>131</b>
<b>Processos de Marginalização Étnica e Cultural na África Pós-Colonial. O Caso dos Amakhuwa de Moçambique</b> <i>Processes of Ethnic and Cultural Marginalisation in Post-Colonial Africa. The Case of the Amakhuwa of Mozambique</i> Luca Bussotti & Laura António Nhauelque	<b>149</b>
<b>Uma Perspetiva Decolonial Sobre Discursos dos Média Online no Contexto da Violência Contra Pessoas com Deficiência na África do Sul</b> <i>A Decolonial Perspective on Online Media Discourses in the Context of Violence Against People With Disabilities in South Africa</i> Lorenzo Dalvit	<b>169</b>

<b>(Des)Colonialidade Linguística e Interculturalidade nas Duas Principais Rotas da Mobilidade Estudantil Brasileira</b>	<b>189</b>
<i>Linguistic (De)Coloniality and Interculturality in the Two Main Routes of Brazilian Student Mobility</i> Rovênia Amorim Borges	
<b>O Ciberespaço Como Denúncia: Assédio e Discriminação Vinculados à Colonialidade no Projeto <i>Brasileiras Não Se Calam</i></b>	<b>209</b>
<i>Cyberspace as Denunciation: Harassment and Discrimination Linked to Coloniality in the Project Brasileiras Não Se Calam</i> Camila Lamartine & Marisa Torres da Silva	
<b>LEITURAS   BOOK REVIEWS</b>	<b>231</b>
<b>Da Contestação à Reflexão Sobre Patrimónios Culturais e Históricos</b>	<b>233</b>
<i>Contestation and Reflections on Cultural and Historical Heritage</i> Pedro Rodrigues Costa	
<b>ENTREVISTAS   INTERVIEWS</b>	<b>241</b>
<b>Produção de Conhecimento, Reparação Histórica e Construção de Futuros Alternativos. Entrevista Com Miguel de Barros</b>	<b>243</b>
<i>Knowledge Production, Historical Reparation and Construction of Alternative Futures. Interview With Miguel de Barros</i> Rosa Cabecinhas & Miguel de Barros	
<b>VARIA   VARIA</b>	<b>259</b>
<b>Compreender Como os <i>Baby Boomers</i> Utilizam a Internet e os Média Sociais Para Melhorarem o Seu <i>Engagement</i> Com as Marcas</b>	<b>261</b>
<i>Understanding How Baby Boomers Use the Internet and Social Media to Improve the Engagement with Brands</i> María-Victoria Carrillo-Durán, Soledad Ruano-López, M-Rosario Fernández-Falero & Javier Trabadelo-Robles	



## O TRIUNFO DO ALENTO: HORIZONTES DE UM DIRETOR VISIONÁRIO

### THE TRIUMPH OF DRIVE: HORIZONS OF A VISIONARY DIRECTOR

**Madalena Oliveira**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal

**Daniel Brandão**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal

---

A publicação do volume 41 da *Comunicação e Sociedade* não justificaria, por si, uma nota especial. Não estreamos nesta edição nenhuma mudança gráfica nem assinalamos nenhuma data particular. No entanto, a história de projetos editoriais desta natureza não é marcada apenas pela passagem do tempo ou por posições em rankings bibliométricos. Celebra-se também pelas pessoas que os tornaram possíveis, os sonharam, neles acreditaram e neles investiram com a persistência necessária à construção de edifícios sólidos de partilha de conhecimento.

Como todas as obras coletivas, a revista *Comunicação e Sociedade* é devedora do trabalho de um grande número de intervenientes — dos autores que escolhem esta publicação para partilhar os resultados das suas realizações, dos revisores que garantem a avaliação e os parâmetros de qualidade, dos editores temáticos que organizam convites ao debate científico em áreas especializadas, das equipas de produção editorial que asseguram um longo e exigente processo de gestão e revisão técnica de manuscritos, e dos membros do Conselho Editorial que acompanham a direção na definição das estratégias de publicação. A todos é justo um agradecimento pela confiança, pela colaboração e pela solidariedade neste empreendimento de ciência.

A *Comunicação e Sociedade* tem ainda um outro débito, que explica o motivo desta nota especial, um débito a Moisés de Lemos Martins, professor catedrático do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, que projetou a revista, a criou, consolidou e dirigiu até janeiro de 2022. Ao longo de 23 anos, a trajetória desta publicação periódica foi-se construindo em resposta progressiva aos mais exigentes padrões do sistema internacional de difusão do conhecimento. Em todas as etapas, foram a persistência, a convicção e o espírito impulsionador do seu obreiro primaz que inspiraram mudanças e o apuramento de procedimentos condizentes com os requisitos de agências de indexação e de bases de dados.

Diretor no pleno sentido da atividade, Moisés de Lemos Martins procurou fazer da *Comunicação e Sociedade* uma publicação de referência para a área das ciências da comunicação. Na diversidade de enfoques temáticos e na promoção de redes de colaboração assentes na articulação entre editores integrados no Centro de Estudos de Comunicação

e Sociedade e editores convidados, teve sempre a preocupação de fazer da revista um espaço de diálogo amplo e interconectado com a comunidade acadêmica deste campo.

Lançada em 1999, a *Comunicação e Sociedade* começou por se publicar apenas uma vez por ano. A partir de 2004, iniciou a periodicidade, que mantém até hoje, de um volume por semestre. Também começou por ser, como todas as suas congêneres, acima de tudo, uma revista em papel, numa parceria entre o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade e a Campo das Letras, primeiro, e a Editora Húmus, depois. Em 2013, passou a ser editada exclusivamente pela unidade de investigação que lhe dá suporte, tendo, de 2019 em diante, passado a integrar o serviço de alojamento para revistas científicas da UMinho Editora. Atualmente, aposta no formato exclusivamente eletrónico.

Atento às políticas de ciência e aos desafios do que trata como a circum-navegação tecnológica (Martins, 2017), Moisés de Lemos Martins procurou que, desde cedo, a *Comunicação e Sociedade* observasse as condições de acesso aberto. Na introdução a um capítulo sobre “O Acesso Aberto e a Economia Política da Publicação Científica”, Paulo Serra (2021) defende que “o acesso aberto, sob as suas diversas formas, deve ser a regra na publicação científica, eliminando-se progressivamente o acesso fechado” (p. 161). Defensor da difusão sem fronteiras do conhecimento, o diretor-fundador da *Comunicação e Sociedade* não teve entendimento diferente. Compreendendo a “travessia tecnológica” como uma questão de “acesso a tecnologias e a ferramentas tecnológicas” (Martins, 2017, p. 27), Moisés de Lemos Martins reconhece também que os desafios do ambiente digital se situam igualmente na comunicação dos conteúdos. Por isso, procurou sempre que a revista não falhasse a disponibilização das suas edições em repositórios de referência, assim favorecendo o acesso sem restrições a investigadores de todas as geografias.

Os primeiros volumes publicaram-se sobretudo em português, admitindo, no entanto, manuscritos em inglês, francês, espanhol e galego. A partir de 2013, assumiu-se uma opção inteiramente bilingue, ou seja, a revista passou a publicar-se integralmente em português e em inglês, numa estratégia de conciliação de dois interesses: por um lado, o de não ficar de fora de um sistema que tende a considerar o inglês como língua de internacionalização; por outro, o de promover a comunicação de ciência em português, uma língua que, estando numa espécie de semiperiferia (Martins & Macedo, 2019), é a manifestação de identidade cultural e científica de uma vasta comunidade de investigadores.

Moisés de Lemos Martins adaptou a *Comunicação e Sociedade* àquilo que considera serem “as exigências próprias do campo político ou mercado das trocas globais” (Martins, 2017, p. 28). Sabe que “o que se espera é que os pesquisadores publiquem, principalmente, em inglês e que as citações sejam tendencialmente feitas, a partir de artigos e livros publicados em inglês” (Martins, 2017, p. 32). Mas reconhece também que

uma língua que não se esforce para dizer os avanços do seu tempo, e também as suas contradições e inquietações, uma língua que não se esforce para dizer os bloqueios e os impasses da sua época, uma língua que não tenha pensamento, é uma língua que não cria conhecimento. (Martins, 2021, p. 72)



Embora represente uma espécie de duplicação da responsabilidade editorial, a opção por uma edição bilingue exprime a ideia de que a ciência também deve ser um espaço de combate linguístico. Conhecendo a hegemonia do inglês imposta por políticas científicas globais, Moisés de Lemos Martins insiste no dever dos falantes de português. Daí que considere que, “contra o empobrecimento e a anemização da língua portuguesa, é hoje função de primordial importância na política editorial, cultural e científica, dos países que a falam, a escrita nesta língua” (Martins, 2016, p. 42).

*Comunicação e Sociedade* é uma revista internacional, com registo de downloads realizados a partir de cerca de 150 países. É possível que neste alcance se cumpra, pelo menos em parte, um duplo desejo: por um lado, o de fazer desta publicação um espaço em que a língua portuguesa se torna “acessível ao maior número de falantes, nativos e não nativos” (Martins, 2016, p. 42); por outro, o de assegurar que a ciência só compensa verdadeiramente quando é socializada.

O volume 41<sup>1</sup> da *Comunicação e Sociedade* é o primeiro editado após a cessação de funções de Moisés de Lemos Martins. Ainda que nenhuma equipa diretiva o possa igualar na bravura intelectual com que idealizou este projeto, a que agora inicia atividade tem no incansável alento deste professor catedrático a principal inspiração para dar continuidade à missão desta revista. Reconhecendo-o como uma espécie de mistago, que a muitos iniciou nos “mistérios” da ciência e do conhecimento, a nova direção da *Comunicação e Sociedade* procurará não perder de vista os horizontes deste diretor visionário que fez da revista um projeto comprometido com a análise dos fenómenos comunicacionais e a leitura da realidade social.

## REFERÊNCIAS

- Martins, M. L. (2016). Os estudos lusófonos como campo de investigação. In N. B. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa e lusofonia: História, cultura e sociedade* (pp. 29–46). educ. IP-PUC-SP.
- Martins, M. L. (2017). Comunicação da ciência, acesso aberto do conhecimento e repositórios digitais. O futuro das comunidades lusófonas e ibero-americanas de ciências sociais e humanas. In M. Martins (Ed.), *A internacionalização das comunidades lusófonas e ibero-americanas de ciências sociais e humanas – O caso das ciências da comunicação* (pp. 19–58). Húmus.
- Martins, M. L. (2021). *Pensar Portugal. A modernidade de um país antigo*. UMinho Editora. <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.61>
- Martins, M. L., & Macedo, I. (2019). Da semi-periferia da língua portuguesa à comunicação da ciência em português. Nota introdutória. In M. Martins & I. Macedo (Eds.), *Políticas da língua, da comunicação e da cultura no espaço lusófono* (pp. 9–16). Húmus.
- Serra, P. (2021). O acesso aberto e a economia política da publicação científica. In C. Peruzzo, M. L. Martins, & R. Gabriotti (Eds.), *Revistas científicas de Comunicação ibero-americanas na política de divulgação do conhecimento. Tendências, limitações e desafios de novas estratégias* (pp. 159–176). UMinho Editora/Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.43.11>

<sup>1</sup> Apesar de esta edição de junho de 2022 corresponder ao volume 41 da série numerada, a *Comunicação e Sociedade* publicou já 43 edições, que incluem três volumes especiais (em 2012, um volume sobre a “Mediação Jornalística do Campo da Saúde”, editado por Felisbela Lopes e Teresa Ruão; em 2019, um volume sobre “Comunicação Intercultural e Mediação nas Sociedades Contemporâneas, editado por Ana Maria Silva, Rosa Cabecinhas e Rob Evans); e, em 2020, um volume sobre “Estudos em Relações Públicas Avançadas”, editado por Teresa Ruão e Ana Belén Fernández-Souto).



# A RESTITUIÇÃO CULTURAL COMO DEVER DE MEMÓRIA

## CULTURAL RESTITUTION AS A DUTY OF MEMORY

**Vítor de Sousa**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal

**Sheila Khan**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal  
Escola de Ciências Humanas e Sociais, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, Portugal

**Pedro Schacht Pereira**

Department of Spanish and Portuguese, College of Arts and Science, The  
Ohio State University, Ohio, Estados Unidos da América

---

O *Dever de Memória*, título que Primo Levi (2011) deu a um dos seus livros, con-substancia toda a lógica que está subjacente à restituição cultural, num processo que está em marcha, tendente a promover a reparação dos danos provocados pelo colonialismo. Muito embora a reparação nunca seja completamente concretizada, a atitude que lhe está subjacente pode atenuar ressentimentos, num sinal assente na diversidade e não, como quase sempre aconteceu, numa lógica unilateral, decorrente de um olhar ocidental. Através da utilização da memória, que, no caso de Levi, incidiu sobre o holocausto — a que se reporta a cunhagem da expressão “dever de memória” —, foi dado o seu testemunho enquanto judeu que foi prisioneiro dos nazis, para que nada semelhante alguma vez voltasse a acontecer. Há um urgente dever de memória tendente a reparar atrocidades cometidas em tempo colonial, através do exercício da violência por parte de quem colonizava. Por conseguinte, a ideia de “dever da memória” quer significar a responsabilidade ética de nunca esquecer.

É por resumir muito bem toda uma lógica de reparação cultural, podendo, por isso, ter um recorte muito abrangente, que o dever de memória rapidamente se expandiu para além do holocausto e se estendeu a outras problemáticas sociais, históricas e humanas, sublinhando uma atitude relativa ao compromisso de se preservar e reconhecer a diversidade cultural refém de uma gramática que silenciava, marginalizava e não autorizava a existência de vozes e posturas diferentes daquela que a lógica da colonialidade ocidental impôs por muitos séculos em vários contextos geopolíticos (Khan et al., 2021).

O passado colonial teima em persistir, quer através do discurso político, que tem repercussões no espaço público e na sociedade, quer na própria academia, não obstante o esforço em alterar este estado de coisas. Isto não faz desse processo uma tarefa fácil. Bem pelo contrário, já que se reporta às mentalidades, permanecendo para além da descolonização administrativa, que já tem quase meio século (Sousa, 2019, 2021). Só na atualidade estão a ser desenvolvidos processos tendentes a uma descolonização

cultural. Mesmo que Stuart Hall (1992), no final do século XX, no quadro dos estudos culturais, tivesse anunciado o estilhaçar das categorias que davam estabilidade ao mundo social, no que foi secundado por Homi Bhabha (1994/1998), que questionou o essencialismo dessas mesmas categorias organizadoras de identidades, só muito recentemente começou a ver-se esgrimir argumentos que conduzam a uma descolonização cultural. O que implica, necessariamente, processos contestatários sobre a história, para além de novas formas de reconhecimento cultural no espaço público: “não está apenas em causa a soberania sobre esses bens, mas todo o sistema internacional do património cultural” (Jerónimo & Rossa, 2021, p. 8). Para além disso, assuntos considerados fraturantes, como são os casos do racismo sistémico, da sobrevivência de velhas lógicas coloniais de racialização e de vigilância racial, e das lutas pela igualdade de género, vão somando pontos contra o status quo. Isto traduz-se em lutas que têm a memória como pano de fundo, confundindo-se, muitas vezes, com a própria história. Com rigor, o estudo do passado exige uma postura ética, cívica e epistémica no sentido de chamar para o plano do pensamento crítico a sobrevivência de antigas lógicas de colonialidade que permeiam os contextos sociais, políticos, históricos e culturais atuais (Meneses, 2021a, 2021b). Percebemos, pelas experiências que a globalização nos oferece, que o mundo contemporâneo é interdependente e que a globalização, mesmo com todas as críticas que lhe estão associadas, permite outros modos de relacionamento. Nesse sentido, é relevante destacar neste olhar o argumento de que o mundo não é estático, nem historicamente homogéneo (Sousa et al., 2020). Importa lembrar que a matriz da modernidade ocidental foi sustentada por mecanismos incrustados em princípios como hegemonia, violência, racialização e vigilância racial praticados de acordo com a seguinte premissa: aplanar o mundo da diversidade humana à luz dos critérios que excluía logo à partida todos aqueles que não estavam enquadrados na grande narrativa e gramática de progresso, civilização e desenvolvimento ocidentais. Esta rasura histórica e ontológica condenou ao atraso milhares e milhares de seres humanos. Nenhuma latitude do mundo escapou a esta praxis, com a modernidade ocidental a ser tentacular e ágil nos seus mecanismos e dispositivos de dominação, apropriação, regulação e exclusão (Khan & Machado, 2021).

Marita Sturken, em entrevista a Barreiros (2021), sustenta que, na atualidade, a memória é desafiada pela volatilidade dos debates entre o que as nações lembram e esquecem, confirmando a inseparabilidade entre memória e esquecimento, fazendo assim sentido o ativismo como um lugar-chave para a produção de investigação sobre a memória. Mas, quando as referências integram as denominadas “histórias do presente”, isso pode significar que “a transposição de categorias do passado para identificar os seus correlatos presentes pode servir para invocar a história como guia do presente e estabelecer causalidades imediatas” (Jerónimo & Monteiro, 2020, p. 11). Não serve, no entanto, a imaginação política e social, e muito menos se “alicerça numa forma particularmente ágil e refinada de pensar a história” (Jerónimo & Monteiro, 2020, p. 11). É nesse contexto que, na contemporaneidade, devido à vivência para o presente e à velocidade que fragmenta (ainda mais) a sociedade, se corre o risco de “presentismo”, para o qual alertava François Hartog (2003), em que tudo o que é história se converte em história

contemporânea. É, porém, muito discutível a correspondência entre história e memória, como chamou a atenção Pierre Nora (1989), muito embora referisse que, face à eventualidade de não se ter memória, se acede a uma memória reconstituída para dar sentido à identidade. Talvez, por isso, “presentismo e memória-prótese constituem (...) as chaves explicativas para compreender a cultura da memória de finais do século XX” (Soutelo, 2015, p. 25), o que também é válido no que até agora é conhecido do século XXI.

Marianne Hirsch (2008) introduziu o conceito de pós-memória para definir a relação de uma segunda geração com experiências marcantes não vividas, “muitas vezes traumáticas, que são anteriores ao seu nascimento, mas que, não obstante, lhe foram transmitidas de modo tão profundo que parecem constituir memórias em si mesmas” (p. 103). Trata-se de uma vivência em segunda mão, por exemplo, de um passado colonial, problematizando a relação das gerações seguintes com uma época que não viveram, mas da qual têm uma memória muito viva e colada às suas experiências e vivências subjetivas. Esta percepção geracional decorre do fracasso do projeto pós-colonial ocidental e global. Com clarividência e em torno da reflexão sobre pós-memória nesta pós-colonialidade atual, Margarida Calafate Ribeiro e Fátima Rodrigues (2022) observam: “é este território imaginado como património — geográfico, sanguíneo, cultural, político — que permite descobrir uma outra história, oculta, silenciosa ou silenciada, ou até ativamente rasurada, por trauma, pudor, vergonha, ressentimento, mas que os/nos explica hoje” (p. 21). É neste mapeamento de memórias a recuperar e a reparar que o sujeito da pós-memória e da reparação histórica se torna, como lemos no pensamento de António Sousa Ribeiro (2021), “um protagonista ativo [que] põe, literalmente, em cena um conjunto de representações do passado que não se limitou a receber, antes reconstrói e reelabora no âmbito de um processo de confrontação e negociação intergeracional” (p. 15).

Consubstancia-se o que António Pinto Ribeiro (2021) fixou em relação à arte em tempo de pós-memória, em que a segunda e terceira gerações de origem de países ex-colonizados, herdeiros da questão colonial, reinterpretam, reequacionam e devolvem novas linguagens históricas sobre o passado através de interpelações multidisciplinares e de inspirações várias, como as artes visuais, literatura, artes performativas, cinema e música, para suplantar os vários silêncios de uma história maior, ativa ou inconscientemente promovida pelos outros herdeiros da questão colonial do lado da ex-metrópole. Não obstante a grande complexidade de toda a problemática, as novas dinâmicas comunicacionais potenciadas pelo advento das redes sociais banalizam — e, por vezes, contrariam — os saberes academicamente produzidos e legitimados. Por um lado, estes saberes estão mais acessíveis do que nunca ao público leigo. Por outro lado, a possibilidade de uma partilha quase instantânea de conteúdos não obedece a critérios de verificação e possibilita que, no espaço público, se observem dinâmicas assentes em lógicas beligerantes entre os alegados “bons” e “maus” de uma qualquer contenda. Corre-se assim o risco de simplificar e desvirtuar o processo científico, como assinala Diogo Ramada Curto (2021), para quem “só o exercício da história analítica, fundada em problemas, nos pode libertar do peso das memórias parciais, construídas com base em antagonismos banalizados, em que nos querem à força encerrar” (para. 7). No entanto,

e no limite, esta visão redundante num paternalismo elitista, como se apenas o historiador fosse qualificado para intervir sobre estas questões na esfera pública.

Ora, faz parte do exercício da história analítica perceber que os debates sobre as reparações históricas decorrem na longa duração, confundindo-se a sua cronologia com a da própria modernidade filosófica e política. As visões maniqueístas destes debates têm um terreno mais favorável para florescer em sociedades onde, apesar da sua pertinência, estas questões têm sido pouco trabalhadas e, por isso, o seu lastro histórico é invisibilizado, como na sociedade portuguesa.

A luta pelas reparações históricas é multifacetada e conhece várias temporalidades. Como sublinha a historiadora Ana Lúcia Araújo (2017), desde pelo menos o século XVIII que pessoas escravizadas e/ou livres trabalharam para conceptualizar a ideia de reparação através de estratégias e recursos vários como a correspondência, panfletos, alocações públicas, narrativas de ex-escravos e reclamações judiciais. Mesmo em períodos e locais em que a escravidão era legal, as pessoas escravizadas ou ex-escravizadas insistiram em expressar publicamente uma consciência da injustiça da sua situação. Em cenários em que a sua escravização era manifestamente ilegal, estas pessoas exigiram compensações, materiais e/ou simbólicas, e daqui derivam as primeiras exigências históricas por reparações (Araújo, 2017). Ainda que muitas destas permaneçam ainda hoje por satisfazer, é preciso lembrar que várias tiveram sucesso. Curiosamente, e isto deveria merecer ampla e aprofundada reflexão, foram os senhores de engenho e empreendedores nas ex-colónias inglesas e francesas do Caribe que receberam avultadas compensações financeiras pela perda de “propriedade” aquando da abolição da escravidão nessas sociedades. Em contraste, os projetos de lei que exigiam pensões para ex-escravos nunca passaram, não obstante terem mobilizado muitas vontades e gerado debates que duram até hoje (Araújo, 2017, p. 3). Um fator que é preciso levar em consideração, pois introduz uma dimensão transtemporal ao debate, é o reconhecimento pelas Nações Unidas, em 2001, da escravatura como um crime contra a humanidade (World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance: Declaration, 2021). As acusações de anacronismo arroladas a partir de várias direções na esfera pública contra o ativismo deixam então de fazer sentido, quando sabemos que parte da definição deste crime é o seu carácter imprescritível.

Em Portugal, o último império europeu a reconhecer a independência das suas colónias africanas, estas questões nunca tiveram grande visibilidade, desde logo porque a história da escravatura não é um campo muito cultivado pela investigação nacional, mas também porque a persistência bem tardia da escravatura nos territórios portugueses foi sempre relativizada pela falsa consciência do liberalismo. Exemplos encontram-se na caricatura que Eça de Queirós faz em *O Primo Basílio* (1878), com a figura do Conselheiro Acácio (Queirós, 1960), ou num discurso que Alexandre Herculano proferiu na Câmara dos Deputados em 1840 em que, procurando estabelecer o direito histórico de Portugal em relação ao que hoje é a Guiné-Bissau e contestar a ideia de “nações infames”, num contexto definido por Fernando Catroga (1999) como “imperialismo defensivo” (p. 211), acaba por relativizar o envolvimento português no tráfico de africanos escravizados:

porque se acusa o povo portuguez de ser traficante d'escravos, quando apenas vinte, trinta, ou quarenta navios andam n'esse detestavel trafico de carne humana e de servidaõ; quando esses mesmos vinte, trinta, ou quarenta navios são tripulados por gente de diversas Nações? (muitos apoiados). Portugal conta três milhões d'habitantes; talvez dois milhões d'elles nunca vissem um preto da Costa d' Africa. Como, pois, se ousa entornar a ignominia de cem ou duzentos homens sobre três milhões de indivíduos? (numerosos apoiados). (Cordeiro, 1886, p. 31)

Com a adoção do paradigma da ocupação efetiva na sequência da Conferência de Berlim (1884–1885), o discurso da “missão civilizadora” substituiu-se ao da precedência histórica, mas sempre em articulação com a questão do trabalho indígena (Jerónimo, 2010, p. 9), na configuração dos projetos coloniais que serão levados a cabo pela Primeira República e pelo Estado Novo. Em todo o caso, com o estabelecimento de um novo regime político democrático na sequência da revolução de 25 de abril de 1974, e das independências africanas que a potenciaram, permanecem sinais de continuidade desses discursos, como por exemplo na proliferação de monumentos aos “heróis do ultramar” um pouco por todo o país, ou na homenagem feita pelo Estado a figuras controversas do anterior regime como o Tenente-Coronel Marcelino da Mata, que configuram aquilo que Elsa Peralta (2022) definiu como “a não-memória do colapso do Império” (p. 64). Aqui entramos numa outra modalidade das reparações históricas, essencialmente simbólicas, da luta pela representação no espaço público, e que teve desenvolvimentos importantes um pouco por todo o mundo no rescaldo dos protestos pela morte de George Floyd em 2020.

Em Portugal, e na cidade de Lisboa, uma cidade pesadamente marcada por estátuas e monumentos que celebram a memória colonial, a instalação, por parte de um consórcio que incluiu a Câmara Municipal de Lisboa e a Santa Casa da Misericórdia, de uma estátua que celebra o suposto pioneirismo humanista do jesuíta António Vieira (1608–1697) no Largo Trindade Coelho despoletou acesa controvérsia e ações de protesto que incluíram intervenções físicas e simbólicas de diversa índole, em relação a uma figura histórica que permanece consensual em Portugal possivelmente na medida do enorme desconhecimento em relação à sua obra, e nomeadamente dos textos em que a sua apologia da escravização de africanos é mais clara e contundente (Pereira, 2018, pp. 166–167).

Embora as mentalidades estejam a mudar, o certo é que os museus etnográficos, que ajudaram a construir parte do conhecimento que deu corpo à antropologia (Brito, 2016), pouco se têm alterado ao longo dos tempos. Isto, para Dan Hicks (2020), significa que o museu é um lembrete de que existem muitos espaços que ainda não são pós-coloniais, porque desde logo foram feitos para serem assim, uma vez que certas instituições foram construídas para cimentar o projeto do colonialismo, e assim naturalizá-lo e justificá-lo, fazendo-o perdurar.

No livro que publicou em 2020, intitulado *The British Museums. The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution* (Os Museus da Brutalidade. Os Bronzes de

Benin, Violência Colonial e Restituição Cultural), Hicks (2020) argumenta que o que os museus britânicos mostram remete para a brutalidade colonial, onde se encontram os bronzes de Benin (Nigéria), que foram roubados durante um ataque naval britânico em 1897, e que se encontram hoje no Museu Britânico e dispersos em coleções públicas particulares espalhadas pelo mundo, incluindo Portugal. Defende, por isso, a sua restituição à origem, como em todos aqueles casos em que se verificarem os mesmos pressupostos. Não se trata de devolver tudo e, em consequência, de ter de fechar museus, mas de retribuir quando isso é solicitado, sendo que a restituição de coleções pode fornecer novos impulsos em vários lugares do mundo. Isto não constitui um dado novo, bastando reportar-nos à década de 1980, em relação à devolução de restos humanos do holocausto, e à consequente devolução de objetos que foram saqueados pelo regime nazi. Na altura, isso configurava uma questão controversa, acabando por tornar-se num assunto absolutamente normal em todos os museus da Europa e da América.

Claro que, no que concerne aos museus, a restituição pode trazer ao de cima lacunas difíceis de resolver. Achille Mbembe (2018) escreveu um texto sobre se a restituição de artefactos africanos equivaleria a permitir à Europa ter a oportunidade de obter uma espécie de consciência tranquila a baixo custo. Em *Necropolítica*, sublinha que isso decorre do colonialismo extrativista em curso no presente, mas cuja ideologia remonta ao século XIX, não obstante o seu ressurgimento, travestido de capitalismo, na contemporaneidade. Assim, defende que o ponto de partida para a reflexão deveria ser, não o museu, mas sim, aquilo a que chama de “anti museu”, uma vez que o museu constitui um espaço mumificado, sendo necessário humanizá-lo, o que implica proceder à já propalada descolonização do conhecimento, mudando a forma como se pensa ou se reflete sobre as coisas. É uma ação necessária e urgente, no que pode ser uma das principais lições a serem tiradas do relatório de Sarr e Savoy (2018), que veio alterar, ainda que de forma lenta, o estado de coisas. Prova disso são as notícias relativas à devolução de artefactos, numa lógica mais de memória do que de história, já que os museus são instituições de memória, não existindo apenas para contar a história, mas para lembrar e refletir sobre quem somos e como chegamos até aqui. Isto envolve fluidez e flexibilidade na ligação com o passado e com o presente e está nos interstícios do passado colonial, nas necessidades do presente, na restituição do património, nas agendas da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e de outras organizações internacionais, doadores, e agências de financiamento, ratificando a ideia de que a restituição não é subtração. Por outro lado, e num recente estudo, Bénédicte Savoy (2022) sublinha o quanto a questão das restituições patrimoniais, que agora de novo se discutem, nada tem de novo, datando as primeiras exigências do período das lutas anticoloniais e das independências que se verificaram após a Conferência de Bandung (1965), e o debate mais aceso a partir de meados dos anos 70 do século passado, naquilo que a historiadora classifica como uma “derrota pós-colonial” (Savoy, 2022, p. 3).

As memórias, as narrativas, os manifestos, os ativismos sociais e os debates em torno do reconhecimento e da reparação histórica transformaram-se do ponto de vista cultural e político num terreno fértil e num compromisso de introspeção histórica onde



se travam combates desafiantes pela construção de uma narrativa mais justa, equitativa e reparadora. O confronto ao sistema colonial até ao pós-colonialismo foi um caminho duro, magoado e tortuoso, que, por isso, exige uma definição de dever de memória coletiva. Para compreendermos hoje os legados dessa colonialidade moderna, é relevante colocar no cerne do debate académico e civil as múltiplas vozes e as narrativas que ajudam a contribuir para um mapeamento mais profundo e compreensivo dos mecanismos do passado colonial ainda ativos na nossa contemporaneidade. Os textos que dão voz à urgência histórica e cívica, que este dossiê temático procurou concretizar, vieram ao encontro deste desafio e compromisso.

A secção temática abre com artigos em que os livros são o objeto de análise. Sandra Sousa mapeia o papel da literatura como um espaço de vigilância contemporânea das reparações históricas em contextos geopolíticos entre si ligados pela experiência ocidental colonialista e colonizadora. Margarida Rendeiro revela no seu estudo como as narrativas de autoria portuguesa afrodescendente desestabilizam imaginários cartográficos para com estes refletir, por um lado, as vivências pós-coloniais afrodescendentes e, por outro, como estas narrativas são ferramentas para processos ativos de reparação histórica. Já Susana Pimenta analisa a forma como a condição pós-colonial e mestiça da geração da pós-memória confronta as desigualdades sociais, culturais e históricas, chamando a si a responsabilidade de uma escolha ética de diálogo crítico e interventivo com os legados do passado da modernidade ocidental.

De seguida, Gustavo Freitas e Ana Teresa Peixinho fundamentam, com uma atenção ímpar, como a análise de imagens de um passado entre Portugal e Angola, em 1960, anos da insurgência angolana que resultou na Guerra Colonial, continua refém de uma gramática identitária ligada a processos seletivos de memória coletiva e nacional de duas nações, hoje, emancipadas e, contudo, interligadas entre si no que à história entre estes dois países diz respeito. Patrícia Sequeira argumenta, no seu texto, como a abordagem pós-colonial dentro da cultura visual é ambivalente, por ignorar o problema da legitimidade e da posição de fala do artista e/ou intelectual. Nesse sentido, a autora reforça o pensamento da ausência de uma atenção maior na relação entre conhecimento e visibilidade e entre poder e visibilidade.

Diogo Goes oferece uma reflexão singular sobre as fenomenologias da não identificação com o património cultural e artístico, nomeadamente, o arquitetónico e o escultórico, instalado no espaço público urbano. Nesse sentido, o autor estabelece as relações entre os fenómenos iconoclastas, as mitografias contemporâneas e as práticas discursivas pós-coloniais e neocoloniais, abordando as problemáticas sociais e políticas subjacentes ao racismo, que poderão estar na origem das práticas de iconoclastia contra o património. Tatiane Almeida Ferreira problematiza as relações entre o poder, a memória e o arquivo que circundam a revolta dos malês, acontecimento histórico narrado em *Bahia de Todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios*, do escritor Jorge Amado (1977), apresentando reflexões, tensionamentos e intenções que o contato com os estudos pós-estruturalistas e decoloniais podem provocar na história, significando um movimento de insubmissão capaz de potencializar uma crítica ao pensamento oficial e as narrativas

hegemónicas. Luca Bussotti e Laura António Nhauelque refletem em torno do facto de a questão étnica nunca ter constituído um elemento explícito na construção do Estado moçambicano. De acordo com os investigadores, esta ausência caracterizou a vida pública do país, com tensões relevantes, mas geralmente negligenciadas. Nesse sentido, o estudo apresenta evidências de como o longo processo de esquecimento étnico foi, em boa verdade, um programa político pensado e implementado desde a luta de libertação e que continuou, com as necessárias adaptações, até hoje, influenciando diretamente na difusão da produção cultural e artística local.

O espaço para os artigos termina com questões em torno da discriminação. Lorenzo Dalvit concentra a sua análise em histórias relacionadas com questões que receberam ampla cobertura dos meios de comunicação, como a saúde mental, brutalidade policial e violência baseada no género. Com esse objetivo, procura problematizar o discurso eurocêntrico de direitos humanos que influencia os debates públicos e académicos. Na sua análise, toma como preocupação analítica a ligação entre os atuais entendimentos de (in)capacidade e o legado de um violento passado colonial e do apartheid. Rovênia Amorim Borges apresenta uma análise minuciosa no âmbito dos estudos decoloniais, partindo do mapeamento da interseccionalidade entre raça e domínio de língua inglesa em estudantes do Brasil em Portugal e nos Estados Unidos. Esta análise demonstrou que os constrangimentos que resultam das (in)comunicações interculturais entre estudantes do Brasil e de Portugal podem ser explicados pela reverberação, na contemporaneidade, da colonialidade do ensino da língua portuguesa nos dois países, experiências e perceções que potenciam a emergência de um “despertar descolonial”. Já Camila Lamartine e Marisa Torres da Silva exploram criticamente a utilização do ciberespaço como campo de denúncia e ativismo feminista através de estudo de caso do perfil @brasileirasnaosecalam, a partir da análise de conteúdo. O projeto surge na rede social digital Instagram com o intuito de denunciar, de maneira anónima, assédios, discriminações e preconceitos que mulheres imigrantes brasileiras sofrem em Portugal, especificamente por carregarem consigo a sua própria nacionalidade. Assim, através do ciberativismo, também feminista, as autoras mostram como as mulheres dispõem de um novo ciclo político de oportunidades impulsionado pela construção e consolidação de laços entre elas no âmbito de uma partilha global.

Finalmente, este dossiê temático integra, de Pedro Costa, uma recensão crítica em torno dos caminhos da contestação à reflexão sobre patrimónios culturais e históricos, e, de Rosa Cabecinhas e Miguel Barros, uma entrevista em torno da produção do conhecimento, comunicação intercultural e reparação histórica.

A secção “Varia” acolhe trabalhos que representam um contributo para a compreensão dos fenómenos de comunicação e para a leitura da realidade social e cultural. Neste volume, oferece-se ao leitor uma análise da relação entre a internet e os média sociais e o nível de *engagement* com as marcas. Com um enfoque no grupo de consumidores com idades entre os 55 e os 75 anos — neste artigo retratado como o segmento de “imigrantes digitais” ou *baby boomers* —, María Victoria Carrillo-Durán, Soledad Ruano-López, M-Rosario Fernández-Falero e Javier Trabadela-Robles realizaram um estudo

assente em sessões de grupos focais em Portugal e em Espanha. Os investigadores da Universidade de Extremadura procuraram analisar o uso que os *baby boomers* fazem das redes sociais, as razões por que aderiram a estas plataformas e o comportamento que têm na relação com estes espaços de interação. Identificando a socialização como uma das principais motivações deste grupo etário na utilização de redes sociais, os autores concluem também que “as marcas parecem não falar a mesma linguagem deste público” (p. 261) nem conseguem criar um vínculo relacional forte com os mais velhos.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base) e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

## REFERÊNCIAS

- Araújo, A. L. (2017). *Reparations for slavery and the slave trade. A transnational and comparative history*. Bloomsbury.
- Barreiros, I. B. (2021, 25 de outubro). *O labor da memória como “intervenção radical” e “reparação”: entrevista com Marita Sturken*. Buala. <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-labor-da-memoria-como-intervencao-radical-e-reparacao-entrevista-com-marita-sturken>
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. L. Reis & G. R. Gonçalves, Trans.). Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1994)
- Brito, J. P. (2016). Museus e interrogações num mundo global. In D. R. Curto (Ed.), *Estudos sobre a globalização* (pp. 509–515). Edições 70.
- Catroga, F. (1999). “A história começou a oriente.” *O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX): Edifício da Alfândega, Porto, 1999*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Cordeiro, L. (1886). A questão da Guiné n’um discurso de Alexandre Herculano. *As Colónias Portuguezas, IV*, 25–31.
- Curto, D. R. (2021, 7 de julho). Guerras culturais e memória do império. *Luxemburger Wort*. <https://www.wort.lu/pt/sociedade/guerras-culturais-e-mem-ria-do-imperio-60ee9d3ade135b9236f2dbfc>
- Hall, S. (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A Editora.
- Hartog, F. (2003). *Regimes d’historicité: Presentisme et experiences du temps*. Seuil.
- Hicks, D. (2020). *The brutish museums. The Benin bronzes, colonial violence and cultural restitution*. Pluto Press.
- Hirsch, M. (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103–128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>
- Jerónimo, M. B. (2010). *Livros brancos, almas negras: A “missão civilizadora” do colonialismo português (c. 1870-1930)*. Imprensa de Ciências Sociais.
- Jerónimo, M. B., & Monteiro, J. P. (2020). *Histórias(s) do presente. Os mundos que o passado nos deixou*. Público; Edições Tinta-da-China.
- Jerónimo, M. B., & Rossa, W. (Eds.). (2021). *Patrimónios contestados*. Público – Comunicação Social.

- Khan, S., Can, N., & Machado, H. (Eds.). (2021). *Racism and racial surveillance. Modernity matters*. Routledge.
- Khan, S., & Machado, H. (2021). Postcolonial racial surveillance through forensic genetics. In S. Khan, N. Can & H. Machado (Eds.), *Racism and racial surveillance. Modernity matters* (pp. 153–172). Routledge.
- Levi, P. (2011). *O dever de memória*. Cotovia.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.
- Meneses, M. P. (2021a). As estátuas também se abatem: Momentos da descolonização em Moçambique. *Cadernos NAUI*, 10(18), 108–128. <http://hdl.handle.net/10316/96351>
- Meneses, M. P. (2021b). Desafios à descolonização epistêmica: Práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Contemporânea - revista de sociologia da UFSCa*, 10(3), 1067–1097.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: ‘Les lieux de mémoire’. *Representations*, (26), 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Peralta, E. (2022). The return from Africa: Illegitimacy, concealment, and the non-memory of Portugal’s imperial collapse. *Memory Studies*, 15(1), 52–69. <https://doi.org/10.1177%2F1750698019849704>
- Pereira, P. (2018, setembro). O racismo como herança colonial numa periferia europeia. *Electra*, 3, 161–167.
- Queirós, E. (1960). *Obras de Eça de Queiroz*, 2. Edição “Livros do Brasil”.
- Ribeiro, A. P. (2021). *Novo mundo: Arte contemporânea no tempo da pós-memória*. Afrontamento.
- Ribeiro, A. S. (2021). Pós-memória: Um conceito (ainda) emergente. In A. S. Ribeiro (Ed.), *A cena da pós-memória: O presente do passado na Europa pós-colonial* (pp. 15–28). Edições Afrontamento.
- Ribeiro, M. C., & Rodrigues, F. (2022). *Des-cobrir a Europa. Filhos de impérios e pós-memórias europeias*. Edições Afrontamento.
- Sarr, F., & Savoy, B. (2018). *The restitution of african cultural heritage. Toward a new relational ethics*. Ministère de la Culture. [http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savoy\\_en.pdf](http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf)
- Savoy, B. (2022). *Africa’s struggle for its art. History of a postcolonial defeat*. Princeton University Press.
- Sousa, V. (2019). Memory as an interculturality booster in Maputo, through the preservation of the colonial statuary. *Comunicação e Sociedade [Volume Especial]*, 269–286. [https://doi.org/10.17231/comsoc.0\(2019\).3073](https://doi.org/10.17231/comsoc.0(2019).3073)
- Sousa, V. (2021). As marcas do luso-tropicalismo nas intervenções do presidente da república português (2016-2021). *RCH - Revista de Ciências Humanas*, 14(2), 10–24. <https://doi.org/10.32813/2179-1120.2121.V14.N2.A744>
- Sousa, V., Khan, S., & Ribeiro, R. (Eds.). (2020). *O mundo na Europa. Crises e identidades*. Húmus. <https://hdl.handle.net/1822/68605>
- Soutelo, L. C. (2015). *A memória pública do passado recente nas sociedades ibéricas. Revisionismo histórico e combates pela memória em finais do século XX* [Tese de doutoramento, Universidade do Porto]. Repositório Aberto. <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/83844>
- World conference against racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance: Declaration, 2021, <https://www.un.org/WCAR/durban.pdf>

## NOTAS BIOGRÁFICAS

Vítor de Sousa é doutorado em ciências da comunicação (teoria da cultura), pela Universidade do Minho, com a tese *Da “Portugalidade” à Lusofonia*, mestre e licenciado na mesma área. Entre os seus interesses de investigação constam questões em torno da identidade nacional, memória, estudos culturais, educação para os média e teorias do jornalismo. É investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho), onde coordenou o grupo de estudos culturais (2021–2022) e é cocoordenador do Seminário Permanente de Estudos Pós-coloniais. Integra o projeto *Memórias, Culturas e Identidades: O Passado e o Presente das Relações Interculturais em Moçambique e Portugal* e o Museu Virtual da Lusofonia. É sócio da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação, onde coordena o Grupo de Trabalho de Comunicação Intercultural (2022–2023), da European Communication Research and Education Association e da Modern Language Association of America.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6051-0980>

Email: [vitorde Sousa@ics.uminho.pt](mailto:vitorde Sousa@ics.uminho.pt)

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga

Sheila Khan é socióloga, investigadora do Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, professora auxiliar convidada da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro e comentadora do painel do programa *Debate Africano* na RDP África. É doutora em estudos étnicos e culturais pela Universidade de Warwick. As suas mais recentes publicações são: *Portugal a Lápis de Cor. A Sul de uma Pós-Colonialidade* (Almedina, 2015); *Visitas a João Paulo Borges Coelho. Leituras, Diálogos e Futuros* (com Nazir Can, Sandra Sousa, Leonor Simas-Almeida e Isabel Ferreira Gould, Colibri, 2017); *O Mundo na Europa: Crises e Identidade* (com Rita Ribeiro e Vítor Sousa, Húmus, 2020); *Racism and Racial Surveillance. Modernity Matters* (com Nazir Can e Helena Machado, Routledge, 2021); e, finalmente, *Djaimilia Pereira de Almeida: Tecelã de Mundos Passados e Presentes* (com Sandra Sousa, no prelo).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8391-8671>

Email: [sheilakhan31@gmail.com](mailto:sheilakhan31@gmail.com)

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga

Pedro Schacht Pereira é professor associado de literaturas de língua portuguesa no Departamento de Espanhol e Português da Universidade Estatal de Ohio. Fez parte da equipa que criou, em 2012, o Programa de Doutoramento em Estudos do Mundo Lusófono na mesma universidade. É licenciado em filosofia pela Universidade de Coimbra (1993) e doutorado em estudos portugueses e brasileiros pela Universidade de Brown (2005). Investiga a representação da negritude na literatura portuguesa, literatura portuguesa de autoria negra, colonialismo e pós-colonialismo na literatura portuguesa.


ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4691-6749>

Email: pereira.37@osu.edu

Morada: Department of Spanish and Portuguese, The Ohio State University, 298 Hagerty Hall. 1775 College Road. Columbus, OH. 43210



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*

**ARTIGOS TEMÁTICOS | *THEMATIC ARTICLES*** 





## A REPARAÇÃO DA HISTÓRIA E OS ERROS DOS SEUS AGENTES EM *O REGRESSO DE JÚLIA MANN A PARATY*

Sandra Sousa

Department of Modern Languages & Literatures, University of Central Florida, Orlando, Estados Unidos da América

---

### RESUMO

É meu objetivo neste espaço analisar o mais recente livro de Teolinda Gersão, *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* (2021), à luz do conceito de psicologia negra desenvolvido por Wade W. Nobles. Pretendo, assim, complexificar uma das questões centrais do romance, proferida por Sigmund Freud, o pai da psicanálise, tornado por Gersão (2021) em personagem-narrador fictícia: “será possível que sejamos incapazes de progredir no plano ético, do mesmo modo que, afinal, parecemos incapazes de amor e compaixão?” (p. 14). Ao mesmo tempo, pretendo também desconstruir o que o romance nos aponta como os erros de dois dos mais significativos agentes da história, tanto no campo científico como no literário. Influenciados e influenciadores intelectualmente, as grandes figuras da história literária, científica e do pensamento presentes no livro de Gersão foram alvo do mesmo lapso: o não questionamento crítico de um mundo apoiado na hegemonia branca, em que a diferença e a dignidade do “outro” foram rasuradas. Basendo-me no trabalho de Catherine Hall e Corinna McLeod, entre outros, sobre o processo da escrita da história como um processo reparatório demonstro ainda como *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* efetua um diálogo crítico e reparador com o passado que se espelha no presente.

### PALAVRAS-CHAVE

psicologia negra, Sigmund Freud, Thomas Mann, Júlia Mann, memória

---

## REPAIRING HISTORY AND THE WRONGS OF ITS AGENTS IN *O REGRESSO DE JÚLIA MANN A PARATY*

### ABSTRACT

In this paper, I analyse Teolinda Gersão’s most recent book, *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* (Júlia Mann’s Return to Paraty, 2021), through the concept of Black psychology developed by Wade W. Nobles. I intend to further elaborate on one of the novel’s central questions, posed by Sigmund Freud, the father of psychoanalysis, whom Gersão (2021) turns into a fictional character-narrator: “can it be that we are unable to evolve in the ethical realm, just as we seem unable to love and feel compassion after all?” (p. 14). At the same time, dissect the wrongs of two of history’s most significant agents, both in the scientific and literary fields, the novel highlights. Intellectually influenced and influential, prominent figures in the history of literature, science, and thought in Gersão’s book were exposed for the same wrong: not critically questioning a world rooted in White hegemony, which erased the difference and dignity of the “other”. Drawing on Catherine Hall’s and Corinna McLeod’s work, among others, about writing history as a redressing process, I also demonstrate how *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* engages in a critical and redeeming dialogue with the past reflected in the present.

## KEYWORDS

Black psychology, Sigmund Freud, Thomas Mann, Júlia Mann, memory

Corinna McLeod (2009), num instigante artigo, analisa o papel do museu, neste caso do British Empire & Commonwealth Museum, como um lugar de “identidade contestada” (p. 157). Segundo McLeod, o museu é o exemplo ideal onde uma nação pode ser vista a negociar ativamente a sua identidade historicizada. Referindo-se à sociedade britânica e à sua relação pós-colonial com o passado imperial, o museu aparece não apenas como o repositório de fragmentos do império (McLeod, 2009, p. 157), mas como o local onde se preserva e, ao mesmo tempo, se reconstrói o passado. Deste modo, o museu torna-se “um local de memória e memorialização”, onde ambos os conceitos representam “empreendimentos construtivistas e são propícios à formação de uma identidade nacional pública” (McLeod, 2009, p. 158). Gostaria de tomar esta ideia à volta do conceito de museu como espaço, e das suas contradições e ambiguidades ao lidar com a história do império, no qual a nação negocia a sua identidade historicizada, fazendo uma analogia com aquele que também é um espaço de memória, embora de diferente natureza, isto é, o espaço do livro. Tal como um museu, o livro é igualmente um lugar de memória e de memorialização, de preservação e de reconstrução do passado, onde identidades podem ser contestadas, afirmadas, ou negadas, contribuindo para a formação da identidade nacional ao retirar dos escombros vozes silenciadas ou apagadas. Espaço de memória que, não devemos esquecer, é sempre fragmentada, um fragmento desse passado, que pode acrescentar, mas não totalizar.

Regressando brevemente a McLeod (2009), esta coloca a pertinente questão centrada no dilema da celebração de um império, o britânico, cujo sucesso dependeu da exploração de corpos e de recursos naturais: “no entanto, um dilema central permanece sem solução. O império foi concebido em torno da exclusão; como se pode então celebrar a glória do império e ao mesmo tempo reconhecer que o seu sucesso foi baseado na exploração bem-sucedida de povos e recursos” (p. 163)? A conclusão é que o museu por si analisado será um teste à capacidade britânica de aceitar “uma identidade nacional recém-configurada e abraçar memórias históricas alternativas” (McLeod, 2009, p. 164). Daqui podemos inferir que as “grandes narrativas” são sistematicamente criadas para “diminuir” ou silenciar as vozes dos “outros”, e que tanto museus como livros podem servir como ferramentas ideológicas para aqueles que se encontram no poder. A escrita de um livro e a visão ideológica que por este perpassa, no entanto, é uma escolha pessoal menos limitada das amarras do poder governamental.

Tendo em conta algumas ideias deste preâmbulo, é meu objetivo aqui analisar o mais recente livro de Teolinda Gersão<sup>1</sup>, *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* (2021), à luz do

<sup>1</sup> Teolinda Gersão começou o seu percurso literário em 1981 com o romance *O Silêncio*. A escritora é hoje, uma das vozes mais singulares da ficção portuguesa pós-25 de Abril. A sua escrita encontra-se permeada pelas opressões sociais, económicas e mentais. Entre suas principais obras, podemos mencionar *Paisagem Com Mulher e Mar ao Fundo* (1982), *O Cavalo de Sol* (1989), *A Árvore das Palavras* (1997), *Os Teclados* (1999) e *A Mulher Que Prendeu a Chuva* (2007). Recebeu vários prémios, entre os quais o Grande Prémio de Conto Camilo Castelo Branco, o Prémio Fernando Namora, o Prémio de Ficção do PEN Clube, o Grande Prémio de Romance e Novela da Associação Portuguesa de Escritores, o Prémio Máxima de Literatura e o Prémio da Fundação Inês de Castro. Os seus livros continuam a ser reeditados ao longo das últimas décadas, para além de alguns dos seus livros terem sido adaptados ao teatro e encenados em Portugal, Alemanha e Roménia.

conceito de psicologia negra desenvolvido por Wade W. Nobles. Pretendo, assim, complexificar uma das questões centrais do romance, proferida por Sigmund Freud, o pai da psicanálise, tornado por Gersão (2021) em personagem-narrador fictícia: “será possível que sejamos incapazes de progredir no plano ético, do mesmo modo que, afinal, parecemos incapazes de amor e compaixão?” (p. 14), e ao mesmo tempo desconstruir o que o romance nos aponta como os erros de dois dos mais significativos agentes da história, tanto no campo científico como no literário. Esta pergunta aparece no primeiro capítulo, intitulado “Freud Pensando em Thomas Mann em Dezembro de 1938”, que, aliás, pode ser lido como a primeira de três novelas independentes, embora se encontrem relacionadas entre si. A pergunta, de natureza filosófica, colocada por Freud num monólogo interior, já perto do fim da vida numa situação de exílio em Londres, é lançada a Thomas Mann, sobre a vida psíquica na qual incide a reflexão, mas também ao leitor do livro, ou seja, Freud pensa em Mann, e Gersão pensa, através de Freud, no público leitor. Não se pode descurar o facto de este romance funcionar como um jogo, psicológico, de espelhos que refletem e nos quais são refletidos os três narradores centrais — Sigmund Freud, Thomas e Júlia Mann —, assim como autor e leitor, num círculo fechado pela condição humana.

Outro aspeto a ser tido em conta é o facto de, como refere Tercio Redondo (2012), “no campo das ciências que surgiram nos primórdios do século XX nenhuma [outra ter] estabelec[ido] com a literatura vínculos tão estreitos quanto o fez a Psicanálise” (p. i). Obviamente que o crítico se refere apenas à literatura produzida no ocidente, pois o peso da psicanálise é rarefeito nas literaturas latino-americanas, asiáticas ou africanas nesse mesmo período. Deste modo, Redondo (2012) afirma ainda,

desde os primeiros estudos sobre a histeria, o campo da investigação freudiana interagiu com as artes em geral e a literatura em particular. Segundo o médico vienense, o texto literário corroborava as descobertas da clínica; além disso, oferecia à pesquisa modelos que se ajustavam a construções teóricas complexas, como se deu na formulação do chamado conflito edipiano. Por outro lado, a fatura literária passou ela mesma a ser alvo da investigação psicanalítica, sendo inúmeros os exemplos dessa atividade exegética, que vão do comentário ligeiro à discussão exaustiva de textos de prosa ficcional, como a que Freud realizou em torno do conto *O homem de areia*, de E.T.A. Hoffmann. (p. i)

Desde sempre, as tentativas de se realizar uma “psicanálise do texto” têm sido alvo de críticas, tanto por parte de escritores como de críticos literários incomodados com a preocupação excessivamente conteudística de Freud, em detrimento da análise da forma, que seria irreduzível a seu método, embora essa análise continue a vingar (Allen, 2020; Brooks, 1994; Ellmann, 2014; entre outros). O fascínio gerado pela família Mann é disso exemplo e parece não se assustar com tais críticas. De acordo com Richard Miskolci (2003), o interesse por Júlia Mann e pela sua descendência brasileira foi “estudado como influência na obra de seus descendentes, de forma a-histórica através de abordagens psicanalíticas” (p. 159). Desses títulos fazem parte um estudo

biográfico-familiar da socióloga alemã Marianne Krüll, *Na Rede dos Magos* (1997), e um romance inspirado em sua biografia, de João Silvério Trevisan, *Ana em Veneza* (1998), entre outros. O romance de Gersão situa-se, deste modo, numa tradição literária à volta da figura de Júlia Mann, a progenitora do Nobel da Literatura, Thomas Mann, e do não menos famoso escritor, Heinrich Mann.

## 1. O ERRO DE FREUD

Freud, narrador-personagem no livro de Gersão (2021), declara, questionando a disciplina por si criada como forma de redenção do ser humano:

sempre tendi a ser céptico sobre a nossa espécie, o ser humano é um barro impuro. Acreditei que era possível aperfeiçoá-lo e libertá-lo – mas poderá de facto a Psicanálise levar-nos ao domínio das pulsões negativas e à construção de uma sociedade civilizada? (p. 14)

Décadas antes, afirma o personagem, “eu próprio pensara, ( ... ), que a Psicanálise tinha todas as respostas, e iria mudar o mundo” (Gersão, 2021, p. 11). A desilusão, no final da vida, é óbvia: “dediquei a vida a procurar a verdade sobre o ser humano. Acreditei que, se soubermos quem somos, veremos com mais clareza e faremos as escolhas certas” (Gersão, 2021, p. 8).

No romance, os eventos reais da vida de Freud entrelaçam-se nitidamente com o narrador fictício do monólogo de 1938. A escolha da data não é acidental. O ano de 1938 foi o ano em que as tropas alemãs ocuparam a Áustria, em cuja capital se estima vivia uma população de 200.000 judeus. Freud, filho de judeus, exilou-se nesse mesmo ano no Reino Unido de forma a fugir à perseguição nazi, acabando por falecer no ano seguinte. O preço pago por se ser judeu na altura foi a morte em massa, o exílio, a perda da vida como era conhecida, para além da perda material e simbólica do trabalho, como afirma Freud:

os livros que escrevi, como os de tantos outros, foram declarados subversivos e degenerados, e lançados na fogueira ao som de injúrias e gritos, ou de um silêncio tão pesado que só se ouvia o crepitar das chamas. Quase todas as grandes obras acabaram em cinzas, e à morte do espírito irá seguir-se o extermínio de milhares, ou milhões, de vidas. (Gersão, 2021, p. 9)

A Segunda Guerra Mundial afetaria não apenas a vida de Freud e de milhões de judeus, mas veio associar-se ainda ao ato igualmente avassalador da condição humana de exploração de corpos humanos e de recursos naturais em África. Portugal, um dos seus maiores responsáveis, acabava de promulgar, 8 anos antes, o Ato Colonial que enfatizava a conceção do império como um todo, além da ideia implícita de que o domínio físico, psicológico, intelectual, económico e militar sobre os povos africanos estava apenas no seu começo. Como é afirmado no *Bulletin of International News*,

as viagens do Presidente [Óscar Carmona] a Angola em 1938 e a Moçambique em 1939, proclamando a “indestrutível e eterna unidade de Portugal no

país e no estrangeiro” sublinharam ainda, com a missão militar a ambos os países em 1938, a real importância do seu Império a Portugal e a sua aposta vital na manutenção da unidade da sua Commonwealth. (Royal Institute of International Affairs, 1942, p. 930)

A mesma forma de domínio sobre o “outro” — racial, étnica e religiosamente diferente — continuava em outros impérios europeus até se chegar ao fim da Segunda Grande Guerra que é hoje encarada como um dos marcos do nível mais deplorável a que o ser humano pode chegar. Os questionamentos de Freud sobre a incivilidade do ser humano, da sua capacidade para progredir no plano ético, do amor e da compaixão, ao que acrescentaria, da solidariedade, não são descabidas tendo em conta o contexto histórico do romance e o próprio contexto da contemporaneidade em que foi escrito e publicado. Afinal, as questões de Freud são tão válidas em 1938 como em 2021.

Se tivermos em conta o trabalho de Wade W. Nobles na área da psicologia negra, veremos que o erro de Freud foi, a partir de um pensamento eurocêntrico, não ter em conta que a psicanálise por si desenvolvida não permitia que todos os seres humanos se encaixassem nos mesmos moldes. No fim do seu monólogo sobre Mann, ele próprio duvida da utilidade da sua própria obra: “tento acreditar que a minha obra poderá, apesar de tudo, ter alguma utilidade, mas não estou seguro de que seja assim” (Gersão, 2021, p. 38). Apesar de judeu, Freud estava inserido na Academia Europeia e, como tal, foi produtor de uma narrativa alienadora. Nobles (2013), em 1978, introduz o conceito de “encarceramento conceptual” com a intenção de “acautelar sobre a adoção acrítica de ideias europeias e americanas para examinar a realidade africana e afro-americana” (p. 233), ou seja, colocar concepções e fórmulas europeias e americanas como um padrão universal, que pode encarcerar conceptualmente o exame de povos que não são nem europeus nem americanos, como os africanos. Deste modo, a psicologia negra veio não apenas expor a hegemonia eurocêntrica, mas também apresentar teorias psicológicas tradicionais, para além de começar diretamente a concentrar a sua pesquisa na criação de novos paradigmas e metodologias que têm como origem uma base epistemológica e ontológica orgânica e autenticamente africana (Nobles, 2013, p. 233), o que não exclui a noção de permeabilidade através do contacto a que estes povos foram historicamente sujeitos. Por psicologia negra entende-se, de acordo com Nobles (2013),

mais do que a psicologia dos chamados povos desprivilegiados, mais do que a experiência de viver em guetos ou ter sido forçado a uma condição desumanizante de escravidão ou colonização. É mais do que a “dimensão mais escura” da psicologia geral. O seu estatuto único deriva não dos aspectos negativos de ser um povo “negro” no continente ou em qualquer lugar da diáspora, mas sim das características positivas da filosofia africana básica que dita os valores, costumes, atitudes e comportamentos dos africanos na África e o novo mundo. (p. 233)

Nobles (2013) afirma igualmente que o efeito psicológico que a ideologia da supremacia branca e do imperialismo europeu, na forma de escravatura e colonialismo, teve

em África e nos seus povos nunca foi totalmente endereçado e percebido. Tal se deve porventura a uma tentativa de apagamento e silenciamento de uma parte da história que não favorecia, e não favorece, os grandes ex-impérios coloniais. A psicologia negra, no entanto, “obrigou todo o campo da psicologia a reconhecer que não existe uma realidade psiquiátrica universal e que, em termos de conhecimento e prática psicológica, a única perspectiva válida é aquela que reflete a cultura das pessoas que serve” (Nobles, 2013, p. 233).

Outros campos de estudo têm, entretanto, vindo progressivamente a chamar a atenção para a questão da reparação histórica (Hall, 2018). Lisa Lowe (2005a), por exemplo, estuda os paradoxos que tal reparação pode encapsular, para além de demonstrar que a pesquisa centrada na reparação mobiliza as diferentes valorizações do termo: por um lado, temos o sentido da recuperação das evidências arquivísticas e a restauração da presença histórica e, por outro, o sentido ontológico e político da reparação, ou seja, a possibilidade de recuperação, ou a reintegração da posse de uma humanidade plena e de liberdade, após o seu roubo ou obliteração final (p. 85). Durante os séculos XVII até ao XIX, afirma Lowe (2005a), “os discursos coloniais liberais improvisaram termos raciais para os povos não europeus que os colonos, comerciantes e administradores coloniais encontraram” (p. 92). Deste modo, podemos ligar a emergência de liberdades definidas nos termos abstratos de cidadania, direitos, trabalho assalariado, livre comércio e soberania com a atribuição de diferença racial para aqueles sujeitos, regiões e populações que a doutrina liberal descreve como impróprios para a liberdade ou incapazes de civilização, colocados nas margens da humanidade liberal:

os colonos representavam os povos indígenas como ameaças violentas a serem eliminadas de forma a racionalizar as colónias brancas e a escravidão africana; eles consideravam os nativos incivilizados ou não cristãos, confundiam os habitantes com a terra e a natureza, imaginavam-nos como removíveis ou extinguíveis, ou consideravam-nos como existindo apenas no passado. Administradores e comerciantes coloniais consideravam os africanos cativos como bens desumanos, como propriedade escravizável. (Lowe, 2005a, p. 92)

Ao humanizar, no romance, Freud que, no final da vida, reconhece que foi tão imperfeito como qualquer outro, um personagem desiludido, mas ao mesmo tempo lúcido, acerca da inviabilidade daquilo em que tinha acreditado, Gersão (2021) começa a alertar-nos para a complexidade da história e seus agentes:

tal como o senhor, não sou, nem nunca fui, um homem de acção, fui um homem de pensamento, e isso parecia bastar-me. Acreditei até que podia manter-me politicamente neutro, e que a Psicanálise se poderia praticar em qualquer regime ou país. (p. 36)

O erro de Freud, nos termos em que o personagem o coloca, foi um erro de acção versus passividade, mas a passividade pode aqui ser lida como passividade intelectual, pois a neutralidade política implica ainda uma cegueira em relação ao “outro” e à sua história de escravidão, colonização e subjugação. Por outras palavras, Freud não soube

reconhecer que “não existe uma realidade psiquiátrica universal” (Nobles, 2013, p. 233), ou seja, “seja moderno (profissional) ou tradicional (popular), cada aspecto do conhecimento e prática psicológica é um reflexo do mundo construído de um determinado povo” (p. 234). Ao mesmo tempo contribuiu, para usarmos as palavras de Walter D. Mignolo (2007), para a construção da modernidade, embora esta não seja apenas europeia, ou seja, para uma “retórica da modernidade [que] tem sido predominantemente apresentada por homens de letras europeus, filósofos, intelectuais, oficiais de Estado” (p. 469). O pensamento da modernidade envolvia uma pretensão europeia de benevolência e irmandade que se traduziu na desumanização, defraudação e exploração de corpos racializados. O alheamento e a incapacidade de ver a realidade do outro, isto é, a incapacidade de empatia<sup>2</sup> justificam as palavras de Freud no romance:

também eu de algum modo me tentara alhear da mentalidade doente que nos cercava, e me centrara demasiado no mundo interior do espírito.

A Psicanálise bastava-se a si própria, acreditei, e agarrei-me ao meu projecto como se ele pudesse, ou fosse a tempo de consertar o mundo.

Ele [Thomas Mann] agarrara-se com igual força ao seu projecto: acreditou que a arte se bastava a si própria, e estava tão errado como eu. Ambos víamos a obsessão de passar à escrita uma obra que valeria por si mesma, e atravessaria o tempo. (Gersão, 2021, p. 16)

Tanto Freud, como Mann na citação acima, participaram da história da modernidade e contribuíram para a formação de um conhecimento interdisciplinar moderno que, segundo Lisa Lowe e Kris Manjapra (2019), é uma história “das formas europeias modernas que monopolizam a definição do humano e colocam outras variações à distância do humano” (p. 24). Tal implica a presunção do sujeito como o agente central da história, da sociedade e da estética, sedimentando, deste modo, uma “colonialidade do conhecimento” histórica e contínua que acompanha e naturaliza os projetos coloniais e imperiais dos colonos nas Américas, África, Ásia e em todo o Pacífico (Quijano & Wallerstein, 1992). Nem o facto de ter sido “recebido com escândalo e repúdio” (Gersão, 2021, p. 16) lhe permitiu verificar que escrevia “para uma classe privilegiada, e que não queria saber da miséria porque não a conhecia, e vivia centrada nos seus próprios problemas” (p. 37). Esta “miséria” vivia-se no continente africano, subjugado pelo imperialismo europeu e americano, para onde milhões de corpos foram levados à força como mercadoria para realizar o “sonho civilizacional” da cobiça europeia. Nobles (2013) refere que um imperativo constante na psicologia negra é o reconhecimento do impacto prejudicial do colonialismo e da escravidão na mente e na consciência africanas. Este reconhecimento está associado a uma compreensão profunda de que o significado de ser africano, para os africanos continentais e diaspóricos, é prescrito nos reinos visíveis

<sup>2</sup> Por empatia entende-se aqui a definição de David D. Burns (2000): “empatia é a capacidade de compreender com precisão os pensamentos e motivações precisas de outras pessoas” (p. 185).

e invisíveis da realidade (Nobles, 2013, p. 234). Contudo, o nosso entendimento do que é ser africano depende “apenas de concepções da realidade material europeia fundamentadas no pensamento greco-romano, judaico-cristão” (Nobles, 2013, p. 234), como as concepções criadas por Freud e Mann nos seus livros e ensaios.

O erro de Freud, no entanto, vai mais além e confirma o argumento psicológico desenvolvido por Nobles décadas mais tarde. Nos anos de 1870 e 1880, Freud juntou-se ao grupo de anatomistas e fisiólogos que procuraram estabelecer um contínuo de todos os organismos vivos, que proporcionariam evidência para a evolução em geral e, em particular, para um esquema linear haeckeliano de desenvolvimento filogenético. Ernst Haeckel, como sabemos, foi responsável, como outros antes dele, pela propagação de uma teoria (ou crença) baseada numa ordem hierárquica das raças humanas, a qual se integra no racismo generalizado apoiado pelo cientificismo e teoria evolucionária dos séculos XVIII e XIX. Freud, na sua teoria psicoanalítica, desenvolveu a sua própria versão da teoria da memória orgânica que sustentava que toda a matéria orgânica contém memória. De acordo com o crítico L. Otis (1991), um dos problemas da adoção das teorias fisiológicas da época por parte de Freud foi este ter concluído que todas as pessoas, tanto do tempo antigo como do moderno, tinham as mesmas experiências (p. 193). Esta premissa, tal como a lei biogenética, nunca foi questionada por Freud, talvez porque sem a suposição de um legado filogenético universal, ele nunca poderia usar a psicanálise para examinar fenómenos sociais (Otis, 1991, p. 193). O erro consistiu, deste modo, em estender o desenvolvimento individual ao cultural, sendo, por isso, também ele responsável, embora judeu, por uma narrativa castradora do ser humano. Além do mais, e, mesmo pertencendo a um grupo estigmatizado como inferior e alvo de perseguição e eliminação, não entendeu que as distintas, no entanto, interligadas, lógicas raciais coloniais “surgiram como parte do que foi no século XIX um emergente imaginário imperial dos colonos anglo-americanos” (Lowe, 2015b, p. 92). A consequência nefasta é, pois, que o mesmo tipo de lógica continua ainda hoje a ser elaborada, “fundindo povos diferenciados em todo o mundo em relação às ideias liberais de personalidade civilizada e liberdade humana” (Lowe, 2015b, p. 92).

## 2. O ERRO DE THOMAS MANN

A segunda parte do romance, intitulada “Thomas Mann Pensando em Freud em Dezembro de 1930”, pode ser analisada como uma resposta anacrónica de Mann ao monólogo de Freud de 1938. Através do estudo crítico da obra de Mann sabemos da sua contribuição para o campo da neurologia (Caputi et al., 2018) e da sua relação com Freud — embora os encontros tenham sido escassos — e a sua obra<sup>3</sup> (Hummel, 2006). Do estudo do diário de Mann, sabe-se que este visitou Freud e que durante a visita releu em ambiente privado a palestra “Freud e o Futuro”, proferida a 8 de maio de 1936, num evento festivo em homenagem ao psicanalista, 2 dias após seu 80.º aniversário, no salão

<sup>3</sup> A título de exemplo, Caputi et al. (2018) referem que “qualquer que seja a fonte de sua inspiração para pesquisar e registrar essas condições, a neurologia e a literatura certamente se encontram em dívida com a escrita de Thomas Mann” (p. 83).



lotado do Wiener Konzertverein (Hummel, 2006, p. 76). Na opinião de Hummel (2006), este foi um dos encontros mais fascinantes do século XX, em cujo florescimento cultural na área de língua alemã ambos desempenharam um papel fundamental — até que foram forçados a deixar sua terra natal quando a sua cultura afundou no pântano da barbárie nazista. É verdade que a relação pessoal entre os dois homens era possivelmente mais complexa e complicada do que indicam os diários, mas o certo é que aquela tarde impressionou profundamente os presentes. Testemunho disso é uma carta que Martha Freud enviou a Thomas Mann em 1945 em seu 70.º aniversário (Eigler, 2005, p. 114).

Os estudiosos de Mann e da sua obra especulam que embora nos seus diários de 1918 a 1921 a psicanálise não desempenhe nenhum papel, ele devia saber mais sobre esta do que o que se discutia nos salões literários de Munique na época. No entanto, a palestra em homenagem a Freud em 1936 é prova mais do que indiscutível do papel da psicanálise na obra do escritor. Na mesma, Mann (1936) afirma logo de início, “quando me comecei a ocupar com a literatura da psicanálise, reconheci, arrumando as ideias e a linguagem da exatidão científica, de que havia muito que me era familiar através de minhas experiências mentais juvenis” (p. 115). Na realidade, neste texto de homenagem, Mann (1936) detém-se muito mais sobre si mesmo e na análise do seu livro *Joseph and His Brethren* (José e os Seus Irmãos) — “talvez meus leitores sejam indulgentes se eu falar um pouco sobre meu próprio trabalho” (p. 118) — do quem em Freud, aspeto desconstruído por Gersão (2021) nos pensamentos de Freud em relação ao escritor:

era uma das contradições em que caía. Enfatizava a razão, mas a emoção arrastava-o, inconscientemente. Pretendia falar do meu percurso, mas, como aliás reconhecia, era a si próprio, à sua experiência pessoal e aos seus livros, que voltava sempre. Na sua perspectiva, isso abonava em meu favor. Não pude impedir-me, interiormente, de sorrir. Sim, pensei olhando-o, trata-se do triunfo da consciência sobre o inconsciente, mas como se pode atingi-lo, até que ponto, e de que modo? Que armadilhas, retrocessos, recaídas, nos levam ( ... ) a avançar? (p. 13)

No final do seu discurso, Mann (1936) alude à revelação analítica como uma força revolucionária afirmando que com ela um cepticismo alegre veio ao mundo, uma desconfiança que desmascarou todos os esquemas e subterfúgios de nossas próprias almas. Uma vez despertos e em estado de alerta, não podem ser colocados para dormir novamente (pp. 122–123). Termina o seu discurso antevendo um futuro em que reina a esperança — “podemos esperar que este seja o temperamento fundamental daquele mundo mais alegremente objetivo e pacífico que a ciência do inconsciente pode ser chamada a introduzir?” (Mann, 1936, p. 123) —, que Freud personagem questiona: “e que futuro heróico é esse, pelo qual ele anseia? Que mundo de paz e sem ódio antevê, a partir da realidade conturbada deste ano de 1936, e dos anos de angústia e descalabro que o antecederam?” (Gersão, 2021, p. 13).

Gersão (2021) coloca o diálogo mudo de Mann com Freud 1 ano depois do primeiro ter recebido o Prémio Nobel da Literatura e 3 anos antes deste se ter mudado

para a Suíça, pouco depois da subida ao poder dos nazis em 1933. Em 1936, Mann foi formalmente expatriado e obteve a cidadania checoslovaca. Em 1938, mudou-se para os Estados Unidos da América onde, em 1944, lhe foi concedida a cidadania americana. Em 1952, retorna à Suíça. Mann-personagem desconstrói Freud e as insuficiências da psicanálise, deixando entrever também ele o erro do psicanalista seu contemporâneo:

sim, eu compreendo-o, e sinto compaixão por si:

Judeu, pobre, intelectual contra a corrente, defrontando uma sociedade que não quer ser desmascarada nem mudar, e que o senhor reduz a migalhas, sem ilusões nem complacência. ( ... ) Mas não é estimulante, nem sequer consolador, o que o senhor tem a revelar-lhe nem a oferecer-lhe: Uma sociedade cruel, baseada em rivalidade, incesto e parricídio, um mundo estilhaçado por uma guerra sem fim, onde a civilização causa mal-estar e a felicidade arrebatadora da fusão é ilusória, ou mesmo proibida. Cada um é único e diferente, e estará sempre sozinho. (Gersão, 2021, p. 51)

Mas Mann não é igualmente imune ao seu tempo, como nos revela o seu retrato ficcional oferecido por Gersão (2021). Embora os dois monólogos — ou diálogos com um interlocutor ausente — possam ser lidos como uma luta de forças entre duas das maiores figuras do pensamento ocidental de final do século XIX e início do século XX, que tentam justificar-se a si mesmas e uma à outra, relatando as suas incoerências, desejos falhados, ambiguidades e contradições, no fundo, na sua fragilidade humana e a do seu pensamento, com rigor, é nessa condição humana inescapável que elas se assemelham. Em várias passagens, Mann refere essa proximidade entre os dois. “Falamos a mesma língua, Dr. Freud”, afirma o escritor, não se referindo apenas à língua alemã, mas “a outras, à linguagem do intelecto, do espírito, que nos conduz a revelações e iluminações que desabam sobre nós e nos incendeiam. A língua das descobertas, a divina língua das epifanias” (Gersão, 2021, p. 52). Igualmente no campo das ideias políticas, Mann e Freud se aproximam:

também aí me encontro consigo: o senhor defendeu que a Psicanálise deveria ser neutra e praticada em todos os regimes políticos, porque ela não tem especificamente uma “visão do mundo”. Mas não é verdade, caro doutor, é inegável que o senhor tem uma visão do mundo, patriarcal e conservadora. Aceita a ideia de democracia, mas não gosta, por exemplo, do modelo republicano francês, e sempre se opôs a ideias comunistas ou socialmente revolucionárias. Também eu me oponho a elas. (Gersão, 2021, p. 76)

Embora Mann revele uma tendência, no seu monólogo, para ver a sua arte como superior — “o meu mundo da criação artística é uma procura do absoluto, para além das palavras, uma espécie de perda de identidade, onde todos os antagonismos se equilibram, e o bem e o mal se confundem” (Gersão, 2021, p. 76) —, dois aspetos contribuíram para o seu erro. O primeiro, tal como Freud, consistiu no seu fascínio pela hereditariedade, ou

melhor, “o seu fascínio pela forma como o indivíduo continha, representava e transmitia seu passado” (Otis, 1991, p. 126) que permeia toda a sua criação artística. No seu ensaio *Freud and the Future* (Freud e o Futuro) estão bem patentes as influências de Haeckel (1914) e Lamarck (1809), não tendo problema em justapor psicologia social e individual. Gersão (2021) desconstrói o seu racismo pulsante, e em consonância com as teorias científicas que o seduziam, na seguinte passagem em que o escritor fala sobre o seu casamento com Katia, filha de judeus: “para além disso, o casamento era, em tudo o mais, conveniente: Os Pringsteins eram judeus, por conseguinte, etnicamente inferiores a mim. Mesmo que tentassem enganar-me ou humilhar-me, eu estava numa posição mais forte. O casamento acrescentava-me algum prestígio social” (Gersão, 2021, p. 59).

O segundo erro foi, até dado momento, não ter valorizado a sua descendência brasileira por parte da mãe, Júlia. Mann, no monólogo em que pensa em Freud, fala sobre as suas relações complexas com a esposa, o irmão, os filhos, mas nunca sobre a mãe, o que revela uma estratégia narrativa aqui importante. Silenciar Júlia no pensamento do filho implica uma dupla exclusão da figura do feminino, tanto na vida real, como na ficção, que Gersão (2021) irá recuperar na última parte do livro proporcionando-lhe não só uma voz, mas também o dobro do espaço narrativo. De acordo com Sibebe Paulino e Paulo Soethe (2009), Thomas Mann revelou em vida uma ambivalência em relação à sua origem sul-americana:

indiferença, distanciamento e mesmo negação, em especial no início da vida pública, irão alternar-se com declarações de valorização desse componente de diversidade étnica e cultural em sua pessoa e com manifestações de interesse pelo país exótico em que havia nascido e crescido sua mãe. (p. 33)

O escritor teve contactos com livros produzidos no Brasil e “teve também encontros pessoais com intelectuais brasileiros como Sérgio Buarque de Holanda e Erico Verissimo” (Paulino & Soethe, 2009, p. 36). No entanto, nunca realizou uma viagem ao Brasil, o que lhe teria proporcionado um encontro com Gilberto Freyre, o único intelectual brasileiro que, na verdade, é mencionado pelo escritor alemão numa carta (Paulino & Soethe, 2009, p. 36).

Sabe-se que Freyre sentia uma extrema admiração por Mann, a quem designava como “a maior personalidade da literatura alemã moderna”, o que o leva a exortar, mais do que uma vez, a Academia Brasileira de Letras a convidá-lo para uma viagem ao Brasil, a fim de honrar o maior “filho de uma brasileira” (Paulino & Soethe, 2009, p. 45). Embora os esforços de Freyre tenham saído logrados, é possível que, tal como o intelectual brasileiro estivesse a par da obra do Nobel da Literatura, também este fosse conhecedor das teorias freyrianas. Talvez até estas tenham contribuído para que na década de 1940, Mann se reconciliasse com a sua origem brasileira. Segundo Paulino e Soethe (2009), numa carta de 1943 a Lustig-Prean, “lê-se a declaração mais contundente de Thomas Mann sobre a importância da própria origem brasileira em sua formação como pessoa e artista” (p. 42). A ligação, “o conhecimento destes intelectuais entre si através das suas obras não é, por demais, absurda, se tivermos também em conta que nas edições em língua inglesa de *Casa Grande & Senzala*, Freyre se compare a Picasso e Freud”

(Dávila, 2019, p. 51). Freyre, tal como Freud e Mann, integrava-se igualmente numa tradição de pensamento racial e cultural baseado em diferenças humanas. Influenciados e influenciadores intelectualmente, as grandes figuras da história literária, científica e do pensamento presentes no livro de Gersão (2021) foram alvo do mesmo lapso: o não questionamento crítico de um mundo apoiado na hegemonia branca, em que a diferença e a dignidade do “outro” foram rasuradas. De facto, tanto Mann como Freud acreditavam num conceito de valor, perpetuado pela ciência, que distinguia os seres humanos e os colocava em caixas organizadas quando sabemos hoje através da ciência cognitiva que valor “é apenas uma abstracção; ele não existe. Portanto, na verdade, não existe valor humano” (Burns, 2000, p. 341).

### 3. A EPIFANIA DE JÚLIA MANN

O terceiro texto que forma o livro de Gersão (2021), e que dá título ao livro, centra-se em Júlia Mann, completando um círculo de vidas e vivências que se entrecruzaram nesse turbilhão mental que foi o início do século XX. Como refere Sara Figueiredo Costa (2021),

são três personagens a muitos níveis extraordinários - ainda que Júlia Mann, por ser mulher e pouco conforme aos códigos comportamentais da sua época, nunca tenha tido o merecido reconhecimento - e com intervenção directa, mesmo que de modos diferentes, em todas estas mudanças que inauguraram o século passado, mas é o cruzamento das suas histórias, sobretudo a um nível profundo e também inconsciente, que faz erguer um romance que está longe de ser um mero exercício biográfico. (2021, para. 9)

A narrativa sobre Júlia Mann, nascida no Brasil e aos 7 anos “deslocada para a vida burguesa de Lübeck, na Alemanha, entretanto casada com um comerciante com quem viria a ter vários filhos e claramente perdida entre aquilo que pensava e sentia e aquilo que os outros esperavam de si” (Costa, 2021, para. 6), abre com a viagem de barco de regresso à sua terra de infância, funcionando esse espaço como hino à sua liberdade: “nenhuma casa tornaria a prendê-la, e por isso ria das suas portas e janelas, jardins, escadas, paredes e balcões, tectos de estuque e soalhos brilhantes, que de repente já não estavam lá” (Gersão, 2021, p. 80). É neste texto, que oscila entre a infância de Júlia Mann e o final da sua vida, que os erros do pensamento do final do século XIX e início do século XX culminam abertamente: o racismo inerente às teorias hierárquicas do ser humano que levaram à inferiorização e domínio dos povos africanos e dos indígenas sul-americanos, colocando igualmente a mulher numa escala de inferiorização e subalternidade em relação ao homem; o lusotropicalismo desenvolvido nos trópicos por Gilberto Freyre que permitiu a justificação do colonialismo português no Brasil e em África, além do racismo naturalizado no Brasil; a ideia que advém destas teorias, supostamente científicas, de que os povos ocidentais são dotados de um nível de civilização mais avançado e, daí, predestinados a trazer outros para o mesmo nível de cultura e civilização legitimando-se, deste modo, atos de barbárie.

Apesar de ter passado 63 anos da sua vida na Alemanha, Júlia nunca foi vista como alemã, pois como refere Richard Miskolci (2003),

naquela época a identidade nacional se dava nos extremos excludentes de uma ou outra nacionalidade (subentendida como “raça”). Em termos políticos, a nacionalidade entendida como cidadania permanecia um privilégio masculino com restrições de classe e de posses como no caso do direito ao voto. Ser cidadão alemão — como ser cidadão de todos os países da época — pressupunha ser homem e burguês. Assim, Júlia compartilhava com as outras mulheres alemãs uma posição subalterna em sua sociedade, mas em seu caso pessoal, lhe cabia uma posição ainda mais problemática. (p. 173)

E tal se devia à sua origem brasileira — objeto de conflito interior em Thomas Mann, como foi mencionado —, distinguindo-a das alemãs “normais”, o que a tornava uma estranha no meio burguês no qual nascera: “daí as repetidas alusões de seus contemporâneos às suas aptidões artísticas, sua alegria festiva e riso escandaloso” (Miskolci, 2003, p. 173). Nas reflexões de Júlia, essa ideia “aparentemente racional” de ser mais alemã ao fim da vida do que brasileira, “não parecia na verdade convencer ninguém”, deste modo, “todos a viam como *exótica* ( ... ). Havia assim em Júlia algo de aberrante para a sociedade alemã, patriarcal, puritana e burguesa, onde a sexualidade feminina devia ser escondida” (Gersão, 2021, p. 112).

Júlia-personagem reflete sobre estes aspetos quando já tem consciência para se aperceber da sua castração não só enquanto mulher, mas mulher nascida num país “exótico” de uma mãe com sangue também indígena: “a língua da mãe, de Ana, do seu país e da infância fora proibida, rasurada. Assassínada. Em nenhuma língua podia agora dizer a solidão, a ausência e a perda” (Gersão, 2021, p. 98). Numa Europa em crise, encarada por vários pensadores alemães como uma crise do centro da Europa, centro este que, para eles, se encontrava na Alemanha e no povo alemão, “só a afirmação das raízes da terra poderia resistir à força do niilismo e do cosmopolitismo desenraizado do Iluminismo francês” (Maldonado-Torres, 2008, p. 76). O apagamento do “outro” e da sua cultura, o racismo sistémico, por vezes sob a forma de *esquecimento da condenação* (Maldonado-Torres, 2008, p. 109), disseminava-se, como nos demonstra a voz de Júlia. Para além do apagamento da língua,

não se podia correr, saltar, falar alto, fazer barulho, perturbar a tranquilidade dos adultos. O tio Theodor zangava-se com o ruído das brincadeiras no jardim quando ela ia com os irmãos, duas vezes por mês, a casa da avó, via-os como pequenos selvagens, que era preciso civilizar. (Gersão, 2021, p. 99)

Através de Júlia e do seu mundo interior, Gersão (2021) desconstrói e põe a nu os erros desse pensamento oitocentista, pilares da modernidade ocidental, cujos resquícios ainda se espelham na sociedade contemporânea do século XXI. Como afirma Maria Paula Meneses (2021), “uma das características da modernidade nortecêntrica consiste na criação e reforço permanente de uma hierarquia intelectual, na qual as tradições

culturais e intelectuais do Norte global são impostas como o cânone, autodefinidas como superiores porque mais desenvolvidas” (p. 1069; ver também Khan, 2021a, 2021c; Khan et al., 2021). Também a personagem se refere aos estudos médicos da sua época responsáveis pelo olhar do “outro” como ser menor:

ela era portanto perigosa para a ordem social e as famílias: A qualquer momento podia resvalar para excessos, boémia ou devassidão. Como os estudos médicos salientavam, os nativos do Sul, em especial as mulheres, tendiam para a insanidade moral e mental, sobretudo se eram miscigenadas, de sangue impuro. (Gersão, 2021, p. 113)

Para além do mais, “nos países tropicais grassavam miasmas e doenças mortais ou incapacitantes, e o próprio temperamento indolente dos nativos, avessos ao trabalho e ao progresso, era uma degenerência característica de povos biológica e intelectualmente inferiores” (Gersão, 2021, p. 112).

Gersão (2021) faz ainda uso de Júlia, embora anacronicamente, para desmistificar, desconstruir e, subtilmente, reparar os erros, os lapsos, e as certezas dos trâmites do luso-tropicalismo<sup>4</sup> e de outras narrativas imperialistas de excecionalismo. Júlia reconhece que o seu pai alemão não era mais do que um colonizador, “treinado para explorar dinheiro rápido, como, aliás, todos: Portugueses, italianos, alemães, holandeses, franceses, ingleses eram farinha do mesmo saco e queriam o maior lucro, e o mais depressa possível” (Gersão, 2021, p. 123). Como afirma Cristiana Bastos (1998), tal teoria desenvolvida por Freyre viria a influenciar

sobretudo a crença numa ausência de racismo, ou num brande tratar das diferenças por parte daqueles que se exprimem em português, radicada numa hipotética capacidade de entrosamento dos colonizadores portugueses com os meios e povos tropicais; tal crença angaria cumplicidades. (p. 415)

Estas encontram-se visíveis ainda hoje, com repercussões para além das fronteiras do Brasil, incluindo alguns países africanos (Khan et al., 2020).

Com Júlia, regressamos igualmente ao problema da escravatura — a base da teoria Freyriana em *Casa Grande & Senzala* — durante a sua viagem de regresso a Paraty:

mas muito mais doloroso era ser transportado nos navios negreiros, que durante séculos tinham levado cargas de escravos de África para a Europa e a América. A escravatura ainda era mais cruel do que suspeitara, quando procurara saber mais. Havia escravos no Brasil, ela via-os na infância, sem entender nada, ainda não conhecia o lado negro do mundo e da vida. (Gersão, 2021, pp. 134–135)

<sup>4</sup> Nas palavras de Cristiana Bastos (2019), “o termo luso-tropicalismo foi elaborado na década de 1950 pelo antropólogo e historiador cultural brasileiro Gilberto Freyre. Nos seus primeiros trabalhos sobre o Brasil colonial, Freyre sugeriu que os colonizadores portugueses tinham uma habilidade especial de se adaptar aos trópicos, misturando-se, casando e trocando facilmente elementos culturais com diferentes povos, uma vez que eles próprios eram o resultado de múltiplas misturas. Duas décadas depois, ele expandiu a ideia para um conceito adequado a todas as sociedades com influência portuguesa, sejam plantações coloniais, sociedades de colonização ou territórios de conquista” (p. 243).

Voltando a Nobles (2013) e ao conceito por si classificado de “dano espiritual” ou “sofrimento de espírito”, este enfatiza que uma das marcas psicológicas mais profundas e persistentes da escravatura e do colonialismo para os africanos tem sido uma sensação de *alienação humana* “resultante de se ser infectado ou agredido por estruturas de informação sensorial permanentes e contínuas que representam escravização e colonização de bens pessoais, ou seja, a coisificação e desumanização do povo africano” (pp. 238–239). Daí que seja necessário implementar uma nova psicologia que seja capaz de “revelar ou expor a verdade da realidade africana” (Nobles, 2013, p. 239).

*O Regresso de Júlia Mann a Paraty* (Gersão, 2021) revela-nos alguns dos erros dos grandes pensadores de finais do século XIX e início do século XX, através da recuperação da vida de Sigmund Freud e Thomas Mann, em que o papel da memória assume figura central. Atrever-me-ia, inclusive, a considerar a memória como a personagem principal do romance. Teolinda Gersão expõe uma das grandes verdades pós-Segunda Guerra Mundial: que o tempo não é algo linear nem a memória pode ser apenas o repositório das coisas que deixámos no passado. *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* funciona como um espaço de memória, tal como um museu, que nos permite olhar para o passado e sobre ele refletir. Este espaço que embarca os erros de alguns dos agentes da história, e a inclusão de Júlia, personagem fictícia, não por de menos excluída, leva-nos a pensar e envisionar um futuro em cujas memórias históricas alternativas também se possam tornar histórias principais.

Regressando à pergunta colocada na boca de Freud: “será possível que sejamos incapazes de progredir no plano ético, do mesmo modo que, afinal, parecemos incapazes de amor e compaixão?” (Gersão, 2021, p. 14); a resposta será, porventura, melancólica. Embora o final da narrativa de Júlia e o seu regresso à cidade de origem possa ser lido como contendo alguma esperança, uma vez que há uma união com o espaço de liberdade infantil, parece-me que é a algumas páginas do fim que se encontra a resposta. Júlia, também excluída, declara, em tom ansioso em que impera certo desalento:

oh, Deus, como a vida podia ser insuportável para os mais fracos, nunca mais deveria haver escravos, sofrimento ou maus tratos, era urgente pôr fim a preconceitos de cor de pele, costumes ou cultura, de ser do Norte ou do Sul, abandonar essas ideias doidas de sangue impuro, misturado e mestiço.

O mundo estava doente, era preciso salvá-lo da loucura — tudo estava errado e distorcido, as pessoas eram monstros, os países destruíam-se em guerras infundáveis. Não era possível viver num lugar assim. (Gersão, 2021, p. 136)

A epifania de Júlia é, no entanto, lugar-comum no século XXI: o mundo continua tão doente agora como no seu tempo. Os erros do pensamento oitocentista e novecentista continuam a impôr-se na contemporaneidade. Como afirma Lisa Lowe (2015b) em *The Intimacies of Four Continents* (As Intimidades de Quatro Continentes), as formas liberais de economia política, cultura, governo e história propõem uma narrativa de liberdade que oblitera a escravidão. Assim sendo, “as desigualdades sociais do nosso tempo são um

legado desses processos através dos quais ‘o humano’ é ‘libertado’ por formas liberais enquanto outros sujeitos, práticas e geografias são colocados à distância do ‘humano’” (Lowe, 2015b, p. 3). Enquanto o ser humano não for capaz de empatia nem de solidariedade, enquanto houver insuficiente educação sobre “os outros mundos” no universo escolar, enquanto não houver uma superação de visões racistas e discriminatórias, essa progressão a nível ético assim como emocional, a que Freud ficcional se referia, parece condenada a permanecer uma visão utópica. Catherine Hall (2018), indagando sobre o processo da escrita da história como reparatório, afirma que “ainda há muito trabalho de reparação a ser feito” (p. 19). E, se “a escrita da história pode ser uma forma de o fazer” (Hall, 2018, p. 19), a arte pode ser um outro meio, assumindo um papel fundamental nesse processo. Como afirma Sheila Khan (2012b),

a arte, na amplitude de seu alcance, permite-nos entrar em lugares que de outra maneira o estatuto do real não permite, entre várias das suas dimensões densas e complexas, como a retórica do multiculturalismo, que, por vezes, assume uma máscara que tende a esconder, manipular e obscurecer realidades humanas em constante desassossego, insegurança social, des-terro e solidão. (p. 128)

No mesmo sentido nos levam as palavras de Margarida Calafate Ribeiro (2020),

estamos portanto a lidar com o poder transformativo da memória pela arte, com o seu poder de nos dizer quem somos, como pessoas e como comunidade, com o seu poder de nos inquietar, de nos interpelar, mas também de nos fazer sonhar. (p. 18)

Tal nos demonstra *O Regresso de Júlia Mann a Paraty* (2021), ao efetuar um diálogo crítico e reparador com o passado que se espelha no presente.

## REFERÊNCIAS

- Allen, A. (2020). *Critique on the couch: Why critical theory needs psychoanalysis*. Columbia University Press.
- Bastos, C. (1998). Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: Das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre. *Análise Social*, xxxiii(146–147), 415–432.
- Bastos, C. (2019). Luso-tropicalism debunked, again. Race, racism, and racialism in three Portuguese-speaking societies. In W. Anderson, R. Roque, & R. V. Santos (Eds.), *Luso-tropicalism and its discontents* (pp. 243–264). Berghahn Books.
- Brooks, P. (1994). *Psychoanalysis and storytelling*. Wiley & Sons.
- Burns, D. (2000). *Feeling good. The new mood therapy*. HarperCollins.
- Caputi, N., Birnbaum, D., & Boller, F. (2018). Thomas Mann and neurology. In J. Bogousslavsky & L. Tatu (Eds.), *Neurological disorders in famous artists* (pp. 76–84). ProQuest.
- Costa, S. F. (2021, 13 de março). Tempo sem ordem. *Blimunda*, 102. <https://blimunda.josesaramago.org/o-regresso-de-julia-mann-a-paraty/>



- Dávila, J. (2019). Gilberto Freyre: Racial populism and ethnic nationalism. In W. Anderson, R. Roque, & R. V. Santos (Eds.), *Luso-tropicalism and its discontents* (pp. 45–67). Berghahn Books.
- Eigler, J. (2005). Krankheit und Sterben. Aspekte der Medizin in Erzählungen, persönlichen Begegnungen und essayistischen Texten Thomas Manns. In von T. Sprecher (Ed.), *Liebe und Tod – In Venedig und anderswo. Die Davoser Literaturtage* (pp. 97–124). Klostermann.
- Ellmann, M. (2014). *Psychoanalytic literary criticism*. Routledge.
- Gersão, T. (2021). *O regresso de Júlia Mann a Paraty*. Porto Editora.
- Hall, C. (2018). Doing reparatory history: Bringing ‘race’ and slavery home. *Race & Class*, 60(1), 3–21. <https://doi.org/10.1177/0306396818769791>
- Hummel, G. (2006). Ein Sommernachmittag in Grinzing. Thomas Mann bei Sigmund Freud. *Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, 19(38), 76–101.
- Khan, S. (2021a). A alquimia dos mecanismos de racialização, criminalização e vigilância racial. In H. Machado (Ed.), *Crime e tecnologia: Desafios culturais e políticos para a Europa* (pp. 151–170). Edições Afrontamento.
- Khan, S. (2021b). Cartas, solidão e voz para uma pós-memória: *Maremoto*, de Djaimilia Pereira de Almeida. *Abril*, 13(27), 125–135. <https://doi.org/10.22409/abriluff.v13i27.50266>
- Khan, S. (2021c). Um narcisismo colonial: Implicações históricas nas tecnologias de vigilância. *Revista Ciências Humanas*, 14(2), 54–62. <https://doi.org/10.32813/2179-1120.2121.v14.n2.a743>
- Khan, S., Can, N., & Machado, H. (Eds.). (2021). *Racism and racial surveillance*. Routledge.
- Khan, S., Sousa, V. de., & Ribeiro, R. (Eds.). (2020). *O mundo na Europa. Crises e identidades*. Húmus.
- Lowe, L. (2015a). History hesitant. *Social Text*, 33(4 (125)), 85–107. <https://doi.org/10.1215/01642472-3315790>
- Lowe, L. (2015b). *The intimacies of four continents*. Duke University Press.
- Lowe, L., & Manjapra, K. (2019). Comparative global humanities after man: Alternatives to the coloniality of knowledge. *Theory, Culture & Society*, 36(5), 23–48. <https://doi.org/10.1177/0263276419854795>
- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 71–114. <https://doi.org/10.4000/rccs.695>
- Mann, T. (1936). *Freud and the future*. <https://pdfcookie.com/download/freud-e-o-futuro-thomas-mann-x20gpndoo9l3>
- McLeod, C. (2009). Negotiating a national memory: The British Empire & Commonwealth Museum. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 2(2), 157–165. <https://doi.org/10.1080/17528630902981209>
- Meneses, M. P. (2021). Desafios à descolonização epistêmica: Práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Contemporânea*, 10(3), 1067–1097. <http://hdl.handle.net/10316/95799>
- Mignolo, W. (2007). Delinking. *Cultural Studies*, 21(2), 449–514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Miskolci, R. (2003). Uma brasileira: A outra história de Júlia Mann. *Cadernos Pagu*, (20), 157–176. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000100006>
- Nobles, W. (2013). Shattered consciousness, fractured identity: Black psychology and the restoration of the african psyche. *Journal of Black Psychology*, 39(3), 232–242. <https://doi.org/10.1177/0095798413478075>

- Otis, L. (1991). *The memory of the race: Organic memory in the works of Émile Zola, Thomas Mann, Miguel de Unamuno, Sigmund Freud and Thomas Hardy*. University Microfilms International.
- Paulino, S., & Soethe, P. (2009). Thomas Mann e a cena intelectual no Brasil: Encontros e desencontros. *Pandaemonium Germanicum*, (14), 28–53. <https://doi.org/10.1590/S1982-88372009000100004>
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 134(4), 549–557.
- Redondo, T. (2012). Freud e as letras. *Pandaemonium Germanicum*, 15(20), i–v. <https://doi.org/10.1590/S1982-88372012000200001>
- Ribeiro, M. C. (2020) Arte e pós-memória – Fragmentos, fantasmas, fantasias. *Diacrítica*, 34(2), 4–20. <https://doi.org/10.21814/diacritica.523>
- Royal Institute of International Affairs. (1942). Portugal during the War: II—Her overseas empire and shipping. *Bulletin of International News*, 19(21), 929–932.

## NOTA BIOGRÁFICA

Sandra Sousa é doutorada em estudos portugueses e brasileiros pela Universidade Brown, é professora associada no Departamento de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade da Flórida Central. Atualmente é pesquisadora do PielaAfrica (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias. Os seus interesses de pesquisa incluem colonialismo e pós-colonialismo; literatura colonial; relações raciais em Moçambique; guerra, ditadura e violência na literatura contemporânea portuguesa e luso-africana. Tem ensaios e resenhas publicados nos Estados Unidos, no Brasil e em Portugal. É autora dos livros *Ficções do Outro: Império, Raça e Subjectividade no Moçambique Colonial* (Esfera do Caos, 2015), *Portugal Segundo os Estados Unidos da América* (Theya Editores, 2021), e co-editora do livro *Visitas a João Paulo Borges Coelho. Leituras, Diálogos e Futuros* (Colibri, 2017).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1571-0323>

Email: [sandra.sousa@ucf.edu](mailto:sandra.sousa@ucf.edu)

Morada: University of Central Florida, Department of Modern Languages & Literatures 12790 Aquarius Agora Dr, Orlando, FL 32816

**Submetido: 02/11/2021 | Aceite: 30/12/2021**



Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.

## COMO A FICÇÃO PÓS-COLONIAL PODE CONTRIBUIR PARA UMA DISCUSSÃO SOBRE REPARAÇÃO HISTÓRICA: LEITURA DE *AS TELEFONES* (2020) DE DJAIMILIA PEREIRA DE ALMEIDA

Margarida Rendeiro

Centro de Humanidades, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,  
Universidade Nova de Lisboa, 1069-061 Lisboa, Portugal

---

### RESUMO

A literatura pós-colonial portuguesa publicada depois de 1974 deixou na obscuridade o trauma do colonizado. Os autores afrodescendentes das narrativas portuguesas publicadas desde o início da segunda década deste milénio são herdeiros da geração que fez as libertações africanas, mas que, devido aos anos subsequentes de instabilidades políticas e económicas, fazem parte da diáspora afrodescendente que cresceu em Portugal, constituindo a face visível do emaranhado cultural pós-colonial que o colonialismo produziu. Djaimilia Pereira de Almeida, autora de *As Telefones* (2020), que se analisa no presente artigo, é um exemplo de uma autoria e vivência afrodescendente que tanto deve às referências culturais portuguesas como à cultura angolana. Assim, argumenta-se que as narrativas de autoria portuguesa afrodescendente desestabilizam imaginários cartográficos para refletir sobre a complexidade cultural da vivência afrodescendente, contribuindo para uma polifonia ausente sobre a memória coletiva no espaço público e consequente possibilidade de reparação histórica. Sustenta-se, por um lado, que *As Telefones* descoloniza a experiência da perda que a literatura publicada depois de 1974 associou à memória e experiência do corpo do colonizador, mas também, e muito significativamente, ao sentimento de saudade, central na cultura portuguesa; por outro lado, defende que a centralidade narrativa do telefone como único meio de transmissão de pós-memória introduz um corte na convenção literária portuguesa que privilegia a escrita como testemunho, validando a oralidade, muito tributária para a génese das literaturas africanas.

### PALAVRAS-CHAVE

afrodescendência, Djaimilia Pereira de Almeida, pensamento de  
fronteira, projeto decolonial, reparação histórica

---

## ON HOW POST-COLONIAL FICTION CAN CONTRIBUTE TO A DISCUSSION OF HISTORICAL REPARATION: AN INTERPRETATION OF *AS TELEFONES* (2020) BY DJAIMILIA PEREIRA DE ALMEIDA

### ABSTRACT

Post-colonial Portuguese literature published since 1974 has obscured the trauma of the colonised. In the context of Portuguese prose fiction published since the beginning of the second decade of the present millennium, authors of African descent follow on from the generation that

brought about the African liberations. However, due to the years of political and economic instability that followed in the former colonies, these writers became part of the African-heritage diaspora that has grown up in Portugal. As such, they form the visible face of the post-colonial cultural entanglement that was produced by colonialism. Djaimilia Pereira de Almeida, the author of *As Telefones* (The Telephones, 2020), the novel that is the focus of this article, provides an example of African-heritage writing and lived experience that has points of reference in Portuguese and Angolan cultures alike. This article argues that Portuguese prose fiction by authors of African descent destabilises cartographical imaginaries to reflect on the cultural complexity of the lived experience of people of African descent, contributing to a polyphony that has been absent from collective memory in the public space, and consequently creating possibilities for historical reparation. This article maintains that, on the one hand, *As Telefones* decolonises the experience of loss that literature published after 1974 has associated not only with the memory and experience of the coloniser's body, but also and significantly, with the feeling of *saudade* (nostalgia or longing) that is so central to Portuguese culture; on the other, it argues that the narrative focus on the telephone as the sole means of transmission of post-memory introduces a rupture in Portuguese literary convention — in which writing is a privileged witness — by endorsing the orality that feeds into the origins of African literatures.

#### KEYWORDS

African-descendant, Djaimilia Pereira de Almeida, border thinking, the decolonial project, historical reparation

---

As ruínas de si... as ruínas de nós...as ruínas de mim... as ruínas do tempo passado exposto na montra do presente... as ruínas edificadas nas cidades dos sequestros...as ruínas da expropriação atlântica... as ruínas do imaginário concreto...as ruínas das dores desumanizantes. (luZGomeS in Carvalho et al., 2017, p. 111)

Pensar a pós-colonialidade em Portugal, e no enquadramento da atual Europa pós-colonial, só resulta num esforço produtivo se o reconhecimento do seu legado colonial for amplamente discutido no espaço público por todos os implicados na história do colonialismo português, assegurando que a memória coletiva seja representativa da experiência de colonizadores e colonizados, atuando, desta forma, como reparação histórica no presente. Ao propor o conceito de memória multidirecional como um conceito operativo para a discussão sobre a representação da memória coletiva no espaço público, Michael Rothberg (2009, p. 3) distingue-o do de memória competitiva. Enquanto a memória competitiva se manifesta como uma luta pelo reconhecimento de uma determinada narrativa sobre a memória coletiva, que exclui toda e qualquer narrativa alternativa, a memória multidirecional é um conceito que implica referências cruzadas e negociação durante o processo de articulação da memória no espaço público. Este permite uma interação dialógica que garante a participação de diferentes grupos populacionais com experiências diversas. A memória é um ato liberto de uma dimensão homogénea espaço-tempo de uma nação, sendo que esta dimensão nunca o é verdadeiramente homogénea. A homogeneidade é a expressão visível da ausência da polifonia que deve preexistir a qualquer discussão desta natureza porque a memória coletiva é um conceito fluído. Desde o período do pós-25 de abril de 1974, a representação da memória pós-colonial no espaço público português tem-se pautado por esta homogeneidade que exclui

a memória do colonizado desta discussão no espaço público. A revolução e o regime democrático não conseguiram introduzir uma rutura na subordinação da memória do colonialismo à memória da expansão marítima, representada como a era de prosperidade e apogeu da história de Portugal, consolidada durante o Estado Novo. Se apenas num futuro muito próximo, Lisboa verá o seu primeiro memorial da escravatura, projeto proposto pela Djass-Associação de Afrodescendentes e votado para ser financiado pela Câmara Municipal de Lisboa no âmbito do orçamento participativo de 2017, a memória da expansão marítima e do poder político e económico que Portugal adquiriu a partir de 1400 encontra-se consolidada na capital — como, de resto, em todo o país —, com particular destaque para a zona de Belém, que concentra a representação do apogeu e queda do império português. Consequentemente, a representação de uma certa memória sobre este período histórico e, sobretudo, a representação de uma memória no espaço público exclui a experiência de uma parte significativa da população portuguesa.

A literatura portuguesa publicada depois de 1974 tem essencialmente contribuído para uma reflexão sobre a experiência do colonizador, a queda do império português e as suas consequências traumáticas sentidas num país que foi forçado a reajustar-se à sua dimensão real. Estudos académicos que incluem “No Longer Alone and Proud” (Não Mais Orgulhosamente Sós), de Ellen Sapega (1997), “Lusotropicalist Entanglements” (Emaranhado Lusotropicalista) de Ana Paula Ferreira (2014) e, mais recentemente, *Orfãos do Império* de Patrícia Martinho Ferreira (2021) mostram como a literatura escrita depois de 1974 compensou a ausência de uma discussão política alargada sobre a revolução, a descolonização e a intervenção portuguesa no colonialismo. Contudo, na literatura, a experiência das minorias africanas foi pouco abordada e muito raramente representada na ficção portuguesa. É de salientar, por exemplo, que as representações da memória e do trauma do combatente e, mais recentemente, do retornado, constituem-se mais presentes na literatura portuguesa do que a representação do desertor ou do refratário. Por outro lado, a memória traumática dos povos colonizados foi particularmente deixada na sombra durante todos estes anos. É a memória do outro africano de uma história que é também portuguesa. A muito recente emergência de uma literatura portuguesa negra tem contribuído para dotar a discussão sobre Portugal pós-colonial no espaço público de uma polifonia até então ausente, desestabilizando perspetivas hegemónicas sobre o passado colonial e a forma como o presente se relaciona com esse passado. Desde o início do novo milénio, o número de narrativas de ficção escritas por autores portugueses afrodescendentes, tais como Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Djaimilia Pereira de Almeida, entre outros, que pensam o país pós-colonial, tem aumentado lenta, mas paulatinamente. O facto de *Esse Cabelo* e, particularmente, *Luanda, Lisboa, Paraíso* de Djaimilia Pereira de Almeida (2015, 2018), terem sido obras premiadas variadas vezes é a face mais visível de um reconhecimento crescente, se bem que ainda em fase incipiente, da emergência desta literatura fundamental para que outras vozes se expressem e se façam ouvir. Como Sheila Khan (2015, p. 18) defende em *Portugal a Lápis de Cor*, os tempos pós-coloniais são os tempos em que devemos escutar as outras vozes, com as suas narrativas e conhecimentos, que legitimamente compõem o puzzle

histórico de Portugal pós-colonial. Entenda-se por estas vozes as vozes do sul global, ex-imperial, que têm sido silenciadas, desvalorizadas e esquecidas, aquelas que “viveram a retórica da colonialidade portuguesa, a sua visão imperial de centro civilizador e arauto de progresso e de desenvolvimento” (Khan, 2015, p. 18).

A multiculturalidade decorrente dos tempos pós-coloniais tem servido sobretudo como chavão para a promoção turística e económica do país. No entanto, tem estado muito pouco presente numa reflexão atual com o objetivo de repensar a (in)visibilidade e integração das novas vozes, herdeiras do império colonial, que coloque, por exemplo, e no caso da literatura, em perspetiva os efeitos de um corpus literário construído em torno de um imaginário geográfico que tem Portugal como o centro deste mapa. Ser afrodescendente implica sentimentos de pertença decorrentes desta condição que é antes de mais, e relembrando as palavras de Inocência Mata (2014), “um processo dinâmico condicionado por uma multiplicidade de fatores (históricos, sociais, coletivos, portanto), mas também por histórias de vida” (p. 62). No seu longo trabalho de crítica ao orientalismo e ao imperialismo, Edward Said (1993) propõe pensar em novas topografias pós-coloniais que desafiem estabilidades cartográficas geradas em tempos coloniais, argumentando que “já que ninguém se encontra fora ou além da geografia, nenhum de nós está inteiramente liberto da luta sobre a geografia” (p. 6). Socorro-me, por isso, das palavras de Djaimilia Pereira de Almeida e de Yara Monteiro para mostrar como ser afrodescendente é uma condição percecionada como o outro a partir do sujeito português branco, eurocêntrico, mas sentida como uma complexidade que integra a diversidade dentro de si, enriquecendo a experiência do sujeito afrodescendente, obrigado a forjar os termos da sua identidade; se Almeida afirma que, embora nascida em Angola e criada em Portugal desde a infância, “uma pessoa como eu é sempre uma rapariga africana em Lisboa” (Lucas, 2015, para.10), Monteiro sublinha que “as minhas raízes são africanas, são angolanas, mas as minhas asas são europeias, são portuguesas” (Wieser, 2020, 00:02:43). Defendo neste artigo que as narrativas produzidas pelos recentes autores afrodescendentes introduzem a possibilidade de rutura necessária na estabilidade do imaginário cartográfico subjacente ao conceito de literatura nacional para que a literatura pós-colonial de autoria afrodescendente possa refletir por voz e mão próprias sobre as complexidades que o colonialismo produziu. Estas novas narrativas são construídas a partir da perceção de quem “habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira” e experiencia o deslocamento e a (des)pertença (Mignolo, 2017, p. 19); embora escrevendo em português, nos seus corpos “habitam memórias diferentes e, sobretudo, diferentes concepções e ‘sensibilidade’ do mundo” (Mignolo, 2017, p. 20).

*As Telefones*, de Djaimilia Pereira de Almeida (2020), é uma narrativa na primeira pessoa que explora a relação afetiva entre uma filha e a sua mãe a viver em diferentes cidades e continentes: Solange, a filha, cresceu em Lisboa aos cuidados da tia materna, chegada durante os primeiros anos da independência de Angola, enquanto Filomena, a mãe, permaneceu em Luanda. O argumento subjacente ao presente artigo, e que se desenvolve em torno das possibilidades metafóricas que a imagem do telefone gera, constitui-se em dois enunciados complementares: por um lado, sendo uma narrativa sobre

duas vidas privadas da consistência e fisicalidade que uma relação pessoal implica, *As Telefones* descoloniza a experiência da perda e do vazio interior que a literatura publicada depois de 1974 associou à memória e experiência do corpo dos combatentes da Guerra Colonial e dos retornados, mas também, e muito significativamente, ao sentimento de saudade, tão emblemático da cultura portuguesa; por outro lado, a centralidade narrativa da conversa telefónica como o único meio de transmissão de memória e conhecimento entre uma mãe e uma filha introduz um corte na convenção literária portuguesa e ocidental, que toma a escrita como meio privilegiado do testemunho, introduzindo a tradição oral de que a própria literatura angolana como, de resto, as literaturas africanas saídas das independências, são tributárias — como base testemunhal na literatura portuguesa da diáspora pós-colonial (Chaves, 1999). No seu artigo sobre *Luanda, Lisboa, Paraíso*, Paulo de Medeiros (2020, p. 147) propõe ler o romance premiado de Almeida para além dos limites de uma tradição literária nacional ou linguística, identificando nele também a herança deixada por *Luuanda*, de José Luandino Vieira. A experiência do trauma pós-colonial, gerada pela perda, (des)pertença e diáspora, tem de ser ouvida e tratada a várias vozes, descolonizando-a de uma memória competitiva e introduzindo as ruturas nos limites da tradição literária nacional, sustentada por um imaginário geográfico hegemónico. É precisamente esta literatura pós-colonial de autoria afrodescendente, escrita pelas outras vozes a que Khan se refere, que poderá contribuir para uma discussão sobre reparação histórica em tempos pós-coloniais que possa sustentar um processo de historização contra-hegemónico.

## 1. A DIÁSPORA, A SAUDADE E A MÃE

*As Telefones* constituem longos monólogos de Solange e da sua mãe Filomena ao telefone, intercalados em forma de diferentes capítulos. Um narrador de terceira pessoa aparece cinco vezes ao longo da narrativa, entrecortando estes monólogos, para registar a viagem de Solange a Luanda para estar com a mãe durante as férias, a visita de Filomena a Lisboa para estar com a filha e a angústia e profunda saudade de ambas sobre uma relação de mãe e filha que se desenrola essencialmente ao longo dos anos ao telefone desde o momento em que Solange é enviada para casa da tia em Lisboa.

É uma narrativa que se desenvolve em torno do impacto que a diáspora tem sobre as relações familiares e, mais precisamente, sobre o crescimento dos filhos separados das suas mães prematuramente. A ausência de estatísticas que identifiquem claramente a população afrodescendente portuguesa torna impossível o esforço de determinar o número de famílias que vivem separadas entre Portugal e os vários países africanos de língua oficial portuguesa. De acordo com os dados disponibilizados pelo Observatório das Migrações (s.d.), em 2017, cerca de 17% da população estrangeira residente em Portugal era oriunda de países africanos de expressão portuguesa (Cabo Verde, Guiné-Bissau e Angola), constituindo o segundo grupo mais numeroso de estrangeiros, apenas superado pelo número de residentes brasileiros. No entanto, e tendo em conta a ausência de estatísticas, apenas podemos inferir sobre o alcance real das consequências

emocionais e psicológicas sobre os núcleos familiares de uma separação imposta pela diáspora. Na história de separações de famílias africanas e afrodescendentes, as que são consequência da emigração provocada pelas instabilidades políticas e económicas na sequência das libertações africanas constituem uma espécie de prolongamento contemporâneo das separações traumáticas resultantes do deslocamento transatlântico forçado e escravização que constituem o cerne da história do colonialismo português e europeu. Em *As Telefones*, e nas palavras de um narrador onisciente, Filomena e Solange representam “continentes separados pelas águas que os unem”, numa história de separações forçadas que é, afinal, também a história que une os dois continentes, Europa e África, e, a uma escala menor, Portugal e Angola, representados na narrativa, pelo eixo Lisboa–Luanda (Almeida, 2020, p. 41).

Como tropo literário, o telefone ou a conversa telefónica como derradeira ligação entre aqueles que ficam e aqueles que partem não é inédito na obra de Djaimilia Pereira de Almeida, embora seja apenas em *As Telefones* que se constitui o centro narrativo. Em *Esse Cabelo* (Almeida, 2015), a conversa telefónica constitui o único contacto frequente entre a protagonista Mila e a sua mãe, aliás um dos vários aspetos em comum que unem as vivências desta protagonista e de Solange em *As Telefones*. Em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (Almeida, 2018), Cartola, impossibilitado de regressar a Luanda por não dispor de meios financeiros e obrigado, por isso, a sobreviver com o filho Aquiles na periferia de Lisboa, mantém contacto com a mulher Glória, acamada em Luanda, apenas através de cartas trocadas e telefonemas esporádicos. Estas narrativas exploram aspetos diferentes relativos à diáspora angolana e à sua integração em Portugal. Enquanto em *Luanda, Lisboa, Paraíso*, Cartola é uma personagem construída em torno das promessas de cidadania e integração que o poder colonial português oferecia aos africanos assimilados que se revelaram fatalmente ilusórias quando o império se desmoronou, Mila de *Esse Cabelo*, e Aquiles, filho de Cartola, são, juntamente com Solange, os filhos do império que tentam, antes de mais e de alguma forma, reconciliar dentro de si as suas vivências em Lisboa com as suas raízes angolanas. São, por isso, protagonistas de narrativas que desenham um projeto literário decolonial assente na exploração de sensibilidades relativas a um espaço-fronteira que os protagonistas são obrigados a forjar entre Angola e Portugal. As sensibilidades expressam-se em português, usam a mesma gramática de Portugal, mas as memórias são diferentes e têm de se criar novas formas de expressão a partir das existentes.

Em *Orfãos do Império*, P. Ferreira (2021) identifica o conceito de orfandade como um tropo recorrente na literatura e, particularmente, na literatura portuguesa pós-colonial para expressar um estado traumático resultante da perda da figura parental associado a um “percurso de descoberta das suas raízes identitárias e, em muitos casos, esse é um caminho através das suas memórias” (p. 31). P. Ferreira (2021) explora a orfandade, em *Esse Cabelo*, como uma “dimensão de perda” e, por conseguinte, uma condição que “não é literal, mas metafórica” e que só muito superficialmente se assemelha à condição de órfão experienciada pelos protagonistas de obras de António Lobo Antunes e de Lídia Jorge, entre outros autores analisados (p. 238). Este conceito é particularmente produtivo na narrativa de Djaimilia Pereira de Almeida porque se a condição de orfandade



é, de facto, superficial, em *Esse Cabelo*, em *Luanda*, *Lisboa*, *Paraíso*, ela constitui a base de construção da personagem Aquiles, fisicamente afastado da mãe e com um pai que progressivamente se torna senil e alienado. Aquiles é o filho da diáspora angolana que a cidade pós-colonial não reconhece como cidadão integrado. É uma vida suspensa numa antiga metrópole colonial que ainda se encontra à deriva entre o que foi e o que quer ser: “não há pressa nem de ter casa nem de ter pai nem de ter mãe” (Almeida, 2018, p. 170).

Poder-se-ia pensar que o conceito de orfandade não tem lugar em *As Telefones*; contudo, a mesma sensação de perda e desamparo une Mila, Aquiles e Solange. Nesta narrativa, a sensação de perda é explorada como uma limitação que a diáspora impõe ao direito de Solange reconhecer-se a si própria fisicamente como pertença a uma linhagem familiar e ancestral; em suma, com o direito a ter um corpo em que reconheça nele os traços da mãe com quem não pode estar, os traços de uma ancestralidade com a qual tem pouca intimidade e os traços de parecença de corpos que são obrigados pela circunstância da diáspora a amadurecer sem referências um do outro; circunstância que, nas palavras de Solange, se define como “a nossa situação” (Almeida, 2020, p. 34), as saudades de filha e mãe. A inexistência do direito ao reconhecimento da linhagem do seu corpo é enunciada no título que gera estranheza pela marcação de género que identifica Solange e Filomena em óbvia discordância com o nome que se lhe segue: *As Telefones* que sugere o que ambas se tornam ao longo de anos de não convivência física: filha e mãe cujos laços são reforçados e renovados apenas durante o tempo que dispõem para conversar ao telefone. A impossibilidade de se saberem corpos em que se reconheçam uma na outra e que envelhecem ao longo do tempo é repetida na narrativa como um longo lamento de Solange: “não conheço o teu corpo, Filomena. Não conheço o meu corpo”, repetido em “não conheço o teu corpo. não conheço o meu corpo” e em “não conheço o meu corpo porque não conheço o teu”, e reformulado ainda de variadas formas que repetem a imagem de uma existência sem corpo físico, “com o passar dos anos, o telefonema deixou de ser um acontecimento e, uma para a outra, deixámos de ser pessoas” ou “já não eram Solange e Filomena, mas dois fantasmas”; e até de uma variação do corpo mutilado ao qual se ligou o telefone, “uma extensão da pele”, qual corpo ciborgue diaspórico, “e nós, com ele, auscultadores de carne, humanidade telefónica, máquinas de coração na boca, bonecos num caderno em breve antigo” (Almeida, 2020, pp. 9, 14, 19, 49, 78, 24, 25).

Da literatura às artes portuguesas, o corpo humano tem constituído o centro visual da experiência do trauma da guerra, da perda e mesmo da nostalgia do fim do império colonial. Quer em *Jaz Morto e Arrefece o Menino de Sua Mãe*, de Clara Menéres (1973), quer nos vários romances de António Lobo Antunes e de Lídia Jorge ao mais recente *O Retorno* (2012) de Dulce Maria Cardoso, os corpos cadáveres, mutilados ou traumatizados dos combatentes, os corpos que se choram e os corpos dos retornados que chegam sem proteção, “apenas com a roupa do corpo”, consubstanciam o trauma individual e coletivo da perda. Contudo, a geração dos jovens afrodescendentes que cresceram no tempo das independências e fora dos países em que nasceram não pertence ao tempo da geração desses corpos que se choram. Esse tempo é o dos seus pais, embora ainda

ecoe nas memórias que perduram na geração seguinte, surgindo em forma de pós-memória, conceito neste artigo utilizado na aceção que Marianne Hirsch (2012) lhe deu em *The Generation of Postmemory* (A Geração da Pós-Memória), ou seja, a relação que a geração herdeira estabelece com o trauma da geração que o experienciou de facto, através de histórias, imagens e comportamentos com os quais cresceram (p. 5). O sofrimento causado pela diáspora é o prolongamento do sofrimento causado pelo colonialismo e pela guerra porque é uma outra luta e um outro trauma que se reconfigura como a ausência física dos corpos em contacto. A pós-memória da luta pela libertação surge, pela voz de Solange, sob a forma de discretas metáforas que convocam a memória da saudade do corpo ausente em guerra, da luta corpo a corpo e do corpo mutilado para, numa perspectiva de (des)continuidade histórica, explorar uma continuidade na experiência de violência sobre os corpos africanos, sendo, neste caso, a da ausência do corpo diaspórico e da luta empreendida para lidar com a saudade e sofrimento causados por essa não-presença: “és o meu amigo e eu a tua madrinha de guerra, ansiosa por te rever, por te cheirar, por te tocar, por te puxar o cabelo” e “as cabines ainda intactas lembram tatus futuristas ou, recuando no tempo, o exército na iminência do massacre, escudo contra escudo, elmo contra elmo, tenso beligerante, mas inofensivo como no interior de um cristal” (Almeida, 2020, pp. 13, 9). A pós-memória de um facto enquadrado historicamente é manifestada como sensibilidade diferente que, embora tendo como referência o trauma da violência contra o corpo negro africano historicamente assinalado, expressa uma continuidade na violência contra o corpo negro afrodescendente. Retomando as palavras de Mignolo (2017) supramencionadas, a gramática é a mesma, mas a memória e a sensibilidade de mundo da nova geração são diferentes.

Em *As Telefones*, resgata-se a centralidade visual do corpo traumatizado que se ressignifica na centralidade visual da ausência do corpo saudoso, um corpo em que o sujeito reconheça as suas referências histórico-familiares; uma ausência que acompanha a evolução histórica do telefone com fio para o telemóvel e uma história de saudade pela separação em que o desaparecimento do fio do telefone leva consigo “a noção de que existia uma ligação entre conversadores” (Almeida, 2020, p. 31). Na ausência da visualização do corpo físico assenta a importância da sensibilidade enquanto forma de sentir o mundo, que se constitui em forma literária e artística decolonial face à hegemonia da visão nas formas literárias e artísticas geradas pela experiência colonial. Ao tratar a diáspora nos termos da experiência da saudade em torno do corpo ausente, a narrativa *As Telefones* resgata a representação desta experiência, explorando-a à luz da experiência da diáspora africana e da afrodescendência portuguesa que é também uma experiência de trauma e aproxima-a à da representação literária da emigração e da diáspora portuguesa, da saudade dos corpos ausentes, dos cheiros e sons que marcam a saudade dessa ausência, muito presente na literatura portuguesa publicada depois do 25 de Abril de 1974, como *A Floresta em Bremerhaven* (1975), de Olga Gonçalves, ou *Gente Feliz Com Lágrimas* (1988), de João de Melo. Por outras palavras, reconfigura a experiência da orfandade psicológica e emocional do afrodescendente a partir dos termos explorados no âmbito de uma temática que é particularmente cara para a cultura e literatura portuguesas: a da

saudade e da emigração, na qual a questão de identidades hifenizadas, expressão que utilizo com o sentido definido por P. Ferreira (2021, p. 230), igualmente se coloca. Em *As Telefones*, todavia, a palavra saudade nunca é explicitada, mas o sentimento de nostalgia do corpo ausente é plenamente explorado.

Ao centrar a experiência da saudade na ausência da figura da mãe que ficou em Angola, a narrativa de Almeida é igualmente herdeira pós-colonial da sacralização da figura da mãe que moldou os primórdios da literatura angolana, nomeadamente a partir do movimento cultural *Vamos Descobrir Angola*, em 1948, e presente na poesia de Agostinho Neto, Viriato da Cruz e Alda Lara, através da evocação à mãe-África. Ao crescer em Lisboa, Solange é a combinação de características europeias e africanas, a figura que Almeida chama de “rapariga africana em Lisboa”: apesar de a pronúncia ser “toda de Lisboa”, os seus traços fisionómicos são inequivocamente angolanos, como Filomena salienta, “não tens nada o meu nariz, pareces um Agostinhozinho Neto” (Almeida, 2020, pp. 30, 65). Embora Solange seja uma mulher casada, tenha filhos, viva na periferia com dificuldades económicas e trabalhe num escritório (a narrativa nunca identifica a sua ocupação), a história desta mulher negra é enunciada apenas por breves referências que nos são dadas espaçadamente e claramente desvalorizadas face à centralidade da circunstância da mãe fisicamente ausente. Esta é uma história de saudade que coloca Solange em pé de igualdade com a experiência do emigrado branco português. Enquanto em *Esse Cabelo* (Almeida, 2015), a reflexão sobre a identidade pós-colonial de Mila se desenrola sinodoicamente, a partir de uma parte do seu corpo, o seu cabelo crespo, em *As Telefones*, a impossibilidade que Solange sente em reconhecer as várias partes do seu corpo em função das semelhanças que poderia observar no corpo da mãe exacerba-se através do sentimento de saudade da mãe, numa história semelhante a tantos outros corpos afrodescendentes. Esta impossibilidade é uma verdade comparada a “uma história sem princípio” que é uma história (des)contínua de diversas formas de violência perpetradas sobre os corpos negros (Almeida, 2020, p. 19). A relação maternal e os laços umbilicais que unem filha e mãe não são explorados em função de um desejo de regresso a Angola e de um regresso que poderia colocar em planos de significação paralelos o regresso à mãe-África como um regresso para junto da sua mãe biológica; Solange não se sente em casa em Luanda, apesar dos laços afetivos que a unem a Filomena. Tal como Mila e Aquiles, Solange pertence às “gerações de alienados” (Almeida, 2015, p. 16), forçados a conciliar a sua identidade hifenizada<sup>1</sup>. Esta identidade é literariamente explorada através da experiência do estranhamento quando o regresso esporádico à terra de origem lhe mostra o que é “ser esmagado pela vida” e lhe revela que “parece-se menos com voltar a casa” (Almeida, 2020, p. 56)<sup>2</sup>. Assim se constitui a experiência da afrodescendência portuguesa: a da consciência de que o desejo de

<sup>1</sup> “Descendo de gerações de alienados, o que talvez seja sinal de que o que se passa por dentro das cabeças dos meus antepassados é mais importante do que o que tem se passado por fora” (Almeida, 2015, p. 16).

<sup>2</sup> Semelhante experiência de estranhamento encontra-se igualmente presente em *Essa Dama Bate Bué*, de Yara Monteiro (2018), quando a protagonista Vitória, também afrodescendente criada em Lisboa, chega a Luanda pela primeira vez: “é a primeira vez que ali estou. Falta-me a espontaneidade de quem regressa à pátria” (p. 28)

regresso à figura da mãe será sempre somente a formulação de um desejo de regresso espiritual à ancestralidade que, em *As Telefones*, está contido no verso de cântico negro espiritual, escrito em lingala e em português, “Bobele Yo, Bobele Yo, somente tu, somente tu”, repetido ao longo da narrativa e que assinala o seu fim, e a de saber que é a soma de pertença portuguesa e angolana que define a existência de Solange: “enquanto, noutro fuso horário, entro no escritório grata e abençoada por a ter na minha vida e por sermos, enfim, parecidas: pretas, gordas e perfeitas” (Almeida, 2020, p. 90).

É de salientar que *As Telefone* visibiliza a incompletude ao não imprimir vários números de página, apesar de ser uma narrativa efetivamente paginada<sup>3</sup>. O leitor percebe que as folhas estão paginadas e em sequência do nove ao 90, mas, em muitas páginas, esta numeração não se encontra visível, sendo, por isso, obrigado a empreender um exercício que se assemelha ao de Solange em relação à sua própria história, qual “migalhas sobre a mesa, esfareladas pela mão da memória: a nossa história” (Almeida, 2020, p. 43), para tornar visível, corpóreo até, a sequencialidade de uma narrativa que tem cortes, figurando apenas fantasmaticamente. A reconstrução da sequência de páginas constitui-se em metáfora da reconstrução dos elos ausentes e perdidos no processo de (des)pertença identitária num projeto decolonial fundado na sensibilidade do corpo diaspórico.

Filomena é a figura que se desenvolve a partir da figura do assimilado do império colonial português, embora bastante menos explorada nesse sentido do que a personagem Cartola em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (Almeida, 2018). Na infância, ela é a negra assimilada que cresce a emular os gostos dos colonizadores:

os nossos vizinhos brancos naquele tempo só comiam bolo inglês. Bolo inglês e limonada de café. De modo que a tua mãe, assim pequenina como eu era, não pensava em mais nada a não ser em comer bolo inglês com limonada. Brincava sozinha o dia inteiro com as minhas bonecas, bolo inglês para aqui, limonada para ali, golinho para aqui, golinho para ali. (Almeida, 2020, p. 44)

Depois da independência angolana e na idade adulta, Filomena continua a admirar o que existe em Portugal: “apetecia-me um galão, é galão, né? Não há café como o café português, e esta hein?” (Almeida, 2020, p. 74). Orgulhosa da sua própria mãe “negra muito bonita, clarinha” (Almeida, 2020, p. 85) e considerando que o melhor que pode desejar para a sua filha é que esta não privilegie as suas raízes africanas, Filomena mostra que a desvalorização destas raízes, cultivada durante o período colonial português, tem persistências no presente pós-colonial angolano:

menina, vai dormir agora, mas fixa bem estas palavras, genro meu não é preto, não admito cá nenhum desses matumbos que andam por aí e nem sabem o que é uma auto-estrada, não é auto-estrada que se diz por aí?, não é escada rolante, é auto-estrada, era só o que me faltava. (Almeida, 2020, p. 39)

<sup>3</sup> Em email enviado no passado dia 4 de agosto de 2021, a editora Relógio d'Água confirmou à autora do presente artigo que a decisão de não paginar várias páginas da narrativa foi acordada entre a autora e a editora (A. Carvalho, comunicação pessoal, 4 de agosto de 2021).

Filomena não é Cartola porque não vive na periferia de Lisboa e continuou a viver em Luanda. E também não está próxima de Glória, mulher de Cartola, que adormece de “nariz colado à carta perfumada” do marido (Almeida, 2018, p. 211), impossibilitada de sair de Luanda e presa às lembranças do passado e desejos de um futuro em Lisboa com o marido que nunca se realizou. Ao contrário de Glória, Filomena visita, em excursão, as cataratas do Niágara e segue as notícias sobre Barack e Michelle Obama. É uma personagem, herdeira dos efeitos culturais do colonialismo português. Embora seja orgulhosa da independência do seu país (“nunca esqueceremos os heróis de 4 de Fevereiro”; Almeida, 2020, p. 65), e tivesse alcançado algum desafio económico, continuou a ver em Portugal e no ocidente modelos de desenvolvimento, amargurando-se por constatar que a casa e a vida de Solange estão longe do patamar de conforto que desejou para a filha quando a enviou para Lisboa décadas antes. Profundamente crente, Filomena é fiel das igrejas evangélicas que conheceram uma expansão em Angola sobretudo a partir da transição para o multipartidarismo e economia de mercado, com especial incidência nos movimentos evangélicos influenciados pelos rituais religiosos de ancestralidade africana. Filomena participa no culto do terreiro da Mamã Claudette, ficando também em transe num barracão durante o culto evangélico que combina cânticos religiosos com salvas de palmas e som de batuques. Em Lisboa, nas poucas vezes que visita Solange, Filomena não reconhece na capital a metrópole colonial branca que, de facto, nunca foi e vê-a como uma cidade no mapa dos angolanos em trânsito que prosperam à custa da economia capitalista angolana que se configura como um projeto neocolonial, centrado nos ganhos à custa dos mercados de extração que perpetuam as desigualdades sociais geradas nos tempos coloniais:

Lisboa está bonita, sim, senhora, parabéns. Quer dizer, evoluiu, já não está assim aquela cidade velha, bem bonita, olha lá: ( ... ) Torre de Belém, Rossio, ainda não me levaste a comer um prego ... Ah, pois é, menina, olha que eu não me esqueço do meu prego. Estes angolanos que vêm aqui a Lisboa só querem pregos, são finos, pregos e aquilo, como é que é aquilo...? Espetadas! Eu hoje vou beber um vinhozinho tinto, ah, pois vou... Estou a brincar, a tua mãe não bebe. ( ... ) Tantos pretos na rua, aqui há muitos africanos, eh pá, mas isto evoluiu... Sim, senhora, eu já não conheço mesmo nada de Lisboa. (Almeida, 2020, p. 83)<sup>4</sup>

É ela, “mãe contumaz, mãe alcatraz”, que ajuda a filha, nas poucas vezes que vem a Lisboa, partindo para Angola com “uma mala leve, porque me ofereceu a sua roupa” (Almeida, 2020, p. 90), num gesto de proteção que se constitui metaforicamente no porto seguro da maternidade e da ancestralidade.

<sup>4</sup> É significativo o contraste entre a imagem de Lisboa vista aos olhos de Filomena e de Justina, a filha mais velha de Cartola, quando esta visita o pai e o irmão vários anos mais tarde, na década de 90. Para Justina, durante o seu passeio pela Baixa, “fontes, estátuas, passeios, pareceram-lhe gastos, velhos, sem interesse, sujeitos” (Almeida, 2018, p. 125); esta é a imagem da capital ex-imperial à deriva no tempo pós-colonial.

## 2. PÓS-MEMÓRIA E HERANÇA DE OUVIDO NA FICÇÃO PÓS-COLONIAL PORTUGUESA

A representação da escrita, nas suas variadas formas (diários, cartas, entre outros), tem constituído o recurso narrativo de eleição na literatura portuguesa — e na literatura ocidental — como forma de passagem de testemunho da memória. O conceito de pós-memória de Hirsch (2012) realça a componente material da transmissão, embora não excludente de outras formas de transmissão, quando é definido como uma “ligação viva material que é poderosamente mediada por tecnologias, tais como a literatura, a fotografia e o testemunho” (p. 33). Se na literatura ocidental, podemos destacar *Carta ao Pai* (1919) de Franz Kafka, não faltam exemplos notáveis na literatura portuguesa que incluem *Novas Cartas Portuguesas* (1972), de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, *Caderno de Memórias Coloniais* (2009) de Isabela Figueiredo e, no cinema, *Cartas de Guerra* (2016) de Ivo M. Ferreira.

No que concerne a literatura pós-colonial portuguesa, é através da escrita que os filhos do império lidam com o legado das memórias dos progenitores — e, muito particularmente, com o legado das memórias dos seus pais, ex-combatentes — durante o período colonial. Margarida Calafate Ribeiro e António Pinto Ribeiro (2018) estabelecem que esta é a particularidade comum que se encontra subjacente à ficção dos herdeiros da Guerra Colonial: um diálogo com a figura do pai sobre a perda que se torna frequentemente num diálogo sobre a figura da pátria (p. 294). Em *As Telefones*, a figura do pai está totalmente ausente; é uma narrativa que constrói, antes de mais, a figura de uma mãe a partir da figura da mãe, Filomena. Contudo, sendo uma busca de referências ancestrais que tornam o corpo de Solange um corpo com uma história de vivências complexas, este percurso é feito em diálogo com uma mãe viva, mulher do seu tempo: que sabe que “morreu a Aretha”; que se interessa pelo quotidiano da filha, as suas amizades, as suas tristezas e alegrias: “e a Rita, aquela tua amiga, ainda te anda a chatear, é muita inveja, filha, já são amigas de novo?”; e que conta episódios do seu próprio quotidiano e as pequenas histórias do seu círculo de amizades em Luanda: “a Catila? Menina, coitada da minha amiga Catila, filha. Não é que o Zé, aquele Zé mesmo que andava contigo ao colo, quando eras pequena, então o Zé engravida a Catila ( ... ) o lúmpen desaparece, se escafedeu, sócia” (Almeida, 2020, pp. 38, 13, 39). Filomena é uma contadora de histórias, transmissora da sua própria religiosidade e da esperança no futuro mais risonho, redesenhado a partir de um enquadramento colonial: “um dia ainda vamos ter férias de cruzeiros, filha, vais ver. ( ... ) beber champanhe, o mambo todo, nós duas pretas finas e uns criados de lacinho a encherem-nos as taças. A Mamã acredita, filha. Deus é fiel” e a quem Solange pede: “ensina-me a orar, Filomena”; e que ensina a receita de *shebujen*: “frita-se o peixe, cachucho, só cortado às postas, temperado com sal ou alho se tiveres, depois pões numa panela onde já fizeste um refogado de tomate bem puxadinho com tomate bem desfeito, bem pisadinho, acrescentas água” (Almeida, 2020, pp. 26, 82, 85).

A oralidade, cerne da tradição das sociedades africanas, assenta a sua importância na figura do *griô*. É o *griô* que, nas sociedades tradicionais na África ocidental, preserva e transmite a música, os mitos e a história do seu povo; educa, informa e entretém, sendo um guardião das referências da ancestralidade africana. A representação da personagem

Filomena assume, na vida de Solange, em muitos aspetos, a representação da função do *griô* africano. Se, por um lado, podemos ver em Filomena a representação do papel de mãe, da passagem de testemunho das suas memórias e conhecimentos para a filha, não podemos deixar de ver também nesta passagem de testemunho a garantia de preservação de uma memória da vivência angolana que, de outra forma, não poderia ser resgatada para a vida de Solange, para o conhecimento das suas raízes, parte fundamental da sua existência enquanto afrodescendente a crescer e a ser educada em Lisboa. Os ensinamentos e as memórias de Filomena são o encontro com a cultura angolana que Solange necessita ter em si para colmatar, ou suavizar, os seus sentimentos de (des)perança e saudade. Por outro lado, a passagem de testemunho entre os que partem e os que ficam acompanha a história global do telefone e da conversa telefónica, que segue a complexidade das vivências contemporâneas de que as diásporas fazem também parte:

Língua das despedidas e das omissões, das saudades, das distrações, de novidades funestas e de alegrias fugazes, a da possibilidade de tomar o outro pelo seu ouvido e, hoje, a de essa conversa ser escutada pelo grande ouvido que ouve todas as conversas, a prece involuntária, o ranger de dentes, que são as vozes de todos nós, à escuta, falando, marcando encontros, adiando almoços, desconversando, contando da saúde, da morte, da vida, de crimes, de nascimentos, curas, internamentos, acidentes, tristezas, coisas de nada, buscando consolo ao ouvido uns dos outros. (Almeida, 2020, p. 25)

Em 2017, foi publicado em Portugal, *Djidiu: A Herança do Ouvido*, uma antologia de autores e poetas afrodescendentes constituída a partir do projeto *Djidiu*, da Afrolis -Associação Cultural. *Djidiu* é um projeto que juntou vários afrodescendentes que se reuniram mensalmente em Lisboa para uma troca de experiências, enquanto “negro no mundo e, em particular, em Portugal” (Carvalho et al., 2017, p. 13). Esta antologia “inscreve-se numa herança de resistência cultural e política negra através da produção literária coletiva”, conforme sublinha a socióloga Cristina Roldão, no seu prefácio a esta antologia (Carvalho et al, 2017, p. 11). *Djidiu* é a palavra mandinga equivalente a *griô*. A narrativa *As Telefones* inscreve-se neste movimento literário mais lato de resgate da experiência negra e afrodescendente no Portugal pós-colonial, que esteve sempre presente na literatura produzida em Portugal durante o período colonial — como é o caso, da revista *Claridade*, da década de 30 e da *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (1958) —, embora sendo um movimento invisibilizado pelos mecanismos de consagração literária portuguesa. Como movimento de resistência de resgate da experiência negra, é um discurso literário que se constituiu a partir da margem e que a que antologia *Djidiu* confere visibilidade ao publicar-se na esteira desse movimento, como representação poético-literária da experiência afrodescendente, centrando-o no registo de vivências. A narrativa *As Telefones* leva este discurso de resistência um pouco mais adiante ao trabalhá-lo e integrá-lo no âmbito dos temas amplamente reconhecidos como pertencentes à tradição da literatura portuguesa consagrada e da experiência portuguesa branca, deslocando a experiência negra e afrodescendente para o centro desta discussão,

através do tema da saudade do corpo ausente. Concluindo o argumento que orientou a presente secção, enquanto a escrita, consagrada na experiência eurocêntrica, coloca o centro visual no que se viu e testemunhou, a representação de Filomena em consonância com a figura do *griô* africano descentraliza este centro visual para o da memória da vivência, descolonizando-a dos princípios da legitimidade e da autoridade construídas a partir da gramática fornecida pela epistemologia dita ocidental e europeia, ao mesmo tempo que complexifica a densidade de Solange enquanto corpo de mundo-fronteira. Enquanto sujeito dotado de “sensibilidade do mundo”, Solange é construída a partir de ferramentas discursivas que dizem respeito a uma temática que é cara à literatura portuguesa, mas que não se pode definir nos mesmos termos usados pela gramática que a sustenta (Mignolo, 2017, p. 20). É também por isso mesmo que afirmo que a saudade constitui a temática que, embora explorada em *As Telefones*, não o é enunciada por esse termo porque este se refere diretamente à epistemologia própria de um mundo anterior à criação da sensibilidade própria de um espaço-fronteira novo.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS: FICÇÃO PÓS-COLONIAL E REPARAÇÃO HISTÓRICA

No ensaio supramencionado, Paulo de Medeiros (2020) defende que, em romances como *Luanda*, *Lisboa*, *Paraíso*, o retorno a Portugal deve ser lido à luz da experiência de ambos os lados da experiência colonial:

assim, para ler adequadamente esses romances, é preciso ter em mente que a noção de retorno, mesmo quando falsa ou impossível, atravessa a experiência de muitas pessoas de ambos os lados da linha de divisão colonial. ( ... ) E, como tal, também participam plenamente de outra tradição, que, apesar de exigir uma abordagem muito mais crítica, não é nova, está relacionada com o trabalho dos afro-europeus e com a visão das relações emaranhadas, históricas, culturais, políticas e pessoais que são o timbre de tal condição. (p. 147)

A ficção portuguesa pós-colonial de autoria afrodescendente traz para o centro da discussão o emaranhado cultural que o colonialismo produziu e que constitui o cerne da experiência afrodescendente dos herdeiros da geração que viveu o império colonial e das descolonizações e que, no âmbito da sua memória coletiva, tem estado ausente da discussão no espaço público<sup>5</sup>. Por outro lado, e sob o ponto de vista histórico-literário, a escrita negra esteve presente no espaço público português desde os tempos coloniais, atuando enquanto movimento de resistência a partir das margens da consagração da literatura portuguesa e orientada para a experiência da alteridade no seio da sociedade colonial portuguesa. Desenvolvendo uma narrativa de génese africana (angolana,

<sup>5</sup> Salienta-se, neste âmbito, o projeto *Memoirs: Filhos do Império e Pós-Memórias Europeias*, projeto sediado no Centro de Estudos Sociais, coordenado por Margarida Calafate Ribeiro e financiado pelo Conselho Europeu de Investigação, que explora a dimensão europeia da experiência dos descendentes da geração envolvida nos processos de descolonização, ao estudar a experiência afrodescendente portuguesa em termos conjuntos e comparativos com a experiência belga e francesa, mostrando como os processos pós-coloniais portugueses se integram numa dinâmica pós-colonial europeia.



cabo-verdiana, etc.), tornou-se fundamental para a formação das nações africanas de expressão portuguesa. Em tempos pós-coloniais, a escrita portuguesa afrodescendente vem desestabilizar esta separação de águas, refletindo novas topografias literárias a partir das quais o imaginário português pós-colonial assenta, refletindo a complexidade da experiência da diáspora afrodescendente, e que tanto abarca a herança literária portuguesa como a herança literária de génese africana. Em termos narrativos, salienta-se que a narrativa se organiza em torno de uma divisão praticamente igual entre os monólogos de Solange e Filomena, refletindo as vivências da filha na diáspora e da mãe em Angola. Numa entrevista a Isabel Lucas (2018), e por ocasião do lançamento de *Luanda, Lisboa, Paraíso*, Almeida defende que “todos possamos participar numa conversa, que é uma conversa muito antiga, a que se chama literatura portuguesa” (para. 6) e destaca as suas influências literárias enquanto escritora que formou a sua leitura em Portugal, incluindo nelas Sá de Miranda, Raul Brandão e Herberto Helder, entre outros. As várias narrativas de Almeida — e em particular *As Telefones*, centro de discussão neste artigo — refletem o legado literário português, tal como reflete a ancestralidade africana e a herança de autores fundamentais para a literatura angolana, tais com o José Luandino Vieira; uma complexificação que não se inicia com Almeida e que tem incluído o trabalho de outros autores africanos de expressão portuguesa, como o do também luso-angolano José Eduardo Agualusa (1997) em *Nação Crioula: Correspondência Secreta de Fradique Mendes* que explora processos narrativos a partir da obra de Eça de Queiroz.

Num balanço da literatura portuguesa publicada depois de 1974, Eduardo Lourenço (1984) afirmou que as gerações literárias das décadas de 50 e 60 que produziram depois de 1974 viram sempre a revolução com os “olhos do passado” porque, de facto, ao contrário de autores como Lídia Jorge ou Eduarda Dionísio, não foram a “geração literária da revolução” (pp. 13–14). Da mesma forma, podemos afirmar que a geração literária da diáspora afrodescendente e africana corresponde àquela nascida depois das independências e criada num mundo de várias confluências literárias; a geração nascida antes das independências olhará sempre para as vivências da diáspora com semelhantes “olhos do passado” colonial. O reconhecimento desta escrita pós-colonial de autoria afrodescendente que trabalha tanto com o legado literário português como africano de expressão portuguesa (angolano, cabo-verdiano, etc.), refletindo a complexidade das vivências diaspóricas afrodescendentes, poderá contribuir para um projeto literário decolonial, que se assuma, sobretudo, como reparação histórica que passa necessariamente por desestabilizar cartografias literárias, reinventá-las, criando espaços de trânsito de expressão das sensibilidades de mundos-fronteira — que representam, efetivamente, as sensibilidades dos corpos pertencentes ao espaço lato da diáspora — e contribuindo para uma discussão sobre a memória coletiva verdadeiramente polifónica no espaço público português.

#### AGRADECIMENTOS

Este artigo recebeu o apoio do CHAM (NOVA FCSH / UAc), através do Projeto Estratégico patrocinado pela FCT (UIDB/04666/2020).

**REFERÊNCIAS**

- Agualusa, J. E. (1997). *Nação crioula: Correspondência secreta de Fradique Mendes*. Dom Quixote.
- Almeida, D. P. de. (2015). *Esse cabelo*. Editorial Teorema.
- Almeida, D. P. de. (2018). *Luanda, Lisboa, paraíso*. Companhia das Letras.
- Almeida, D. P. de. (2020). *As telefones*. Relógio d'Água.
- Carvalho, A. de, Fernandes, C., Lima, C., Graça, C., Carlos, C., Pires, D., Sambo, D., luZGomes, & Tê, T. A. (2017). *Djidiu: A herança de ouvido*. Vadaescrevi.
- Chaves, R. (1999). *A formação do romance angolano: Entre intenções e gestos*. FFCLCH/USP.
- Ferreira, A. P. (2014). Lusotropicalist entanglements: Colonial racisms in the postcolonial metropolis. In A. Klobucka & H. Owen (Eds.), *Gender, empire and postcolony: Luso-Afro-Brazilian intersections* (pp. 49–68). Palgrave Macmillan.
- Ferreira, P. M. (2021). *Órfãos do império: Heranças coloniais na literatura portuguesa contemporânea*. Imprensa de Ciências Sociais.
- Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the holocaust*. Columbia University Press.
- Khan, S. (2015). *Portugal a lápis de cor. A sul de uma pós-colonialidade*. Almedina.
- Lourenço, E. (1984). Dez anos de literatura portuguesa (1974-1984): Literatura e revolução. *Revista Colóquio/ Letras*, 78, 7–16.
- Lucas, I. (2015, 2 de outubro). “Uma rapariga africana em Lisboa”. Entrevista com Djaimilia Pereira de Almeida. *Público*. <https://www.publico.pt/2015/10/02/culturaipilon/entrevista/uma-rapariga-africana-em-lisboa-1709352>
- Lucas, I. (2018, 20 de dezembro). Djaimilia Pereira de Almeida: Não é só raça, nem só género, é querer participar na grande conversa da literatura. *Público*. <https://www.publico.pt/2018/12/20/culturaipilon/noticia/djaimilia-1854988>
- Mata, I. (2014). Literaturas em português: Encruzilhadas atlânticas. *Via Atlântica*, 25, 59–82. <https://doi.org/10.11606/va.voi25.69870>
- Medeiros, P. de. (2020). Memórias pós-imperiais: *Luuanda*, de José Luandino Vieira, e *Luanda, Lisboa, paraíso*, de Djaimilia Pereira de Almeida. *Língua-Lugar: Literatura, História, Estudos Culturais*, 1(1), 136–149. <https://doi.org/10.34913/journals/lingua-lugar.2020.e211>
- Mignolo, W. (2017). Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, 1(1), 12–32. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>
- Monteiro, Y. (2018). *Essa dama bate bué*. Guerra e Paz.
- Observatório das Migrações. (s.d.). *Nacionalidades dos residentes*. Alto Comissariado para as Migrações. <https://www.om.acm.gov.pt/-/sabia-que-em-portugal-residem-perto-de-400-mil-estrangeiros-de-180-nacionalidades-diferentes->
- Ribeiro, A. S., & Ribeiro, M. C. (2018). A past that will not go away. The Colonial War in Portuguese postmemory. *Lusotopie*, 17(2), 277–300. <http://doi.org/10.1163/17683084-12341722>

Rothberg, M. (2009). *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford University Press.

Said, E. (1993). *Culture & imperialism*. Chatto & Windus.

Sapega, E. (1997). No longer alone and proud: Notes on the rediscovery of the nation in contemporary Portuguese fiction. In H. Kaufman & A. Klobucka (Eds.), *After the revolution: Twenty Years of portuguese literature 1974-1994* (pp. 168–186). Bucknell UP.

Wieser, D. (2020, 7 de dezembro). “As minhas raízes são africanas e as minhas asas são europeias”, entrevista a Yara Monteiro. Buala. <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/as-minhas-raizes-sao-africanas-e-as-minhas-asas-sao-europeias-entrevista-a-yara-monteiro>

## NOTA BIOGRÁFICA

Margarida Rendeiro é investigadora integrada no Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. A sua investigação de pós-doutoramento centrou-se na pós-memória do 25 de abril de 1974, intitulando-se *Memória e Utopia em Portugal Depois de 1974: Os Herdeiros da Revolução de Abril*. É igualmente professora auxiliar na Universidade Lusíada de Lisboa. Os seus interesses de investigação versam os estudos culturais e literários portugueses contemporâneos. É doutorada em estudos portugueses pela Universidade King’s College, em Londres (2008). É coordenadora do Grupo de Cultura e Literatura no Centro de Humanidades. É coorganizadora de *Challenging Memories and Rebuilding Identities* (Desafiando Memórias e Reconstruindo Identidades; Routledge, 2019) e autora de *The Literary Institution in Portugal: An Analysis Under Special Consideration of the Publishing Market* (A Instituição Literária em Portugal: Uma Análise Orientada ao Mercado Editorial; Peter Lang, 2010). É investigadora-principal do projeto *Literatura de Mulheres: Memórias, Periferias e Resistências no Atlântico Luso-Afro-Brasileiro* (PTDC/LLT-LES/0858/2021), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8607-3256>

Email: [mmrendeiro@netcabo.pt](mailto:mmrendeiro@netcabo.pt)

Morada: Avenida de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal, Universidade Lusíada de Lisboa, Portugal

**Submetido: 12/11/2021 | Aceite: 03/02/2022**



Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.



## O MESTIÇO NA “URGÊNCIA DE EXISTÊNCIA”. *ESSA DAMA BATE BUÉ!* (2018), DE YARA MONTEIRO

**Susana Pimenta**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal  
Departamento de Letras, Artes e Comunicação, Escola de Ciências Humanas e Sociais,  
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, Portugal  
Instituto Politécnico de Bragança, Bragança, Portugal

---

### RESUMO

No atual panorama cultural lusófono (2010–2020), vários artistas da geração da pós-memória (Hirsch, 2016), herdeiros do trauma colonial, têm vindo a desconstruir ou a reparar equívocos, injustiças e desigualdades consequentes do sistema colonial, assim como há um conjunto de investigadores que lutam por políticas da memória mais justas, de modo a reparar a Europa na forma como pensou, classificou e imaginou os mundos distantes. A partir do romance de estreia de Yara Monteiro (1979–), *Essa Dama Bate Bué!* (2018), este artigo pretende analisar a forma como a condição pós-colonial e mestiça da “geração da pós-memória” lusófona é perspectivada. As memórias permitem indagar sobre o passado colonial e sobre as raízes e heranças culturais das gerações seguintes situadas “entre-lugares” (Bhabha, 1994/1998), como é exemplo o mestiço. Yara Monteiro enceta a discussão sobre o trauma, a mestiçagem, a humanidade, e ainda sobre uma possível universalidade ou uma possível reparação histórica, procurando normalizar no discurso europeu o outro lado da mestiçagem. Verifica-se que o processo de identificação do mestiço é ainda hoje problemático, reclamando por isso uma “urgência de existência”.

### PALAVRAS-CHAVE

geração da pós-memória, mestiçagem, reparação histórica, Yara Monteiro

---

## THE MESTIÇO IN THE “URGENCY OF EXISTENCE”. *ESSA DAMA BATE BUÉ!* (2018), BY YARA MONTEIRO

### ABSTRACT

In today’s Lusophone cultural panorama (2010–2020), several artists of the generation of postmemory (Hirsch, 2016), heirs of the colonial trauma, have been deconstructing or repairing misconceptions, injustices and inequalities stemming from the colonial system. A group of researchers also fight for fairer memory policies to repair how Europe thought, classified and imagined the distant worlds. Drawing on Yara Monteiro’s (1979–) debut novel, *Essa Dama Bate Bué!* (2018), this article aims to analyse how the postcolonial and *mestiço* condition of the Lusophone “generation of postmemory” is envisioned. Memories allow inquiring about the colonial past and the roots and cultural heritage of the following generations in “between-places” (Bhabha, 1994/1998), such as the *mestizo*. Yara Monteiro opens the discussion on the trauma, miscegenation, humankind, and even a possible universality or a historical reparation, seeking to normalise the other side of miscegenation in the European discourse. The process of identifying the *mestiço* is still problematic today and therefore requires an “urgency of existence”.

## KEYWORDS

generation of postmemory, miscegenation, historical reparation, Yara Monteiro

---

## 1. INTRODUÇÃO

A partir da leitura de *Essa Dama Bate Bué!*, de Yara Monteiro (2018), pretende-se uma reflexão sobre os discursos da contemporaneidade pós-colonial, que analisam as redefinições identitárias de indivíduos “entre-lugares” (Bhabha, 1994/1998), que sofreram traumas individuais ou coletivos por se situarem entre identidades *outras*.

Esta análise fundamenta-se no *tournant décolonial* europeu (Bancel, 2019), enquanto projeto político e social e questionamento das memórias culturais oficiais, assim como de arquivos ou narrativas testemunhais, com base numa leitura entrelaçada nos estudos pós-coloniais, das representações e de memória. O objetivo desta análise é verificar a forma como a cultura e os discursos culturais incorporam, interpretam e representam o passado colonial no “tempo de agora” (Bhabha, 1994/1998), de forma a preparar o caminho para uma “reparação histórica”, no sentido de uma consciencialização coletiva de uma “urgência de existência” das identidades inferiorizadas e discriminadas, em particular do mestiço.

Em Portugal, na última década, surgiram trabalhos, em diversas áreas do saber, que se focalizam na procura de um entendimento do passado colonial. A título ilustrativo, *Este País Não Existe. Textos Contra Ideias-Feitas*, organizado por Bruno Monteiro e Nuno Domingos (2015a), apresenta textos que “permitem pensar o país de modo diferente do que interpretações que insistem no esquecimento de vivências e processos como também de dinâmicas atuais” (B. Monteiro & Domingos, 2015b, p. 7), que perpetuam ideias desajustadas sobre os modos de representação de Portugal e da sua história. Assim, esta obra coletiva procura apoiar “uma intervenção responsável dos cidadãos”, ao oferecer-lhes ferramentas para uma interpretação fundamentada do passado (B. Monteiro & Domingos, 2015b, p. 20). No capítulo “Defesa da ‘Correção Política’ em Tempos de Penúria Económica e Intelectual”, Manuela Ribeiro Sanches (2015) alerta para “o silêncio eloquente em relação ao passado colonial, à memória da escravatura, de que Portugal não só foi pioneiro, mas um dos mais longos e persistentes protagonistas, com a bênção católica” (p. 124), e apela ao debate público sobre a colonização portuguesa e aconselha o acompanhamento do debate público dos restantes países europeus, como a Alemanha ou França, onde o passado colonial provoca discussões e visões críticas em torno da memória e da historiografia. Segundo a mesma autora, Portugal parece limitar-se à exaltação da mestiçagem, numa espécie de revivalismo do “Portugal dos pequenitos”, sem se interrogar sobre o que provocou essa condição. As “narrativas suaves” não permitem uma interrogação permanente, nem uma consciencialização efetiva da sociedade portuguesa para os diversos processos de identificação que advêm, por exemplo, da colonização portuguesa ou da diáspora africana, correndo-se o risco de, segundo Sanches (2015), “os descendentes dos antigos ‘indígenas’ serem ainda mais subalternizados e segregados. Por isso, há que ousar uma correção política” (p. 126). Esta ousadia tarda em chegar,

porque as narrativas que formam a identidade nacional portuguesa estão, nas palavras de Elsa Peralta (2015), “fortemente associadas ao império, [e] o seu fim não é recordado de uma forma especialmente efusiva” (p. 129). A rapidez e o “sucesso” relativo do processo de descolonização e o “retorno” de mais meio milhão de pessoas provocaram um “alheamento em relação às fraturas deixadas na sociedade portuguesa por este fenómeno em particular e pelos legados coloniais em geral” (Peralta, 2015, p. 131).

Em 2017, Elsa Peralta publica *Lisboa e a Memória do Império. Património, Museus e Espaço Público*, onde expõe as questões da musealização da memória em espaço público (os monumentos ou a estatuária) para a construção de uma identidade nacional: o que se lembra ou o que se esquece? Peralta (2017) afirma que o projeto de “nação imperial” foi pensado e “implementado no centro imperial, nunca incluindo os sujeitos do império dentro da nação e excluindo-os dos direitos de cidadania” (p. 212). As políticas da memória marginalizaram o outro lado da história do colonialismo que acontecia “a uma grande distância espacial” (Peralta, 2017, p. 213). Por outro lado, não menos importante, “o colonialismo raramente é considerado uma experiência europeia comum e os debates sobre os legados do passado colonial permanecem encapsulados dentro das particularidades de cada experiência nacional” (Peralta, 2017, p. 214).

Atualmente, e depois dos estudos paradigmáticos da memória em torno do Holocausto, proliferaram projetos de investigação (e de intervenção social, política e cultural), com equipas de investigadores multidisciplinares, assentes no estudo internacional das memórias do passado traumático, como são os casos do projeto *SPEME – Spaces of Memory. Questioning Traumatic Heritage: Spaces of Memory in Europe, Argentina and Colombia* (Espaços de memória. Questionar o Património Traumático: Espaços de Memória na Europa, Argentina e Colômbia; <https://www.speme.eu/>), que terminou em 2020, *REPAIRS – Réparations, Compensations et Indemnités au Titre de L’Esclavage (Europe-Amérique-Afrique) (XIXe-XXIe)* (Reparações, Compensações e Indemnizações por Escravatura (Europa-América-África) (séc. XIX-XXI); em curso; <https://esclavage-indemnités.fr/>) e, ainda, em Portugal, o projeto *MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias* (em curso; <https://memoirs.ces.uc.pt/>), liderado por Margarida Calafate Ribeiro. Estes projetos procuram reparar o que Elsa Peralta (2017) denomina de “hipertrofia da memória”, identificada nas representações culturais do império colonial da cidade de Lisboa, vazias de textos ou explicações, como é o caso do Padrão dos Descobrimentos, perpetuando assim a invisibilidade dos legados nefastos do colonialismo (pp. 216, 218).

Em França, o historiador Pascal Blanchard, ao identificar também uma hipertrofia da memória na sociedade francesa, vem agitar o debate francês sobre o passado colonial com a obra coletiva *Sexe, Race & Colonies. La Domination des Corps du XV<sup>e</sup> Siècle à Nos Jours* (Sexo, Raça e Colónias. O Domínio dos Corpos Desde o Século XV até ao Presente; Blanchard et al., 2018). Uma das colaboradoras, a escritora Leïla Slimani, justifica a pertinência da publicação, ainda que possa ser controversa:

não se deve poder falar de véu, Trump, turismo sexual no Sul, da “grande substituição”, da violência policial contra negros, migrantes ou da véspera

de Ano Novo 2015 em Colónia sem ter lido o texto [*Sexe, Race & Colonies*].  
(Slimani, 2018, p. 507)

O conhecimento sobre o “outro” é escasso, por culpa da efabulação do discurso proferido pela Europa sobre o “outro”, o “negro” ou “africano” durante séculos. Como refere Achille Mbembe (2013/2014), como ainda é possível uma “relação imaginária” com o negro (africano ou europeu, pouco importa), no século XXI? Mbembe (2013/2014), em *A Crítica da Razão Negra*, coloca ênfase na problemática do “não-lugar” do negro e de África, enquanto signo e indício de uma ausência, de um “resto”, ou seja, “figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo”, com recurso a processos de efabulação, invenção ou imaginação, numa “representação primária” do “outro” — do africano, negro ou metiço (pp. 28, 25).

Yara Monteiro, com a sua história de vida e com a sua obra *Essa Dama Bate Bué!*, abre a discussão sobre o trauma, a mestiçagem, a humanidade e, ainda, sobre uma possível universalidade ou uma possível reparação histórica do discurso europeu na forma como pensou, classificou e imaginou os mundos distantes.

## 2. YARA MONTEIRO: RAÍZES AFRICANAS E ASAS EUROPEIAS

Pretende-se analisar como a pós-colonialidade é perspectivada pela geração da pós-memória no romance de estreia de Yara Monteiro (1979-), *Essa Dama Bate Bué!* (2018), tendo por base as reflexões de Marianne Hirsch (2016), em “Geração da Pós-Memória”:

descreve[r] o modo como a geração que veio depois daqueles que testemunharam o trauma cultural ou colectivo se relaciona com as experiências daqueles que as viveram antes, experiências de que eles “se recordam” apenas por meio de histórias, imagens e comportamentos com que cresceram. Mas estas experiências formam-lhes transmitidas de modo tão profundo e afectivo que parecem constituir memórias por direito. (p. 303)

No contexto português, esta geração desenraizada, e “com urgência de existência”, poderia ser chamada pela “geração do *bué*”, por ser contemporânea e responsável pela adaptação e introdução do vocábulo “*bué*”<sup>1</sup>, do quimbundo *mbuwe*, no discurso informal da língua portuguesa da juventude nascida a partir dos meados da década de 70. O registo deste termo aconteceu pela primeira vez em 2001, no *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia das Ciências de Lisboa, coordenado pelo linguista João Malaca Casteleiro, mas é com Boss AC, cantor português de origem cabo-verdiana e pioneiro do estilo musical hip-hop em Portugal, que o termo se consolida como marco linguístico identitário da cultura suburbana de Lisboa, através do sucesso da canção “*Bué de Rimas*”:

Bué de styles,  
(Eu tenho)  
bué de flows,

<sup>1</sup> Sinónimo de muito ou em grande quantidade ou intensidade.



(Eu tenho)  
 bué de rimas,  
 (Eu tenho)  
 Bué (BossACTV, 2017, 00:00:19)

O título *Essa Dama Bate Bué!* resgata, por um lado, aquela geração (hoje na faixa etária dos 40) de um corpo urbano e multicultural, herança da longa presença de escravizados africanos em Portugal desde o século XV, mas sobretudo a descendência da diáspora africana pós-colonial dos anos 80 do século XX, que cresceu em Portugal e que originou uma miscigenação de identidades culturais várias no território português. A autora explica que “foi uma tentativa de ocupação linguística, porque ‘bué’ é uma palavra angolana, e achei que seria interessante ter esse título num livro, porque traz uma parte da minha identidade” (Wieser, 2020, para. 5). Por outro lado, representa também a cultura adquirida emocionalmente através da família, ou seja, marcas identitárias e memórias herdadas de uma “dama” distante, Luanda.

Yara Monteiro, escritora e artista plástica, nasceu em Huambo (Angola) em 1979, mas vive em Portugal desde os 2 anos de idade. À semelhança da protagonista do romance, Vitória, a família da escritora mudou-se para Lisboa nos anos 80. Na “5ª Edição da Festa do Livro Amadora”, em conversa com José Eduardo Agualusa, moderada por Tito Couto, a escritora explica como a autodefinição de “trineta da escravatura, bisneta da mestiçagem, neta da independência e filha da diáspora” (Henriques, 2019, para. 12) não tem forçosamente o peso do passado colonial, mas encara-o como parte integrante da sua própria história identitária (africana/angolana e europeia/portuguesa), uma vez que as suas raízes africanas sempre a acompanharam através das memórias da família, que se manifestavam essencialmente através da gastronomia, da música, das histórias de família numa Angola longínqua. Numa outra entrevista, conduzida por Doris Wieser (2020), Yara Monteiro afirma que “as minhas raízes são africanas e as minhas asas são europeias, são portuguesas” (para. 9), mas é durante a sua estadia no Brasil que toma consciência da sua negritude e da sua identidade africana:

é interessante que isso não tenha acontecido nem em Portugal nem em Angola. Em Portugal, acho que não terá acontecido especialmente pela educação que tive: a escola em Portugal fala exatamente dos feitos da navegação, daquilo que se pode chamar “os descobrimentos”, mas não conta o outro lado da história. (Wieser, 2020, para. 3)

Yara Monteiro saiu de Angola em criança, a memória individual referente ao passado africano situa-se na esfera privada e familiar. Esta memória materializa-se, em idade adulta, pela descoberta do seu nome tradicional angolano, um elemento identitário que, pelas consequências de uma situação colonial duradoura, se ocultou e não se registou por acarretar conflitos familiares e sociais:

eu também descobri que o meu nome tradicional é Navitangue, em que “vita” quer dizer “guerra”. Mas o meu avô não quis que eu fosse registada

com o nome tradicional. Os meus pais eram muito novos. Portanto, quando nasci trouxe alguns problemas sociais e tradicionais à própria família. E foi só neste percurso de procura da memória que entendi e aceitei parte dessa minha história. (Wieser, 2020, para. 30)

Para reconstruir a memória das suas raízes culturais, valeu-se também do arquivo do avô, uns “papéis velhos” caracterizados por “silêncios, lacunas e incógnitas”, pelos quais se sente emocionalmente “guardiã” (Y. Monteiro, 2020, paras. 3, 6). Este testemunho serviu de inspiração para tentar “desconstruir traumas, conciliar e articular, pelo uso da imaginação, o meu lugar de pertença, esta minha vida repartida entre dois continentes, querendo dar sentido à nostalgia e ao sofrimento sentido pelo avô” (Y. Monteiro, 2020, para. 9). No contexto pós-colonial, Yara Monteiro faz parte de uma geração — a geração da pós-memória — que, por um lado, viveu as consequências da dor e das memórias dos familiares — colonização, guerras, exílio, procura de um refúgio — e que, por outro, procuram questionar o passado, preencher lacunas e ausências para construir um devir e o lugar da sua própria existência.

Em *Essa Dama Bate Bué!* o conceito de “pós-memória” materializa-se nas palavras da protagonista Vitória, que carrega as memórias daqueles que chegaram primeiro:

não é que esta história e tantas outras memórias da família me tenham sido alguma vez relatadas. Durante a minha infância, ia arquivando as conversas entre avós e tias. Fingia-me distraída para estar atenta ao que ouvia.

O que aconteceu é que a memória familiar não é apenas de quem a viveu. Quem nasce a seguir, carrega a biografia de quem chegou primeiro. Eu existo naquele passado, e a memória pertence-me. A Angola que eu conheço é a evocação das lembranças que não foram extintas pelo tempo. É a utopia da felicidade. É dessa Angola que a minha família tem saudades. Recorrentemente, voltam a elas para matarem a fome da urgência de existência. (Y. Monteiro, 2018, pp. 81–82)

Em *Essa Dama Bate Bué!*, Yara Monteiro (2018) apresenta um romance de auto-descoberta e uma reflexão sobre as reminiscências e remanescências da situação imperial nos planos cultural e identitário, a nível da língua, da nacionalidade, do género, da sexualidade, da classe social ou da religiosidade, enquadrado no leque<sup>2</sup> de “narrativa[s] de problemática coesão pessoal e integração social e cultural em autores e personagens quer de primeira ou segunda geração de ‘retornados’ ( ... ) quer de afrodescendentes maioritariamente disseminados pelas periferias suburbanas de Lisboa” (Pereira, 2019, p. 755). Tal como afirma Margarida Calafate Ribeiro (2019), em “Viagens da Minha Terra

<sup>2</sup> Não pretendendo ser uma lista exaustiva, eis alguns exemplos da “geração da pós-memória” de língua portuguesa: *Os Pretos de Pousaflores* (2011), de Aida Gomes, *O Retorno* (2012), de Dulce Maria Cardoso, *Caderno de Memórias Coloniais* (2015), de Isabela Figueiredo, *Esse Cabelo* (2015) e *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2019), de Djaimilia Pereira de Almeida, *País Fantasma* (2015), Vasco Luís Curado, *Debaixo da Nossa Pele — Uma Viagem* (2017), de Joaquim Arena, *Também os Brancos Sabem Dançar* (2017), de Kalaf Epalanga, entre outros.

de ‘Outros’ Ocidentais”, estas narrativas “acusam uma viragem essencial na tomada de consciência pós-colonial do espaço antigamente colonial e das vivências aí havidas como imanentes à nossa identidade de portugueses, de europeus e às nossas identidades individuais” (p. 294). Afiguram-se como um questionamento e uma reconfiguração das identidades culturais *do meio* (Bhabha, 1994/1998), ilustrada com excerto escolhido do *Diário* de Miguel Torga, com que Yara Monteiro inicia a narrativa: “o destino exagerou comigo. Baralhou-me a condição. Plantou-me aqui e arrancou-me daqui. E nunca mais as raízes me seguraram bem em nenhuma terra” (Y. Monteiro, 2018, p. 7).

Nas palavras de Rosangela Sarteschi (2019), os escritores afrodescendentes “problematizam a identidade cultural negra portuguesa, seus elementos históricos e culturais, os diálogos com a tradição lusitana e, simultaneamente, sua vinculação às heranças africanas” (pp. 285–286). Aos escritores afrodescendentes é-lhes “naturalmente” dada a obrigação e a responsabilidade de criar pontes e diálogos entre a cultura de origem, a cultura herdada e, eventualmente, a cultura por eles adotada e desejada. Este aspeto ocorre depois de uma procura pelas raízes culturais e na compreensão e interpretação de um passado, que, no caso, é forçosamente ligado ao trauma familiar ou coletivo: colonização, emigração ou deslocamentos. A geração da pós-memória enceta, assim, “viagens” para se situar (ou se encontrar) no quadro da “diversidade cultural”. Segundo Birgit Neumann (2016), existe na literatura contemporânea “um aumento no número (...) de romances auto-reflexivos, o que é evidência de uma consciência crescente dos principais problemas e dos limites da apropriação do passado para efeitos de criação da identidade” (p. 272), ao que os escritores lusófonos não são alheios.

Na obra em análise, *Essa Dama Bate Bué!*, o aspeto fulcral é a “viagem” (interior e física) enquanto *leitmotiv* para o reconhecimento ou entendimento do passado colonial: a viagem da família Queiroz Fonseca de Huambo para Luanda e daqui para Lisboa, a viagem de Vitória de Lisboa para Luanda e daqui para Huambo. É sobretudo na viagem de regresso que se dá o reconhecimento de grande parte da história que constrói a identidade de Vitória, um retorno pós-colonial marcado, por sua vez, por uma urgente inquietação sobre o sentimento de pertença a Angola ou a Portugal.

### 3. *ESSA DAMA BATE BUÉ!*: AS HERANÇAS CULTURAIS E A URGÊNCIA DE EXISTIR

A narrativa focaliza-se no sentimento urgente de existir de Vitória Queiroz da Fonseca. A protagonista nasceu em Angola, em 1978, mas foi criada pelos avós em Portugal, numa vila pacata (Malveira), e segundo os “bons costumes” da sociedade portuguesa, definidos pela educação e pela religião católicas. Vitória é marcada pelo trauma de nunca ter conhecido a mãe, Rosa Chitula, uma revolucionária angolana que se afastou da família afetiva, para se ligar a uma família política e guerrilheira. De casamento marcado, Vitória foge para Angola à procura da mãe e da sua própria identidade cultural também. Encontra uma Luanda do século XXI, uma cidade caótica, de flagrantes contrastes sociais, um retrato antagónico das memórias de família incorporadas ao longo da sua vida. Conhece Romena Cambissa, Zacarias Vindu e Juliana Tijamba, personagens que intentam fazer com que ela encontre o caminho para mãe ou o seu próprio caminho.

Vitória é mestiça: neta de avó branca e avô negro assimilado; filha de mãe mestiça (e pai incógnito). Nos anos 80, abandonada pela mãe aos 2 anos de idade, partiu de Luanda com os avós a fim de fugir da guerra civil. Num avião dos Transportes Aéreos Angolanos, a família parte em direção a Portugal, onde também embarcou “gente esgotada pela incerteza do futuro. Espectros esbatidos do que tinham sido”, porque, nas palavras do avô António, “a guerra engole-nos a dignidade antes mesmo de nos tocar a pele” (Y. Monteiro, 2018, pp. 22, 17). Entre a resignação e a resiliência, a família prossegue a vida:

- A vida continua, António ( ... )
- Que remédio temos nós.
- Aqui são saloios. Sê discreto.
- Sei bem. Não estou na minha terra.
- Um pouco racistas, mas boa gente.
- Não estão habituados a ver gente mais escura?
- Não. Mas não chateiam. (Y. Monteiro, 2018, pp. 23–24)

Rosa Chitula, mãe de Vitória, um espírito livre e revoltado com a opressão colonial, rompe com a família por razões ideológicas, uma vez que o pai, negro assimilado, a impedia de qualquer manifestação de protesto contra os portugueses, apesar de não entender as razões da guerra:

o avô António considerava-se assimilado e, acima de tudo, português. Via a implosão do nacionalismo como uma reviravolta insidiosa contra a serenidade colonial. No entanto, ficava pasmado com a atitude de Portugal: lavara as mãos. Parecia-lhe que não sabiam como resolver a grande *maka* que estava instalada. (Y. Monteiro, 2018, p. 11)

António, na sua condição de negro assimilado ou mestiço (dependendo do ponto de vista) e por uma questão de sobrevivência da família, acabou por colaborar com os dois lados da guerra:

da desgraça da vida, fez uma oportunidade ( ... ) a cor do meio colocara-o no mundo intermédio. Para uns, não era negro o suficiente e, para outros, precisava de aclarar a pele. Venerava os portugueses e tolerava os outros. Brancos e negros cumprimentavam-no com *salamaleques*. (Y. Monteiro, 2018, p. 13)

Rosa Chitula participou nas lutas pela libertação de Angola, foi violada e engravidou, regressou a casa para entregar a filha e desapareceu: “minha mãe, mais do que a mim, amou Angola e por ela combateu” (Y. Monteiro, 2018, p. 9).

Em 2003, Vitória regressa a Luanda na esperança de reencontrar a mãe, com um único vestígio na bagagem, a fotografia de Rosa Chitula; da janela do avião observa uma cidade no rescaldo da guerra civil:

lá em baixo, aglomeram-me casas que parecem ter sido largadas em *carpet bombing*. Caíram alinhadas em grupos. ( ... ) cobertas de pó. Desmanteladas,

compuseram-se às cegas, formando um esqueleto atabalhado com barro vermelho, madeira velha e zinco. Contraem-se e expandem-se. Ajeitam as paredes para ganharem espaço. As casas existem em vários tamanhos. Subsistem sem reboco e sem pintura, permeáveis ao bem e ao mal. (Y. Monteiro, 2018, p. 27)

No aeroporto da cidade que julga conhecer, espera-a Romena Cambissa, mulher negra, viúva e mãe de duas filhas gémeas, Katila e Nádia. Em casa de Romena, depara-se logo com um dos maiores contrastes socioculturais luandenses representados pelas gémeas e pelas empregadas Josefa e Mariela: o cosmopolitismo e a miséria do musseque. Afinal, Vitória não conhece aquele corpo urbano, aquela “dama” endeusada pelas suas memórias.

Luanda é uma cidade que todos os dias, ao amanhecer, “abandona a sonolência, vibra agressivamente e vai para a luta da sobrevivência”: o trânsito caótico, o ruído entre vozes e buzinas, as vendedoras e vendedores de rua na “esperança de conquistar o dia” (Y. Monteiro, 2019, p. 32). Vitória depara-se com um espaço distinto “do idílio da vida na Malveira [Portugal]” e com uma realidade desconhecida e triste, como se depreende do diálogo entre Romena e Vitória:

- Dói, né!? Vamos fazer o quê? Ver muitas vezes o mesmo, habitua o olho e fecha o coração.
- Um horror.
- Tens de agilizar o sentimento – alerta-me [Vitória].
- Como?
- Não olhar. Não pensar nisso. Se vais por esses caminhos aqui em Luanda, vais deprimir.
- Fingir que não vejo.
- Isso. Não és tu que vais resolver o problema deles. (Y. Monteiro, 2018, p. 33)

No meio social jovem em que se move Vitória, as diferenças fazem-se sentir no estilo de vida, no ser e no estar, desde as saídas à noite, às músicas, à maquilhagem e às roupas... até ao sotaque:

- Esse teu sotaque, Vitória. Actualiza. Actualiza.  
Sinto o comentário como se fosse uma mão abruptamente lançada à minha cara. Um lembrete áspero de que não pertences ali. Não tenho o sotaque da terra.
- Arrasta um pouco a fala. Não se diz “saber”, diz-se “saber”, entendeste? (Y. Monteiro, 2018, pp. 70–71)

No rescaldo da guerra civil, na reconstrução de um país “quase em paz”, a juventude luandense da classe média desfila num “cenário de videoclipe de *hip-hop*”, numa americanização de estilos de vida: “a união masculina está no boné de basquete, *t-shirt*, calças de ganga largas e ténis *Air Jordan* que os rapazes usam. A altura dos saltos e a escassez de tecido das roupas esganiçam a competição feminina” (Y. Monteiro, 2018, p.

49). Os resquícios da hierarquização colonial estão à porta da discoteca, onde a segregação ainda se pratica, agora de base capitalista:

a corda é a fronteira que separa os que são bem-vindos dos renegados. Os brancos entram directo. Os mulatos são seleccionados e os negros esperam. A escolha do porteiro talvez tenha uma base mais capitalista. Para o porteiro, é provável que um branco em Luanda tenha mais dólares para gastar do que outros. (Y. Monteiro, 2018, pp. 50–51)

Vitória depara-se com uma Angola distante da felicidade utópica da Angola das memórias familiares. A atual cidade de Luanda é uma efervescência de práticas culturais novas ou renovadas pelos efeitos da globalização, por exemplo, na exuberância das bodas de casamentos, nos funerais, na arquitetura, na música, no ruído, no caos.

Depois de uma temporada em Luanda, e com novas pistas da mãe, Vitória segue para Huambo onde se encontra com Juliana, a mulher que a entregou aos avós. Mama Ju, agora cuidadora de um orfanato, foi guerrilheira e carrega o trauma da guerra; “considera que, na guerra, a morte pode até ser o melhor destino. Ela ou o esquecimento. Está viva e nunca se esqueceu” (Y. Monteiro, 2018, p. 154). Juliana sabe a verdade sobre Rosa Chitula, a “sua” verdade e a sua perspectiva sobre os acontecimentos, mas espera que Vitória descubra por si mesma e que a interprete.

Vitória não sai vitoriosa. Depois de uma longa procura, recebe uma carta da mãe: “é uma carta longa que pouco fala de Vitória, de arrependimentos ou de um encontro. Descamba em justificações desajeitadas para o ódio, rancor e desamor. Uma carta egoísta. Sem nada de nobre ali escrito” (Y. Monteiro, 2018, p. 203). A figura materna ignorou a vontade da filha em se sentir completa, mas esta consegue perdoar-lhe por perceber o sofrimento causado pela guerra, pela tortura e pela violação<sup>3</sup>: “sente dó da mãe. Queria pegar-lhe ao colo. Acariciá-la até que adormecesse e não mais se recordasse dos homens que a violaram” (Y. Monteiro, 2018, p. 204).

Por fim, apesar do desapego maternal, Juliana deposita nas mãos de Vitória o futuro: o país Angola pertence-lhe e Vitória existe para o país. Para Juliana, Vitória é “de um povo que ainda está à espera, que espera, sempre” (Y. Monteiro, 2018, p. 206) pela reconstrução, pelas respostas. Rosa, símbolo da guerra, não superou o trauma do passado, Juliana espera a morte para o esquecer, outros aguardam o perdão (Zacarias Vindu). Vitória (e a sua geração) simbolizam a esperança, o futuro, porventura incerto e provavelmente com perdas, mas com a força para construir um novo lugar, um novo chão. Vitória talvez queira ou não ficar ali, “também não é ali a sua casa”, como ilustram, mais uma vez, as palavras de Miguel Torga, “o destino exagerou comigo. (...) Plantou-me aqui e arrancou-me daqui. E nunca mais as raízes me seguraram bem em nenhuma terra” (Y. Monteiro, 2018, pp. 202, 7).

<sup>3</sup> Sobre a violência no feminino, ver Sandra Sousa (2020).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi referido, *Essa Dama Bate Bué!* é um romance de autodescoberta, ou “ficção da memória”, que, por princípio, são “histórias que indivíduos ou culturas contam sobre o seu passado para responderem à pergunta ‘quem sou eu?’ ou, coletivamente, ‘quem somos nós?’ ( ... ) [e] frequentemente, revelam ser uma (re)construção imaginativa do passado em resposta a necessidades actuais” (Neumann, 2016, p. 268). Segundo Birgit Neumann (2016), “a literatura não é nunca um simples reflexo de discursos culturais preexistentes, contribui antes, e proactivamente, para a negociação da memória cultural” (p. 269). Yara Monteiro, quer pela ficção quer pela sua biografia, enquadra-se numa agenda europeia de questionamento sobre o passado colonial e de posicionamento sociopolítico em relação a uma reparação histórica, de compreensão e respeito mútuo pelos testemunhos e pelas memórias coloniais e pós-coloniais no espaço público.

Este romance faz parte do conjunto de narrativas de sobrevivência ou da urgência de existir da comunidade mestiça num espaço em condição pós-imperial (Portugal/Europa) e em condição pós-colonial (África/Angola), em processo de aceitação, para um, e de reconstrução, para outro, com os efeitos colaterais que o sistema colonial criou, corporizados e herdados pelas gerações seguintes. Yara Monteiro faz eco das palavras de Homi Bhabha (1994/1998): “uma cultura internacional [baseia-se] não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura” (p. 69); e ressoa as palavras de Rachel Khan (2021), ou seja, “no contexto actual, a questão da criouliização é fundamental para a reparação. Implica a irrupção de uma identidade plural, mutante, ‘arraçada’” (p. 171)<sup>4</sup>.

A escritora expõe, através da personagem Vitória, a problemática da mestiçagem (criouliização?), para a qual as sociedades contemporâneas ainda não têm resposta (ou lugar?), resultado de uma fixidez discursiva sobre a figura do negro e, conseqüentemente, sobre o mestiço. Existir na indefinição, isto é, no corpo mestiço, como é o caso de Vitória (Yara Monteiro?), talvez seja a herança colonial que mais conflitos identitários acarreta, operando em movimentos de pêndulo ou com efeito *boomerang*, não encontrando um chão identitário ao qual se pertença por completo. Apesar disso, esta geração da pós-memória, onde se inclui Yara Monteiro, procura usar as memórias para lançar pontes entre espaços outrora em situação colonial ou em guerra, para construir, em constante negociação com a memória cultural, um novo futuro em paz. Assim, e de acordo com o pensamento de François Laplantine e Alexis Nouss (2002), “a mestiçagem não é fusão, coesão, osmose, antes confrontação e diálogo” (p. 9), onde não se permite o apagamento das especificidades e das diversidades do conjunto comum.

Em *Essa Dama Bate Bué!*, Vitória não pretendeu sarar as feridas, mas sim percebê-las; aceitou as cicatrizes e incorporou-as como memórias da sua errância e prova da sua

<sup>4</sup> Importa aqui referir algumas “palavras que não levam a lado nenhum”, elencadas por Rachel Khan (2021), “diversidade”, “miscigenação” e “não-miscigenação” e “coletivo”, palavras vazias às quais “correspondem actos inactivos ou apenas os famosos ‘anúncios’ que permitem acreditar que um discurso mórbido está vivo”, que fortalece o “dogma dos identitários” (pp. 94, 101). Por isso, a autora defende a palavra criouliização e elimina os termos “mestiçagem” ou “miscigenação”, uma vez que “os mestiços são, de modo conceptual, uma adição de elementos que dariam uma soma diminuída das raças. ( ... ) Com a criouliização, a síntese é impossível. Ela impõe-nos a incerteza” (Khan, 2021, p. 161).

existência. Yara Monteiro repara a história ao sacudir a poeira das narrativas coloniais e ao determinar e expor o fardo das injustiças do passado herdado pelas gerações seguintes, um passado do qual se sentem, naturalmente, “guardiãs” da memória.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base) e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

## REFERÊNCIAS

- Bancel, N. (2019). *Le postcolonialisme. Que sais-je?/Humensis*.
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. de L. Reis, & G. R. Gonçalves, Trans.). Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1994)
- Blanchard, P., Bancel, N., Boëtsch, G., Teraud, C., & Thomas, D. (Eds.). (2018). *Sexe, race & colonies. La domination des corps du XVe siècle à nos jours*. La Découverte.
- BossACTV. (2017, 22 de fevereiro). *Bué de rimas* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=wzE\\_7UiUp6M](https://www.youtube.com/watch?v=wzE_7UiUp6M)
- Henriques, J. G. (2019, 21 de março). Yara Monteiro: “Sou trineta da escravatura, bisneta da mestiçagem, neta da independência e filha da diáspora”. *Público*. <https://www.publico.pt/2019/03/21/culturaipsilon/noticia/trineta-escravatura-bisneta-mesticagem-neta-independencia-filha-diaspora-1865819>
- Hirsch, M. (2016). Geração da pós-memória. In F. M. Alves, L. A. Soares, & C.V. Rodrigues (Eds.), *Estudos de memória. Teoria e análise cultural* (pp. 299–325). Húmus; Centro de Estudos Comparatistas.
- Khan, R. (2021). *De raça*. Guerra e Paz Editores.
- Laplantine, F., & Nouss, A. (2002). *A mestiçagem*. Biblioteca Básica de Ciência e Cultura, Instituto Piaget.
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). Antígona. (Trabalho original publicado em 2013)
- Monteiro, B., & Domingos, N. (Eds.). (2015a). *Este país não existe. Textos contra ideias-feitas*. Deriva; Le Monde Diplomatique Edição Portuguesa.
- Monteiro, B., & Domingos, N. (2015b). Introdução. Reflexos de um país. In B. Monteiro & N. Domingos (Eds.), *Este país não existe. Textos contra ideias-feitas* (pp. 7–20). Deriva; Le Monde Diplomatique Edição Portuguesa.
- Monteiro, Y. (2018). *Essa dama bate bué!* Guerra e Paz.
- Monteiro, Y. (2020, 27 de junho). *Papéis velhos*. Buala. <https://www.buala.org/pt/a-ler/papeis-velhos>
- Neumann, B. (2016). A representação literária da memória. In F. M. Alves, L. A. Soares, & C.V. Rodrigues (Eds.), *Estudos de memória. Teoria e análise cultural* (pp. 267–277). Húmus; Centro de Estudos Comparatistas.
- Peralta, E. (2015). Conspirações do silêncio: Portugal e o fim do império colonial. In B. Monteiro & N. Domingos (Eds.), *Este país não existe. Textos contra ideias-feitas* (pp.127–134). Deriva; Le Monde Diplomatique Edição Portuguesa.



- Peralta, E. (2017). *Lisboa e a memória do império. Património, Museus e espaço público*. Outro Modo; Monde Diplomatique.
- Pereira, J. C. S. (2019). *As literaturas em língua portuguesa (das origens aos nossos dias)*. Gradiva.
- Ribeiro, M. C. (2019). Viagens da minha terra de 'outros' ocidentais. In M. C. Ribeiro & P. Rothwell (Eds.), *Heranças pós-coloniais nas literaturas de língua portuguesa* (pp. 291–307). Edições Afrontamento.
- Sanches, M. R. (2015). Defesa da 'correção política' em tempos de penúria económica e intelectual. In B. Monteiro & N. Domingos (Eds.), *Este país não existe. Textos contra ideias-feitas* (pp. 127–134), Deriva; Le Monde Diplomatique Edição Portuguesa.
- Sarteschi, R. (2019). Literatura contemporânea de autoria negra em Portugal: Impasses e tensões. *Via Atlântica*, 1(36), 283–304. <https://doi.org/10.11606/va.voi36.163936>
- Slimani, L. (2018). Postface. In P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, C. Teraud, & D. Thomas (Eds.) *Sexe, race & colonies. La domination des corps du XVe siècle à nos jours* (pp. 506–509). La Découverte.
- Sousa, S. (2020). Silenced violence in the feminine: A reading of Yara Monteiro's *Essa Dama Bate Bué!* *Diadorim*, 22, 198–211. <https://doi.org/10.35520/diadorim.2020.v22n3a36023>
- Wieser, D. (2020, 14 de outubro). "As minhas raízes são africanas e as minhas asas são europeias", *entrevista a Yara Monteiro*. Buala. <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/as-minhas-raizes-sao-africanas-e-as-minhas-asas-sao-europeias-entrevista-a-yara-monteiro>

## NOTA BIOGRÁFICA

Susana Pimenta é doutorada em ciências da cultura, pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, com a tese *Dinâmicas Coloniais e Pós-Coloniais. Os Casos de Reis Ventura, Guilhermina de Azeredo e Castro Soromenho*. Atualmente leciona na área das ciências da cultura na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro e na área das culturas lusófonas no Instituto Politécnico de Bragança. É membro integrado do Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade, da Universidade do Minho. A sua pesquisa centra-se nas áreas dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais, em particular em torno das representações culturais e da memória cultural.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3376-4344>

Email: [spimenta@utad.pt](mailto:spimenta@utad.pt)

Morada: Escola de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Letras, Artes e Comunicação, Quinta de Prados, 5000-801 Vila Real, Portugal

**Submetido: 16/11/2021 | Aceite: 27/01/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



## A GUERRA COLONIAL NAS NARRATIVAS MEDIÁTICAS: COMO OS JORNAIS DE PORTUGAL E ANGOLA RECONTARAM UMA EFEMÉRIDE 60 ANOS DEPOIS

**Gustavo Freitas**

Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

**Ana Teresa Peixinho**

Centro de Estudos Interdisciplinares, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

---

### RESUMO

A 15 de março de 2021 completaram-se 60 anos da insurgência angolana que deu início à Guerra Colonial. A data reavivou a memória de um marco interseccional entre as histórias de Portugal e Angola e, por ter ganhado espaço nos média informativos *mainstream*, fez-se oportuna para que se analisassem as narrativas mediáticas que recontaram o conflito. O episódio, que se deu em 1961, foi motivado por uma série de fatores, dos quais se destaca a insatisfação dos povos nativos com o regime de exploração. Nesta investigação, inscrita no campo da narratologia pós-colonial, pretendeu-se compreender de que forma os jornais portugueses e angolanos reportaram esta efeméride. Para tal, recorreu-se a uma metodologia de natureza qualitativa — a análise crítica do discurso — e analisaram-se, de modo exploratório, textos jornalísticos sobre a efeméride em questão publicados nos diários *Público* e *Jornal de Angola*. O objetivo era compreender as diferenças ideológicas entre a abordagem de cada uma das produções mediáticas, assinalando encontros e desencontros, e identificar as estratégias discursivas que moldaram tais narrativas mediáticas contemporâneas acerca de conflitos coloniais. Entre as conclusões está a perceção de que o jornal angolano costurou a sua narrativa a partir de uma perspetiva interna do colonialismo, com uma abordagem dos acontecimentos a partir dos relatos de quem os viveu. Por seu turno, o órgão português pautou-se pelas relações já pós-coloniais que se desenhavam à medida em que avançava a globalização.

### PALAVRAS-CHAVE

estratégias de representação, narratologia pós-colonial, abordagem histórico-discursiva, narrativas mediáticas, Guerra Colonial

---

## THE COLONIAL WAR IN MEDIA NARRATIVES: HOW PORTUGUESE AND ANGOLAN NEWSPAPERS RECOUNTED AN EVENT 60 YEARS LATER

### ABSTRACT

March 15, 2021, marked the 60th anniversary of the Angolan insurgency that started the Colonial War. The date rekindled the memory of an intersectional milestone between the histories of Portugal and Angola, and, for having gained space in the mainstream news media, it was

opportune to analyse the media narratives that recounted the conflict. The episode, in 1961, was motivated by a series of factors, with the native peoples' dissatisfaction with the exploitation regime standing out. For this research, inscribed in the field of postcolonial narratology, it is important to understand how Portuguese and Angolan newspapers reported this event. To this end, a qualitative methodology — critical discourse analysis — was used, and journalistic texts about the event in question published in the newspapers *Público* and *Jornal de Angola* were analysed in an exploratory way. This paper aims to understand the ideological differences between the approach of each of the media productions, pointing out matches and mismatches, and identify the discursive strategies that shaped such contemporary media narratives about colonial conflicts. One of the conclusions is the perception that the Angolan newspaper sewed its narrative from an internal perspective of colonialism, addressing the events from the accounts of people who experienced them. Meanwhile, the Portuguese newspaper was guided by the already postcolonial relations emerging with the increasing globalisation.

#### KEYWORDS

representation strategies, postcolonial narratology, discourse-historical approach, media narratives, Colonial War

## 1. ENQUADRAMENTO

### 1.1. INTRODUÇÃO

Em 15 de março de 2021, completaram-se 60 anos da insurgência angolana, considerada como um dos marcos iniciais da Guerra Colonial por ter dado abertura às lutas mais incisivas pela independência dos territórios ainda sob o poder do império português em África. A data reavivou a memória de um marco interseccional entre as histórias de Portugal e de Angola. Por isso, e, de modo especial, por ter tido espaço nos média informativos *mainstream* de ambos os países — nomeadamente no diário português *Público* e no *Jornal de Angola* — fez-se oportuna para que se comparassem as narrativas mediáticas que, agora num tempo pós-colonial, recontam a efeméride.

O “pós-colonial” não se refere a uma superação do colonialismo ou ao período seguinte aos processos de independência, mas sim às transformações das relações e à manutenção de dependências, subdesenvolvimentos e marginalizações, típicos do alto período colonial, que aconteceram após a queda dos impérios e a consequente reestruturação das relações globais (Hall, 2001). Com o fim dos regimes coloniais, em plena Guerra Fria, e a complexificação dos processos de globalização, os Estados Unidos passaram a exercer o principal poder, cumulativamente económico, ideológico e cultural, dentro dessas novas relações globalmente reordenadas. Mesmo hoje, com o fortalecimento da China como um elemento não-ocidental de alta influência nas dinâmicas político-económicas globais (Jackson, 2012), ainda é válida a lógica de Stuart Hall (1994) para ajudar a interpretar as relações entre territórios anteriormente interligados pelo colonialismo.

A descolonização das últimas colónias portuguesas, entre outros fatores importantes como o próprio reclame popular pela independência, deu-se sob pressões imperialistas estadunidenses (B. Reis, 2020), o que confirma a sobreposição do poder hegemónico lusófono por um outro poder que guerreava por um estatuto hegemónico global, como explicado anteriormente, e que ainda tem indiscutível influência nos dias de hoje.

A partir das reflexões propostas pela narratologia pós-colonial, que se instaura como uma espécie de descolonização da própria narratologia, como um conjunto de lentes pós-coloniais para olhar as narrativas (Herman & Vervaeck, 2019; Kim, 2012; Prince, 2005), e por meio da análise crítica pós-colonial do discurso, pretende-se saber com que relações de poder estão alinhadas as estratégias de representação contemporânea dos conflitos coloniais.

Esta análise dos média parte do entendimento de que os órgãos de comunicação social ocupam o lugar de provedores dos meios de compreensão social dos indivíduos e de intérpretes da conjuntura sociopolítica para o senso comum (Freitas, 2021). Por isso e pelas limitações impostas pelas narrativas hegemónicas às versões alternativas da história e ao desenvolvimento de posturas críticas (Macedo, 2016), julga-se ser necessária a constante reavaliação dessas representações, especialmente quando estão historicamente conectadas por relações de subalternidade.

## 1.2. O 15 DE MARÇO NA HISTÓRIA COLONIAL PORTUGUESA

A revolta que se deu a 15 de março de 1961 por parte da União dos Povos de Angola (UPA) foi motivada por uma série de fatores, sendo os mais proeminentes: (a) as articulações independentistas de países vizinhos, especialmente do Congo; (b) as pressões internacionais, traduzidas no debate das Nações Unidas acerca do colonialismo português e na necessidade estadunidense de exercer domínio sobre mais territórios durante a Guerra Fria; e, o mais importante, (c) a insatisfação dos povos nativos com o regime colonial, seu subestatuto legal em relação aos portugueses e as condições de trabalho e exploração da terra, principalmente (B. Reis, 2020).

Um nacionalismo angolano já havia começado a tomar corpo, como uma espécie de resposta às maquilhagens luso-tropicalistas do colonialismo português. Antes do intenso episódio de 15 de março de 1961, outros levantes já haviam acontecido, mas foi a partir deste que o regime português começou a reagir mais intensivamente, dando início ao que ficou conhecido por Guerra do Ultramar e, posteriormente, Guerra Colonial (Pinto, 2019). O episódio em questão, especificamente, consistiu em ataques promovidos por homens angolanos contra os colonos portugueses cuja intensidade “marcou o fim da tranquilidade colonial” (Wheeler & Pélissier, 2016, p. 249).

A importância de se prosseguir o trabalho de análise das narrativas mediáticas (jornalísticas e outras) acerca do passado colonial pode verificar-se na leitura de obras de referência sobre essa guerra (Pinto, 2019; B. Reis, 2020; Wheeler & Pélissier, 2016). Artigos de jornais tanto da “colónia” quanto da “metrópole” vão sendo resgatados como objetos de análise: a partir destes compreende-se e apreende-se de que forma os sentidos eram investidos nos imaginários através da representação de ações e pessoas (Pinto, 2019). Esta leitura reforça o entendimento da instituição mediática como desempenhando um “papel estratégico de composição e de conseqüente cimento homogeneizador da vida coletiva” (Rodrigues, 2015, p. 39), cuja atuação é um importante instrumento de poder no reforço das narrativas hegemónicas.

As reportagens que recontam o passado colonial são postas em contraste para que se perceba como cada órgão de comunicação social — um angolano e um português — tenta intervir e condicionar político-socialmente o espaço público, como aponta Carlos Reis (2018). A intenção de compará-las justifica-se pelo facto de as narrativas contrastantes contribuírem “para a compreensão da ressonância e reconfiguração contemporâneas dos passados coloniais, por meio do exame dos imaginários, palavras e silêncios que são incorporados em sua reconstrução discursiva” (Antunes, 2020, p. 3).

Este entendimento de que factos históricos são reconstruídos discursivamente é o que põe sobre o discurso o interesse da análise. Dentro dos estudos narrativos, o discurso é entendido como sendo a instância em que se articulam os processos de composição que individualizam o modo narrativo e o interesse sobre este componente reforça o carácter transdisciplinar deste campo (C. Reis, 2018). A partir da perspectiva foucaultiana, o discurso pode ser entendido como sendo a instância reguladora dos sentidos e seus significados, tanto em cada narrativa em que estes sentidos são ordenados, quanto na própria interação social, como explica Ruth Wodak (2005). E, por isso, acredita-se na importância de perceber, dentro das narrativas construídas, as forças que as estruturam.

## 2. CRÍTICA PÓS-COLONIAL, NARRATIVAS E RELAÇÕES LUSÓFONAS

Conectando a discussão aos estudos narrativos, há por parte da narratologia pós-colonial um interesse em perceber como novas e velhas relações de poder moldam identidades. Apontada como um forte exemplo de crítica ideológica, à narratologia pós-colonial interessam as incorporações e resistências de sujeitos aos poderes sociais hegemónicos, bem como o desvelamento do não dito político, tanto do texto como do contexto no qual foi produzido. Em relação a essa problemática que se põe a partir dos textos e de sua importância social, um dos nomes canónicos dos estudos pós-coloniais, Edward W. Said (1978/2021), em *Orientalismo*, discute sobre o quanto essa problematização é importante, visto que determinados textos adquirem maior autoridade e uso do que a própria realidade que apresentam/descrevem. Obviamente, o autor refere-se a uma “atitude textual”, apontando para os estudos literários, campo que tem uma muito mais forte aproximação aos estudos pós-coloniais. Porém, utiliza-se a sua reflexão, que procura ler a textualidade literária e seus efeitos de verdade, por se entender que há uma reivindicação de efeito de real por parte do jornalismo.

Os estudos narrativos pós-coloniais têm como objetivo identificar as estratégias de outrificação e de como o poder e o conhecimento imperiais e sua influência ainda têm impacto nas posições ocupadas pelas populações subalternizadas dentro das narrativas (Herman & Vervaeck, 2019), sejam as dos antigos centros imperiais, sejam as dos antigos territórios colonizados cujas sociedades possam ter sido reconstruídas colonialmente após as descolonizações, como provocatoriamente aponta Spivak (1988/2021). A narratologia pós-colonial, inclusive, constitui-se por si só como uma tentativa de descolonizar os próprios estudos narrativos, não somente transformando este campo num espaço cada vez mais transdisciplinar — como bem pontua Carlos Reis (2018) ao falar

da importância do estudo dos discursos —, mas, sobretudo, propondo um enriquecimento das movimentações resultantes dos estudos (pós-)clássicos por meio de lentes pós-coloniais para se olhar as narrativas (Kim, 2012; Prince, 2005).

A constante análise das narrativas que concernem às identidades construídas sob conflitos de poder faz-se necessária pelo facto de a identidade não ser algo consumado, mas um produto oriundo de um interminável processo de construção por meio das representações (Hall, 1994; Herman & Vervaeck, 2019). A partir da influência do pensamento de Homi K. Bhabha (1994/1998), outro teórico central da crítica pós-colonial, há uma questão importante no contexto da construção narrativa das identidades: como povos historicamente marginalizados se autogovernam e se autodeterminam, neste caso, dentro dos textos que narram conflitos coloniais históricos.

Acabando por estabelecer uma intersecção entre os estudos narrativos e os estudos pós-coloniais, Edward W. Said (1984) chamou atenção para o facto de que estava a cargo dos poderes hegemónicos a decisão sobre a legitimidade das narrativas subalternas. Concomitantemente, o autor também alertou para a importância de investigar as influências do discurso ocidental nas narrativas do resto do mundo, maioritariamente colonizado pela Europa.

Trazendo essa discussão para o contexto lusófono, de acordo com Macedo (2016), o imaginário português está orientado pela ideia de um passado de glória, em que descoberta, expansão e colonização são os principais conceitos que o articulam: essa “ênfase em narrativas hegemónicas sobre a história nacional e o passado colonial limita o acesso dos indivíduos a versões alternativas da história, dificultando assim o desenvolvimento de uma perspectiva crítica” (p. 271).

Quando se trata do contexto lusófono pós-colonial, é preciso reconhecer que há uma reivindicação portuguesa pelo papel central e articulador dessas relações (Cunha, 2007), o que pode implicar a continuidade de uma força hegemónica sobre as narrativas históricas. Não obstante, tal agrupamento multicultural, por meio da língua comum, de acordo com Martins (2014), deveria dispor de uma virtude heterogénea, ao invés de uma empobrecedora homogeneização discursiva — e, conseqüentemente, narrativa —, e de um sentido único, ambos fomentados pelas tendências que remetem ainda à colonialidade.

### 3. METODOLOGIA: DISCURSOS NARRATIVOS EM ANÁLISE E A (RE)TEXTUALIZAÇÃO DE UM CONFLITO COLONIAL 60 ANOS DEPOIS

Em Portugal, a 15 de março de 2021, entre os principais jornais do país<sup>1</sup>, apenas o diário *Público* deu atenção à efeméride: à reportagem intitulada “‘Orgulhosamente Sós’ Começámos uma Guerra” (Lopes, 2021) foram dedicadas uma chamada de capa e o espaço interno de duas páginas. Na edição diária do *Correio da Manhã* não foram encontrados registos e na do *Jornal de Notícias*, na secção “Efemérides”, podia ler-se na sequência da indicação do ano de “1961” (2021) o seguinte texto: “a UPA, União dos

<sup>1</sup> Consideram-se como os principais jornais do país os diários generalistas que, de acordo com a Associação Portuguesa para o Controlo de Tiragem e Circulação (s.d.), são líderes em circulação paga impressa e digital. Sendo eles o *Correio da Manhã* (Cofina Media), o *Jornal de Notícias* (Global Media Group) e o *Público* (Público Comunicação Social S.A./Sonae).

Povos de Angola, lança os primeiros ataques a fazendas e vilas do norte do país” (p. 37). Esta frase, que menciona apenas a organização política dos cidadãos angolanos e que os põe como autores dos ataques ao próprio país, é a única menção ao facto. Se considerarmos também os semanários, só a revista *Sábado*, de propriedade do mesmo grupo de comunicação que gere o *Correio da Manhã*, deu ao conflito colonial em questão o maior destaque na sua edição de 11 a 17 de março, com uma reportagem de 14 páginas intitulada “As Milícias da Vingança Branca” (2021).

Curiosamente, guardadas as devidas proporções, a repercussão deste marco nos jornais angolanos foi equivalente ao conferido pelos jornais portugueses. Aqui deve-se considerar alguma limitação imposta a esta pesquisa no que se refere ao acesso às produções angolanas, estando limitada ao alcance a dois principais jornais do país (*Jornal de Angola* e *O País*), o que também motivou a restrição da análise aos diários portugueses, apenas, para que se pudesse aplicar alguma equivalência ao corpus. A reportagem “Protagonistas Revivem Revolta do Kitexi” (Fortunato & Gomes, 2021) também mereceu, na edição diária de 15 de março de 2021 do *Jornal de Angola*, chamada de capa e o mesmo espaço de duas páginas conferido pelo *Público*. Assim como o diário português *Jornal de Notícias*, o segundo maior jornal angolano, *O País*, apenas deu conta da passagem da data no artigo: “Nacionalista Defende Revisão do Subsídio dos Antigos Combatentes e Veteranos da Pátria” (Mujoco, 2021). Mas isto sem aprofundar o conflito colonial ou fazer qualquer menção ao colonialismo.

Posto isto, na intenção de contemplar narrativas mediáticas minimamente equivalentes entre Portugal e Angola acerca dos 60 anos da Guerra Colonial, adota-se como corpus desta investigação as reportagens do *Público* e do *Jornal de Angola*<sup>2</sup> que, na exata data em questão, trataram de forma estendida e aprofundada o tema. O jornal *Público*, que é atualmente uma das marcas da multinacional Sonae e que está em ininterrupta atividade desde seu lançamento em 1990, de acordo com Simões (2016), enquadra-se na tradição de jornalismo de qualidade, sendo um caso exemplar no que concerne à modernização e profissionalização da indústria mediática portuguesa. Já o *Jornal de Angola* é o título “oficioso” do Movimento Popular de Libertação de Angola desde sua fundação, em 1975, até a atualidade (Rocha, 2019).

As narrativas jornalísticas em questão serão abordadas histórico-discursivamente, pois interessa saber quais as estratégias discursivas usadas nesta (re)textualização do conflito colonial e a relação dessas estratégias com a história colonial que conecta os dois países. Para a identificação de estratégias discursivas, como explica Reisigl (2018), deve-se responder a algumas questões que aqui são tomadas como perguntas de partida: como pessoas, objetos, fenómenos, eventos, processos e ações são nomeados e referidos discursivamente nas narrativas em questão (nomenclatura)? Quais as características ou qualidades atribuídas aos atores sociais, objetos, fenómenos, eventos, processos e ações mencionados (predicação)? Que argumentos são empregados nessas narrativas mediáticas para recontar um episódio do passado colonial (argumentação)? De que perspectiva essas nomeações, atribuições, argumentos são expressos (perspetivação)?

<sup>2</sup> A versão online das reportagens pode encontrar-se em <https://www.publico.pt/2021/03/15/politica/noticia/orgulhosamente-sos-comecamos-guerra-1954391> e <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/protagonistas-revivem-a-revolta-de-kitexi/>



Trata-se, pois, de uma análise exploratória, dada a limitação do corpus de análise. Contudo, como se disse, as omissões e silêncios são também plenos de significação. Esta é, aliás, a primeira constatação relevante: uma efeméride de um episódio decisivo na história recente de Portugal e de Angola não mereceu o destaque nem a atenção de considerável parte da imprensa de ambos os países. A análise proposta permitirá apontar diferenças ideológicas entre a abordagem de cada uma das produções jornalísticas — pretensão que dialoga diretamente com a narratologia pós-colonial —, identificando encontros e desencontros narrativos entre as duas produções; e perceber as estratégias discursivas que moldaram as narrativas mediáticas contemporâneas. A partir disso e do quadro teórico já apresentado, estabelece-se a hipótese de que as narrativas deixaram de ser estruturadas por estratégias discursivas coloniais para serem formatadas de forma híbrida por estratégias discursivas conectadas tanto ao colonialismo quanto aos rearranjos pós-coloniais.

Este estudo recorre ao método de análise crítica pós-colonial do discurso por estar interessado tanto nas estratégias discursivas quanto no contexto histórico e nos processos sociopolíticos que influenciaram a sua formação e reprodução nas narrativas mediáticas. A análise crítica pós-colonial do discurso consiste em “uma estrutura teórica e metodológica que, com base na Teoria Pós-colonial e na Análise Crítica do Discurso, enfatiza a necessidade de analisar as representações mediáticas ao colocar as relações de poder pós-coloniais no centro da investigação” (Sabido, 2019, p. 19). A escolha deste método fortalece o movimento pós-colonial de ampliação e desconstrução da própria narratologia e suas possibilidades. Dão suporte a esta estratégia metodológica os conceitos e ferramentas de análise discursiva apontados por Richardson (2007) em *Analysing Newspapers: An Approach From Critical Discourse Analysis* (Analisando Jornais: Uma Abordagem da Análise Crítica do Discurso), especialmente no que concerne ao estudo das narrativas jornalísticas, e as indicações de Machin e Mayr (2012) para identificação de estratégias de representação de pessoas e ações.

O foco analítico deste estudo é, pois, o discurso narrativo através do qual o conteúdo narrativo é apropriado e ressignificado. Richardson (2007) explica essa diferenciação, apontando o conteúdo narrativo como sendo um suposto sequenciamento dos eventos tal como aconteceram na história real, enquanto a forma narrativa diz respeito à sequência por meio da qual os eventos nos são apresentados. No entanto, na linha de Ricoeur (1983), entende-se que o processo narrativo se constrói em três momentos distintos, que não se compaginam com a lógica binária mais formal. A tripla mimese do filósofo francês tem, aliás, sido recuperada no âmbito dos estudos narrativos mediáticos, especialmente por autores como Marc Lits (2008, 2015), Philippe Marion (1997), Gonzaga Motta (2013) e Fernando Resende (2009, 2011). Partindo da conceção aristotélica de mimese, Ricoeur (1983) define a narratividade como o produto da interação dinâmica de três níveis distintos, que correspondem ao potencial narrativo pré-textual (o que Said, 1978/2021, designa como “factualidade” e que corresponde ao substrato real), à textualização (a *mise en récit*, que passa pela organização discursiva e narrativa) e ao ato de receção narrativa. Trata-se, portanto, de um processo dialético e dinâmico entre uma “inteligência” primordial, que capacita a ler a história, e a superfície textual e discursiva

em que esta se manifesta. Deste modo, à medida que as diversas narrativas fazem a textualização do mundo, geram significados que lhe dão o estatuto de forma conceptual de compreender o passado (Babo, 2017). Ora, aqui reside o poder da “máquina narrativa” (Babo, 2017, p. 74), que, retomando Said (1978/2021), tem mais força e autoridade do que a factualidade propriamente dita.

As reportagens em análise, mais do que as notícias e reportagens de acontecimentos quotidianos, são uma (nova) visão sobre a factualidade — construída discursivamente — da qual se espera um amadurecimento crítico, proporcionado pela passagem do tempo e pelos debates que, entretanto, se deram em torno dos conflitos coloniais.

#### 4. A ANÁLISE DE DUAS NARRATIVAS SOBRE O MESMO CONFLITO

Enquanto o *Público* traz uma narrativa quase que restrita aos movimentos de Salazar e de seu alto escalão político-militar — comprovável aferindo-se os sujeitos mencionados que, em sua maioria, são militares —, o *Jornal de Angola* constrói uma história a partir dos relatos de oito angolanos que participaram ativamente das insurgências do 15 de março de 1961.

Reflete-se, agora, sobre as diferentes estratégias de representação utilizadas por ambos os jornais, buscando compreender que discursos orientam contemporaneamente essas narrativas mediáticas.

##### 4.1. ESTRATÉGIAS DE NOMINAÇÃO E PREDICAÇÃO

A narrativa construída pelo *Jornal de Angola* toma como base os testemunhos de oito participantes das revoltas de 15 de março de 1961. O jornal usa marcadores raciais e nativistas<sup>3</sup> como predicações para identificar a população angolana. A palavra “branco” aparece duas vezes, mas somente em falas de testemunhos citados. Já as palavras “negro” e “mulato” são utilizadas cerca de 10 vezes ao longo de toda a reportagem, pela voz do repórter (narrador-jornalista), sempre como identificador da origem do sujeito a que foram atreladas. Nos dois primeiros parágrafos do texto pode-se conferir exemplos tanto de marcador racial quanto de nativista:

às 8 horas do dia 15 de Março de 1961, numa quarta-feira, o cipaio Ferraz Fama Panda tocou, pela última vez, o sino que viria a mudar a vida dos *colonos* da vila de Kitexi e a sua relação com os *nativos*. O acto ditou, igualmente, a trajectória da luta até à Independência Nacional, que viria a acontecer 14 anos depois.

Os *filhos dos colonos* mal tinham entrado na única sala de aula, quando ouviram gritos. Depois foi o pânico que se seguiu por todos os cantos da

<sup>3</sup> Marcadores raciais e nativistas são predicações que remetem para as características raciais — comumente a cor da pele — e de origem dos sujeitos em questão. Neste caso, entendem-se os marcadores como as formas de diferenciação entre sujeitos utilizadas nas narrativas analisadas como forma de representação.

vila. Eram *jovens negros*, de catanas e canhangulos (armas artesanais) em punho, prontos para pôr fim às injustiças, aos maus-tratos que sofriam há muitos anos [ênfases adicionadas]. (p. 4)

O excerto demonstra a divisão que se faz entre “colonos” e “nativos” (palavra que dá ao outro a conotação de não-nativo, alheio à terra ou estrangeiro) e entre os “filhos dos colonos” e os “jovens negros”. Esta introdução, inclusive, constrói-se com base num antagonismo que opõe os jovens negros — que, com armas na mão, iam pôr fim às injustiças como heróis nacionais — aos filhos dos colonos — que estavam na escola —, ao mesmo tempo em que demarca o privilégio de um grupo em poder estudar, enquanto o outro precisava lutar pela independência de seu país.

Recorrendo a estratégias de impessoalidade e/ou coletivização (Machin & Mayr, 2012), o *Jornal de Angola* usa nomes cujo significado na narrativa remete para uma legitimidade da insurgência (como “protagonistas” ou “combatentes”) e/ou uma ligação ao território em questão — marcadores nativistas (como “angolanos”, “cidadãos”, “compatriotas” ou “nacionalistas”). Pinto (2019) explica que, na propaganda colonial difundida pela comunicação social até meados de 1974, quando se deu a independência, era negado o estatuto de “cidadão angolano” aos angolanos, já que o governo português de então queria alimentar uma homogeneidade imperial, tratando os africanos como “amigos” e “fiéis” aos portugueses. E isso pode explicar os frequentes recursos a estratégias de nomeação de cunho nacionalista/nativista na cobertura jornalística do jornal angolano.

Raramente, como se observa já no subtítulo do artigo, os representantes coloniais são nomeados, aparecendo, na maioria das vezes, coletivizados e/ou generalizados (Machin & Mayr, 2012):

há 60 anos, num dia como hoje, registava-se a Revolta de Kitexi. O Jornal de Angola ouviu *oito participantes da acção que viria a marcar o rumo da luta para a Independência Nacional*. No Dia da Expansão da Luta Armada de Libertação Nacional, os protagonistas relatam as motivações e *falam de inúmeros colonos portugueses mortos*. *Entre os revoltosos, contabilizam cinco mortes* [ênfases adicionadas]. (p. 4)

Quando falam em “oito participantes” e “cinco mortes” dão precisão à informação, o que comunica proximidade e cuidado. Ao referirem-se aos “colonos portugueses”, usam imprecisão e distanciamento — tanto mais notório quanto o contraste com a precisão dos referentes numéricos (“oito participantes” e “cinco mortes”) —, demarcando este grupo como sendo aquele ao qual não se deve o mesmo cuidado e importância.

Enquanto o *Jornal de Angola* estabelece essas diferenciações, mantendo, porém, os representantes coloniais presentes, o *Público* foca-se na figura principal do governo ditatorial português, António de Oliveira Salazar, nos seus ministros e nas relações internacionais portuguesas à data. O que mais se verifica na narrativa do jornal português é a estratégia de supressão, que consiste em atribuir a autoria de ações a não-sujeitos, ou seja, a

agentes que não têm poder de praticar uma ação e cuja função no texto é a de suprimir os agentes reais (Machin & Mayr, 2012), como se percebe ao analisar o excerto abaixo:

isolado internacionalmente, o *regime* parece em desagregação quando, há 60 anos, *Portugal* começa a Guerra Colonial ( ... ). A 15 de Março, os massacres da UPA, de Holden Roberto, no Norte de Angola, apanham Governo e chefias militares de surpresa. Apesar de, a 4 de Março, o *adido militar da embaixada dos Estados Unidos* ter avisado Lisboa de que o *Governo norte-americano* tinha informações de que a União dos Povos de Angola preparava acções violentas “para chamar a atenção das Nações Unidas onde se iria realizar um debate sobre o problema angolano”, ninguém ligou. No mesmo 15 de Março, o *Conselho de Segurança da ONU* chumba uma moção de censura a Portugal pela situação em Angola – a convulsão tinha começado a 4 de Fevereiro, com o assalto à prisão de Luanda –, mas os Estados Unidos votam a favor da censura a Portugal [ênfases adicionadas]. (p. 6)

Em todo este trecho destacado apenas Holden Roberto, porta-voz da UPA (Wheeler & Péliissier, 2016), é mencionado nominalmente. Estando aí a representar um ato negativo e a ter seu nome associado aos “massacres”. Inclusive, este sujeito é um dos pontos de encontro entre as duas narrativas, sendo a única personagem mencionada em ambas. Todos os outros, agentes ou pacientes, são representados por meio de estratégias de supressão, o que relativiza responsabilidades históricas.

Outro aspeto a merecer destaque na reportagem do diário português é a forma como discursivamente a jornalista se refere a Portugal, chamado ora como “potência colonizadora”, ora como “capital do império”, numa espécie de representação do país enquanto sujeito por meio do uso de honoríficos (Machin & Mayr, 2012) puramente coloniais que conotam importância, autoridade e até certo autoritarismo.

Também a interrupção da relação de subalternidade é tratada pelo *Jornal de Angola* como “independência”, pondo os angolanos como “protagonistas” do processo, enquanto o *Público* fala em “descolonização”, o que, para Pinto (2019), põe os portugueses como protagonistas ao gerar um sentido de que foi Portugal que libertou (descolonizou) os dominados.

Entre as duas narrativas é possível a comparação entre as formas de nomeação e predicação do evento do 15 de março. Enquanto o *Jornal de Angola* se refere ao episódio como “revolta do Kitexi” e às ações como busca pelo fim de “injustiças [e] maus-tratos” (p. 4), o *Público* fala em “massacres da UPA” e “ações violentas” (p. 6), estando, assim, o primeiro associado ao sentido de insatisfação e de luta pela justiça e o segundo ao de crime e barbárie. Porém, o ato de associar às ações do outro palavras que alimentam significados negativos também é praticado na narrativa do periódico angolano, quando recorre ao termo “vingança” para descrever a réplica portuguesa às movimentações independentistas.

Digna de nota também é a forma como cada jornal qualifica as movimentações de 15 de março de 1961. No *Jornal de Angola*, a “revolta do Kitexi” é descrita como sendo uma “acção que viria a marcar o rumo da luta para a Independência Nacional” (p. 4) e no *Público*,

“os massacres da UPA” são “acções violentas ‘para chamar a atenção das Nações Unidas onde se iria realizar um debate sobre o problema angolano’” (p. 6). Note-se que o jornal português constrói seu argumento a partir da fala de Franco Nogueira, identificado como amigo e biógrafo de Salazar, e a quem é dado o lugar de fonte principal na reportagem.

#### 4.2. ESTRATÉGIAS DE ARGUMENTAÇÃO E PERSPETIVAÇÃO

Relativamente aos processos argumentativos, é importante destacar que, enquanto as figuras centrais da narrativa do *Jornal de Angola* são os “oito interlocutores” que participaram dos movimentos independentistas há 60 anos, no *Público*, este lugar é ocupado por António de Oliveira Salazar. A perspetiva angolana é regionalista, justificada pelo facto de a história se passar essencialmente em território angolano: referem-se aldeias, regiões, comandos; prioriza-se a referência nominal aos próprios angolanos e o outro são os colonos que conviviam com eles. Em contraste com esta espacialização regional, a narrativa do *Público* já é globalizada. É como se pudéssemos observar uma versão colonial (*Jornal de Angola*) e uma versão pós-colonial (*Público*), visto que o periódico português traz Portugal, as Nações Unidas e os Estados Unidos como as personagens principais de sua história recontada. Em momento algum, nas duas páginas de texto do jornal *Público*, se lê sobre uma possível e orgânica demanda angolana por independência. Inclusive, a única passagem que remete para a independência atribui aos Estados Unidos o desencadeamento deste sentimento: “Salazar tinha o trunfo Açores para jogar e jogou-o — diminuindo a pressão pró-independência das colónias africanas desencadeada pelos Estados Unidos” (p. 7). Deste modo, é negado o agenciamento desses povos representados como bárbaros, o que se comprova nas escassas vezes em que se faz referência aos movimentos independentistas como “massacres” e “acções violentas”.

A narrativa do *Público* atribui aos interesses estadunidenses a “situação de Angola” e constrói sua versão da história relativizando a responsabilidade de António de Oliveira Salazar e do seu regime sobre as relações que se deram naquele dito momento: “teria havido Guerra Colonial se o Golpe Botelho Moniz, o ministro da Defesa aliado com os novos tempos e defensor de uma solução política para as colónias, tivesse vingado? Provavelmente não” (p. 6). No fim da reportagem, o jornal português conclui com uma nota valorativa: adjectivando o regime salazarista como “fenómeno”, a repórter sublinha a resiliência de um império que por 500 anos mantivera aqueles territórios subalternizados: “se os sinais de desagregação do regime já eram evidentes no princípio da guerra, a sua capacidade de durar... com frentes de batalha em vários países africanos é um fenómeno que continuará a ser um manancial para os historiadores” (p. 7). Em momento algum a articulação dos povos colonizados nem a força com que se deram as revoltas que culminaram nas independências anos mais tarde são postas como um “fenómeno” igualmente destacável.

## 5. CONCLUSÕES: DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Ao fim da reportagem do *Público* há uma entrevista com um politólogo e duas das três questões feitas são: “como é que a guerra colonial e o fim do império marcaram a nossa identidade coletiva?” e “vamos demorar o mesmo tempo a reconhecer os crimes do colonialismo que a Igreja Católica demorou a reconhecer os seus?” (p. 7). Ao refletir-se sobre essas questões à luz das teorias que sustentam este estudo, compreende-se o que Macedo (2016) quer dizer quando afirma que as narrativas nacionais portuguesas estão centradas em glórias, o que inviabiliza uma tomada de postura crítica frente aos acontecimentos de um passado não muito longínquo. Na verdade, o jornal utiliza todo o espaço dedicado à temática centrando-se no discurso salazarista: recorre a artifícios de supressão e nega ou relativiza o protagonismo angolano, ao mesmo tempo em que deixa completamente de fora qualquer discurso crítico ou fonte alternativa que pudessem contrapor ou aprofundar a discussão que é proposta. Além do mais, percebe-se a admiração do diário português perante a dita duração do regime colonial (“capacidade de durar”), quando, na verdade, o que deveria estar em causa, numa cobertura desta efeméride, era a duração de uma guerra que se estendeu por mais de uma década, num contexto em que, de um lado, havia o desejo de independência e de fim do colonialismo e, do outro, a insistência pela manutenção das relações de exploração. Tais pontuações podem ser importantes tónicas para que se discutam as relações pós-imperiais entre Portugal e suas ex-colónias, especialmente no que toca à história comum. Acredita-se que a desnaturalização das narrativas hegemónicas abre espaço a intervenções críticas e à legitimação das lutas por independência — em toda a sua complexidade, assim como é feito com os redesenhos geopolíticos no período pós-colonial.

Historiadores, como aqueles citados ao longo deste estudo (Pinto, 2019; B. Reis, 2020; Wheeler & Pélissier, 2016), recorrem às produções mediáticas como marcadores discursivos em suas narrativas históricas, chamando a atenção para a importância de se analisarem essas produções como forma de compreender mudanças, cambiantes e alterações nas diferentes visões sobre factuaisidades históricas. Nestes casos que aqui se analisaram, pôde-se perceber que estas mudanças acontecem através de um lento processo, visto que discursos imperiais e salazaristas ainda têm espaço acrítico nas narrativas portuguesas que, mais uma vez recorrendo à Macedo (2016), seguem orientadas pelos imaginários coloniais de passado glorioso, expansão e descoberta.

Ao pensar-se o pós-colonialismo como a transposição do colonialismo por outras relações de poder e de subalternidade, como orienta Hall (2001), a partir das conclusões a que se pôde chegar com este estudo exploratório, entende-se Portugal como uma potência imperial que começa a perder sua legitimidade num cenário de questionamento das relações coloniais e cujos territórios sob seus domínios tornam-se alvo da nova potência global, os Estados Unidos. As narrativas portuguesas parecem, pois, estar orientadas pela preocupação com o lugar que a nação vai ocupar na nova ordem, esquecendo quase completamente o necessário posicionamento crítico face a um passado que se impõe sobre o presente, tanto da antiga “potência colonizadora” quanto das ex-colónias. E, por isso, entende-se a necessidade de realizar críticas inscritas nos estudos críticos pós-coloniais

do discurso, uma vez que as narrativas continuam a perpetuar e reforçar visões de favorecimentos, relativizações e manutenção de determinadas relações (Sabido, 2019).

Por fim, é importante insistir na diferença de perspetiva percebida na construção de ambas as narrativas. Numa data tão emblemática, os 60 anos de uma das revoltas que deu início às lutas contrárias ao colonialismo português, pôde-se perceber ainda não uma memória fidedigna dos factos, mas como ambos os jornais, dentro dos seus respetivos contextos, olham para a factualidade, a reconstroem e ressignificam. De forma estratégica, cada um dos diários reconta a efeméride e, com atitude estratégica, como alerta Bhabha (1994/1998), manipulam-se as relações de força, neste caso, a partir da atitude discursiva e narrativa.

### CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Gustavo Freitas realizou a concetualização, análise formal e redação do rascunho original. Ana Teresa Peixinho realizou análise formal e redação – revisão e edição.

### REFERÊNCIAS

- Antunes, M. J. L. (2020). A crack in everything: Violence in soldiers' narratives about the Portuguese colonial war in Angola. *History and Anthropology*, 1–20. Publicação eletrónica antecipada. <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1786381>
- Associação Portuguesa para o Controlo de Tiragem e Circulação. (s.d.). *Análise simples*. Retirado a 5 de abril de 2022 de <https://www.apct.pt/analise-simples>
- As milícias da vingança branca. (2021, 11 de março). *Sábado*, 32–45.
- Babo, M. A. (2017). Considerações sobre a máquina narrativa. In A. T. Peixinho & B. Araújo (Eds.), *Narrativa e media: Géneros, figuras e contextos* (pp. 71–102). Imprensa da Universidade de Coimbra. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1324-6>
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. L. Reis & G. R. Gonçalves, Trans.). Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1994)
- Cunha, I. F. da. (2007). Identidade e reconhecimento nos media. *MATRIZES*, 1(1), 187–208. <https://doi.org/10.11606/jissn.1982-8160.v1i1p187-208>
- Fortunato, S., & Gomes, V. (2021, 15 de março). Protagonistas revivem a revolta de Kitexi. *Jornal de Angola*, 4–5.
- Freitas, L. G. H. de. (2021). *(Novos) Atores no parlamento: A representação de Ventura, Katar Moreira e Cotrim de Figueiredo na produção informativa* [Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra]. Estudo geral. <http://hdl.handle.net/10316/94620>
- Hall, S. (1994). Cultural identity and diaspora. In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader* (pp. 392–403). Routledge.
- Hall, S. (2001). When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit. In I. Chambers & L. Curti (Eds.), *The post-colonial question: Common skies, divided horizons* (pp. 242–260). Routledge.
- Herman, L., & Vervaeck, B. (2019). *Handbook of narrative analysis* (2.<sup>a</sup> ed.). University of Nebraska Press.
- Jackson, T. (2012). Postcolonialism and organizational knowledge in the wake of China's presence in Africa: Interrogating South-South relations. *Organization*, 19(2), 181–204. <https://doi.org/10.1177/1350508411429395>

- Kim, S. J. (2012). Introduction: Decolonizing narrative theory. *Journal of Narrative Theory*, 42(3), 233–247. <https://doi.org/10.1353/jnt.2013.0002>
- Lits, M. (2008). *Du récit au récit médiatique*. DeBoeck.
- Lits, M. (2015). As investigações sobre narrativa mediática e o futuro da imprensa. *Mediapolis*, 1, 15–29. [https://doi.org/10.14195/2183-6019\\_1\\_1](https://doi.org/10.14195/2183-6019_1_1)
- Lopes, A. S. (2021, 15 de março). “Orgulhosamente sós” começámos uma guerra. *Público*, 6–7.
- Macedo, I. (2016). Os jovens e o cinema português: A (des)colonização do imaginário? *Comunicação e Sociedade*, 29, 271–289. [https://doi.org/10.17231/comsoc.29\(2016\).2420](https://doi.org/10.17231/comsoc.29(2016).2420)
- Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction*. SAGE Publications.
- Marion, P. (1997). Narratologie médiatique et médiagénie des récits. *Recherches en Communication*, 7, 61–88. <https://doi.org/10.14428/rec.v7i7.46413>
- Martins, M. de L. (2014). Globalização, língua portuguesa e lusofonia. In N. B. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa e lusofonia* (pp. 15–33). EDUC. <http://hdl.handle.net/1822/29178>
1961. (2021, 15 de março). *Jornal de Notícias*, 37.
- Motta, L. G. (2013). *Análise crítica da narrativa*. Editora UnB.
- Mujoco, I. (2021, 15 de março). Nacionalista defende revisão do subsídio dos antigos combatentes e veteranos da pátria. *O País*, 8.
- Pinto, A. O. (2019). *História de Angola: Da pré-história ao início do século XXI* (3.ª ed.). Mercado das Letras.
- Prince, G. (2005). On a postcolonial narratology. In J. Phelan & P. J. Rabinowitz (Eds.), *A companion to narrative theory* (pp. 372–381). Blackwell Publishing.
- Reis, B. C. (2020). Portugal como estado pária nas guerras coloniais tardias. In C. Fiolhais, J. E. Franco, & J. P. Paiva (Eds.), *História global de Portugal* (1.ª ed., pp. 617–623). Temas e Debates.
- Reis, C. (2018). *Dicionário de estudos narrativos*. Almedina.
- Reisigl, M. (2018). The discourse-historical approach. In J. Flowerdew & J. E. Richardson (Eds.), *The Routledge handbook of critical discourse studies* (1.ª ed, pp. 44–59). Routledge.
- Resende, F. (2009). O jornalismo e suas narrativas: As brechas do discurso e as possibilidades do encontro. *Revista Galáxia*, (18), 31–43. <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/2629>
- Resende, F. (2011). Às desordens e aos sentidos: A narrativa como problema de pesquisa. In G. Silva, D. A. Künsch, C. Berger, & A. Albuquerque (Eds.), *Jornalismo contemporâneo: Figurações, impasses e perspectivas* (pp. 119–138). EDUFBA / COMPÓS.
- Richardson, J. E. (2007). *Analysing newspaper: An approach from critical discourse analysis*. Palgrave Macmillan UK.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. Seuil.
- Rocha, J. M. (2019). Os jornais diários de Luanda em vésperas da guerra colonial. *Ler História*, 74, 213–238. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.4898>
- Rodrigues, A. D. (2015). Delimitação, natureza e funções do discurso mediático. In A. T. Peixinho, C. Camponez, I. V. N. Vargues, & J. J. Figueira (Eds.), *20 anos de jornalismo contra a indiferença* (pp. 33–46). Imprensa da Universidade de Coimbra.



- Sabido, R. S. (2019). *The Israeli-Palestinian conflict in the British press*. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-52646-5>
- Said, E. (1984). Permission to narrate. *Journal of Palestine Studies*, 13(3), 27–48. <https://doi.org/10.2307/2536688>
- Said, E. W. (2021). *Orientalismo* (P. Serra, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1978)
- Simões, R. B. de. (2016). *Crime, castigo e género nas sociedades mediatizadas: Políticas de (in)justiça no discurso dos media*. Media XXI.
- Spivak, G. C. (2021). *Pode a subalterna tomar a palavra?* (A. S. Ribeiro, Trad.). Orfeu Negro. (Trabalho original publicado em 1988)
- Wheeler, D., & Pélissier, R. (2016). *História de Angola* (6.ª ed., P. G. S. Pereira & P. Almeida, Trads.). Tinta-da-China.
- Wodak, R. (2005). Discourse analysis (Foucault). In D. Herman, M. Jahn, & M.-L. Ryan (Eds.), *Routledge encyclopedia of narrative theory* (1.º ed., pp. 112–113). Routledge.

## NOTAS BIOGRÁFICAS

Gustavo Freitas (nascido em 1993 em Fortaleza, Brasil) é mestre em jornalismo e comunicação e doutorando em ciências da comunicação, ambos pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Desenvolve investigação no domínio dos estudos pós-coloniais, com ênfase nas relações lusófonas, e das representações mediáticas, com ênfase no papel do discurso na construção destas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9497-7220>

Email: [gustavofreitas.jor@gmail.com](mailto:gustavofreitas.jor@gmail.com)

Morada: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal

Ana Teresa Peixinho (nascida em 1971 em Coimbra, Portugal) é professora associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Doutorada em ciências da comunicação, é professora dos três ciclos de estudos de jornalismo e comunicação. É investigadora integrada do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX, onde coordena com Clara Almeida Santos o grupo de investigação Comunicação, Jornalismo e Espaço Público. Desenvolve investigação no domínio dos estudos narrativos mediáticos e da análise dos média.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4533-7921>

Email: [apeixinho71@gmail.com](mailto:apeixinho71@gmail.com)

Morada: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, CEIS20 - Centro de Estudos Interdisciplinares, Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal

**Submetido: 10/11/2021 | Aceite: 04/04/2022**



Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.



## **A AMBIVALÊNCIA COLONIAL NAS IMAGENS EM MOVIMENTO CONTEMPORÂNEAS: O CASO PORTUGUÊS**

**Patrícia Sequeira Brás**

Centro de Investigação em Comunicação Aplicada, Cultura e Novas Tecnologias, Escola de Comunicação, Arquitetura e Artes e Tecnologias da Informação, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, Portugal

---

### **RESUMO**

Este artigo é uma tentativa exploratória de abordar a ambivalência colonial implícita nas imagens em movimento contemporâneas no contexto português. O giro pós-colonial que emergiu nas últimas décadas em Portugal corrobora uma tentativa de problematizar a condição pós-colonial portuguesa, que deriva de uma admissão tardia de que a nossa sociedade contemporânea foi construída a partir da pilhagem colonial. Baseando-me na crítica à lusofonia, defendo que este giro pós-colonial é também uma consequência da necessidade de inscrever a narrativa nacional portuguesa num mundo cada vez mais global, necessidade essa que resulta da subordinação da cultura às “leis do mercado”. Além disso, essa abordagem pós-colonial presente na cultura visual contemporânea portuguesa é ambivalente, pois tende a ignorar o problema da legitimidade e da posição de fala do artista e/ou intelectual. O problema da legitimidade — de quem fala de e sobre os outros — é muitas vezes, paradoxalmente, ignorado na produção audiovisual contemporânea que aborda o passado colonial português e a sua condição pós-colonial. Da mesma maneira que a relação intrínseca entre produção visual e conhecimento e, consequentemente, entre produção visual e poder é também ignorada. Dessa forma, defendo que a ambivalência colonial continua a permear os discursos culturais e as práticas artísticas contemporâneas, mesmo quando tais práticas e discursos parecem produzir uma crítica pós-colonial.

### **PALAVRAS-CHAVE**

ambivalência, colonialismo, pós-colonialismo, cinema, Portugal

---

## **COLONIAL AMBIVALENCE IN CONTEMPORARY MOVING IMAGES: THE PORTUGUESE CASE**

### **ABSTRACT**

This article is an exploratory attempt to address the colonial ambivalence implicit in contemporary moving images in the Portuguese context. The postcolonial turn that emerged in the last decades in Portugal attests to an earnest attempt to problematise the nation's postcolonial condition, which in turn derives from a long-overdue admission that our contemporary societies were built from colonial plunder. Drawing heavily on the critique of Lusophony, I argue that this postcolonial turn is also a consequence of the need to inscribe the Portuguese national narrative within an increasingly global world arising from the subordination of culture to the “laws of the market”. In addition, I argue that this post-colonial approach found in Portuguese contemporary visual culture is ambivalent since it tends to ignore the problem of the legitimacy and the speaking position of the artist and/or intellectual. The legitimacy problem — of who speaks of and about others — is often paradoxically disregarded in contemporary audiovisual productions

that address the Portuguese colonial past and its postcolonial condition. In the same way, the intrinsic relationship between visual production and knowledge is ignored, and consequently, between visual production and power. In this way, I argue that colonial ambivalence continues to pervade cultural discourses and contemporary artistic practices today, even when such practices and discourses appear to articulate a postcolonial critique.

#### KEYWORDS

ambivalence, colonialism, post-colonialism, cinema, Portugal

## 1. A AMBIVALÊNCIA COLONIAL NAS IMAGENS EM MOVIMENTO CONTEMPORÂNEAS: O CASO PORTUGUÊS

Nos últimos anos, a combinação de movimentos populares antirracistas, políticas públicas (ainda que tímidas) e uma série de eventos que captaram a atenção do público suscitaram um crescente debate sobre o legado do passado colonial na sociedade contemporânea portuguesa. Entre estes eventos, destaco a eleição, pela primeira vez, de três parlamentares racializadas — Joacine Katar Moreira (Livre), Beatriz Gomes Dias (Bloco de Esquerda) e Romualda Fernandes (Partido Socialista) nas eleições legislativas de 2019. Este foi um momento histórico na democracia representativa portuguesa que expôs também a sub-representação de grupos minoritários no parlamento. Para além deste acontecimento, houve também, no início do mesmo ano, uma discussão parlamentar importante acerca do uso de categorias raciais e étnicas nos censos nacionais. O veredicto do comité, formado por representantes de minorias raciais e étnicas (incluindo a comunidade romani e africana) não foi unânime; e, por essa razão, as categorias raciais e étnicas permanecem ainda excluídas dos censos nacionais. Esta deliberação desanimadora complementa a insistência social e política num daltonismo paradoxal que tende a adiar qualquer tentativa de retificar o racismo estrutural em Portugal.

Não menos importantes foram as recentes manifestações antirracistas em 2020 na sequência do assassinato de George Floyd, desencadeando assim protestos em Portugal e no mundo. O número de jovens afro-portugueses das periferias urbanas que participaram dessas manifestações foi inédito, revelando a urgência de corrigir a violência racial<sup>1</sup> e reparar a desproporcional representação na arena pública. Apesar destes acontecimentos terem sido amplamente celebrados, um inflamado debate público foi também instigado negativamente com a eleição do primeiro deputado de extrema-direita em 2019 na Assembleia da República. Em resposta à manifestação antirracista, o deputado organizou nesta altura uma contramanifestação absurdamente chamada “Portugal não é um país racista”; as suas mentiras e comentários preconceituosos foram amplamente divulgados e são muitas vezes incontestados pelos média, o que terá contribuído para a eleição de 12 representantes do mesmo partido nas eleições legislativas antecipadas de 2022<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dois casos mediatizados evidenciam a violência racial existente na sociedade portuguesa: em 2015, um grupo de jovens afro-portugueses residentes na Cova da Moura, na periferia de Lisboa, foi alvo de agressões violentas e insultos raciais por parte da polícia; e, em 2020, o assassino do ator Bruno Candé também disse insultos raciais antes de disparar.

<sup>2</sup> A autora opta deliberadamente por não mencionar o nome do partido e dos seus representantes.

Nas últimas 2 décadas, assistimos à emergência de um giro pós-colonial nas instituições académicas e culturais portuguesas. As exposições com a curadoria de António Pinto Ribeiro na Culturgest, *Uma Casa no Mundo*, entre 1995 e 2004, e os eventos discursivos organizados por Liliana Coutinho no Teatro Maria Matos, entre 2015 e 2017, são dois exemplos dos programas culturais que contribuíram, de certa forma, para a correção da narrativa colonial oficial e para o desenvolvimento de uma crítica ao mito do luso-tropicalismo. Por outro lado, os estudos pós-coloniais são “um campo bem estabelecido nas universidades portuguesas, com um número crescente de estudiosos adotando um prisma pós-colonial” (Vieira, 2015, p. 275). Apesar disso, a ideia de que o colonialismo português foi excepcionalmente benevolente ainda prevalece no nosso imaginário contemporâneo (Almeida, 2004; Santos, 2002); e alguns investigadores e professores continuam a reproduzir fantasias luso-tropicalistas, ao insistir em usar a palavra “descoberta” para se referirem ao empreendedorismo colonial português (Saraiva, 2018).

Na sua tentativa de desvendar as raízes e ramificações do discurso luso-tropicalista, Miguel Vale de Almeida (2004) reconhece que a “retórica imperial e expansionista” (p. 45) tem sido continuamente utilizada com o intuito de reconfigurar a identidade pós-colonial portuguesa. O autor alega que esta retórica pode ser encontrada no conceito de lusofonia, termo que ganhou força no contexto institucional e cultural como forma de recuperar o que foi perdido politicamente e economicamente após a independência das ex-colónias, e com o intuito de redefinir a nacionalidade portuguesa. Embora Vale de Almeida (2004) se refira aos 500 anos dos “descobrimientos” comemorados na Expo ‘98 sob o tema “Os Oceanos, um Património para o Futuro” e às subseqüentes comemorações do “descobrimento” do Brasil em 2000, o seu argumento pode ser transposto para a polémica sobre a proposta do ex-Presidente da câmara de Lisboa Fernando Medina de construir um museu dos “descobrimientos” em 2018. Para além de Vale de Almeida, outros autores já criticaram também o conceito de lusofonia, incluindo António Pinto Ribeiro (2018) que afirmou ser “a última marca de um império que já não existe” bem como “o último impedimento para um refletido esforço sobre as múltiplas identidades entre os países de língua portuguesa” (p. 224). Paulo de Medeiros (2018) salientou também que “a lusofonia é um conceito neocolonial que só emerge quando o Império está irrevogavelmente dissolvido” (p. 227). Apesar destas críticas, os estudos lusófonos são um termo profusamente difundido no contexto da academia anglo-saxónica/britânica, sendo este o resultado da necessidade de recrutar alunos nos departamentos de línguas, assim como de responder à exigência de descolonizar o currículo nas universidades britânicas. A difusão deste termo está também associada ao giro pós-colonial vivido nas instituições culturais e académicas portuguesas e à implantação de uma teoria crítica pós-colonial nas artes visuais; por isso, diria que este giro responde também à necessidade de inscrever a narrativa nacional portuguesa num mundo cada vez mais global, na sequência da subordinação da cultura às “leis do mercado” e da mercantilização da educação.

## 2. UMA ANTOLOGIA POSSÍVEL

A emergência deste giro pós-colonial nas instituições académicas e culturais portuguesas é acompanhada pelo crescente envolvimento das artes visuais em geral, e do cinema em particular, na teoria crítica pós-colonial, que está no centro do meu argumento neste artigo. Filipa César está entre os artistas que usam arquivos visuais coloniais e anti/pós-coloniais para abordar o passado colonial português. Nesse sentido, César utiliza não apenas álbuns fotográficos do período colonial (e.g., *A Embaixada*; César, 2011), mas também filmes de arquivo anticoloniais guineenses (e.g., *Conakry [Conacri]*, 2013; e *Spell Reel*, 2017, entre outros filmes). Em *A Embaixada* (César, 2011), por exemplo, o arquivista guineense Armando Lona folheia as páginas de um álbum fotográfico que compila imagens coloniais de paisagens naturais, edifícios e infraestruturas, e pessoas autóctones de diferentes comunidades étnicas, assim como “assimilados”, retratados, por vezes, ao lado de colonos como se estas imagens tentassem confirmar o suposto carácter multicultural e multirracial do colonialismo português, sustentado pelo mito do luso-tropicalismo. Desta forma, o filme de César parece reproduzir a taxonomia colonial implícita nas fotografias. Ao distanciar o espectador daquilo que é visto, o duplo enquadramento da imagem realça, ao invés de apagar, a perspetiva do poder colonial. Assim, a locução que descreve algumas das fotografias do álbum parece incapaz de as ler “contra a corrente”, ou seja, contra o propósito para o qual foram produzidas.

Outros artistas usam, por exemplo, álbuns de família e filmes caseiros produzidos num ambiente colonial. É o caso de Andreia Sobreira com *1971–1974 (Estou em Moçambique)* (2011), mas também de Manuel Santos Maia com *Allheava-filme* (2006–2007), Raquel Schefer com os filmes *Avó (Muidumbe)* (2009) e *Nshajo (O Jogo)* (2011), e Daniel Barroca com *Soldier Playing With Dead Lizard (Soldado Brincando com Lagarto Morto)* (2008). Em *Avó (Muidumbe)*, Schefer repete os gestos da sua avó, registados em filmes de família quando o seu avô ocupou um posto administrativo colonial, servindo o regime português. Os seus filmes têm sido descritos como capazes de “descolonizar o presente”, pois oferecem um exame crítico ao arquivo cinematográfico familiar (Oliveira, 2017, p. 21). No entanto, a implicação de arquivos públicos e privados no saque e expropriação de pessoas e suas culturas é muitas vezes ignorado tanto nestas obras, como na leitura crítica das mesmas.

A forma como a produção de imagens fez parte integrante da fabricação e disseminação do imaginário colonial português foi já amplamente discutida em *Azuis Ultramarinos. Propaganda Colonial e Censura no Cinema do Estado Novo* (Piçarra, 2015), *Salazar Vai ao Cinema I e II* (Piçarra, 2006, 2011), e em *(Re)Imagining African Independence: Film, Visual Arts and the Fall of the Portuguese Empire ([Re]Imaginar a Independência Africana: Cinema, Artes Visuais e a Queda do Império Português)* (Piçarra & Castro, 2017). Mas apesar da abundante literatura sobre a forma como o imaginário colonial foi instrumentalizado para justificar a ocupação portuguesa durante o regime do Estado Novo, o propósito e utilidade de reproduzir este imaginário no cinema contemporâneo e nas artes visuais exige um debate sério que não pode ser dispensado com a necessidade de mostrar como *realmente era* o colonialismo português. Artistas e cineastas negligenciam muitas vezes a forma como o arquivo não está dissociado do próprio projeto imperial e, por

essa razão, a reprodução infinita dessas imagens pode acabar por reproduzir regimes de representação coloniais, ao invés de produzir um contradiscurso.

Na introdução de *O Império da Visão*, Filipa Lowndes Vicente (2014) pondera acerca dos problemas éticos inerentes à reprodução de imagens que retratam a violência colonial. A autora conclui que investigadores e professores *têm o direito* de mostrar imagens que não devem ser vistas, desde que as mesmas sejam contextualizadas dentro de um quadro crítico e analítico que exponha os problemas éticos e políticos inerentes a essas imagens. Esta sua posição resulta das suas reflexões acerca de um episódio circunstancial que presenciou numa visita guiada à exposição *Botânica* (2014) de Vasco Araújo no Museu do Chiado, onde outros visitantes fizeram comentários misóginos e racistas face aos “‘objetos’ que deliberam sobre a representação ‘exótica’ da cultura colonial” (Vicente, 2014, p. 23). Apesar de usar a fotografia e a instalação como meio artístico, o trabalho de Araújo é um exemplo interessante para o meu argumento sobre a forma como a ambivalência colonial permeia as imagens em movimento contemporâneas. Araújo já foi celebrado pelo seu uso da teoria crítica pós-colonial. Isto é, até à sua exposição *Decolonial Desire* (Desejo Decolonial) na Autograph ABP em Londres, em 2016, quando a artista e curadora Efua Bea (2016) escreveu um artigo expositivo publicado em *Media Diversified*, questionando o “direito do artista a representar o corpo cultural feminino e racializado” (para. 9). A autora também questiona a legitimidade de Araújo ao apresentar uma “‘reencenação histórica’ quando essa mesma história pertence aos povos oprimidos que o seu país humilhou e escravizou” (para. 9). Bea coloca assim a seguinte questão: poderá um artista branco empregar o imaginário colonial para “falar” em nome de posições subalternas?

Apesar da atual percepção consensual acerca da obra de Araújo, a posição de sujeito/lugar de fala do intelectual e/ou artista e sua legitimidade para usar e reproduzir o imaginário colonial é ainda negligenciada na literatura crítica pós-colonialista em Portugal. Conforme evidenciado no relato de Vicente (2014), a sua inquietação é desencadeada pela forma como as fotografias de Araújo eram percebidas acriticamente por visitantes que segundo ela rondavam os “60 anos com ‘um ar’ de pessoas que costumam frequentar visitas guiadas” (p. 23), ao invés da lógica antiética inerente à reprodução e exibição de imagens coloniais violentas. Inicialmente, Vicente (2014) questiona se tem ou não o direito de reproduzir imagens de pessoas sem o seu consentimento, descartando rapidamente a questão, alegando que por terem sido reproduzidas *ad infinitum*, tais imagens já carregam várias camadas de mediação. A sua posição torna-se ainda mais insustentável quando afirma que, no caso da fotografia médica, essas imagens estavam apenas disponíveis para a comunidade médica, a legítima consumidora das fotografias. No entanto, a comunidade médica não só foi crucial na produção do “conhecimento científico” necessário à legitimação de pressupostos racistas ocidentais, mas também esquadrinhou e objetificou grotescamente, quando não brutalizou, o corpo racializado em nome da ciência. O que transparece da afirmação de Vicente é o pressuposto de transparência intelectual, optando por ignorar a forma como as disciplinas académicas foram instrumentais e constitutivas do próprio poder colonial.

No ensaio “Toward the Abolition of Photography’s Imperial Rights” (Rumo à Abolição dos Direitos Imperiais da Fotografia), Ariella Aïsha Azoulay (2021) alega, por exemplo, que “a fotografia foi construída conceitualmente a partir do saque imperial” (p. 78), sugerindo assim que o advento da fotografia está entrelaçado com a história do colonialismo. Desta forma, a fotografia foi fundamental para colecionar, arquivar e preservar a pilhagem colonial. Assim, a fotografia não apenas registou, mas também replicou a extração de recursos naturais e capital humano dos territórios colonizados. A fotografia surgiu da necessidade colonial de documentar, registrar e classificar o que já existia “aos olhos imperiais” (Azoulay, 2021, p. 78). A fotografia é uma tecnologia não apenas intrinsecamente imperialista, e por isso não pode ser descolonizada sem primeiro abolir as práticas imperialistas que permeiam as nossas sociedades e culturas contemporâneas. O cinema não é diferente, pois desde o seu início a imagem em movimento tem sido um instrumento de poder (Stam, 2000), e a fase inicial do cinema coincide precisamente com o auge do imperialismo (Shohat, 1991).

Gostaria por isso de elaborar uma antologia inicial composta por artistas audiovisuais e cineastas que abordaram o passado colonial português e sua herança, tal como, nos trabalhos dos artistas já mencionados anteriormente. Nesta antologia, incluiria Pedro Neves Marques, cujos filmes *Where to Seat at the Dinner Table? (Onde Sentar à Mesa de Jantar?)* (2012–2013), *A Semente Exterminadora* (2017) e *A Mordida* (2019) entrelaçam cosmologias ameríndias com tecnologia e colonialismo, e Gabriel Abrantes cujo trabalho correlaciona, da mesma forma, tecnologia e colonialismo. Essa correlação é muitas vezes repleta de ironia, como em *Humores Artificiais* (2016) e *A History of Mutual Respect (Uma História de Respeito Mútuo)* (2010), onde Abrantes e o codiretor Daniel Schmidt parecem comentar a intersecção entre neocolonialismo e colorismo. A meu ver, no entanto, o uso da ironia é, em Abrantes, um maneirismo falacioso que resulta da negação de uma possível postura crítica em relação ao passado colonial português. Acrescentaria ainda, citando Fredric Jameson (1998), que no caso de Abrantes, a ironia é mais próxima do pastiche do que da paródia, e, dessa forma, sintomática da arte pós-moderna do capitalismo tardio que destituída de valor crítico reproduz apenas “a lógica do capitalismo de consumo” (p. 20).

Cineastas também abordam o colonialismo português nos seus filmes. É o caso de Margarida Cardoso, cujos documentários *Natal 71* (1999) e *Kuxa Kanema* (2003) desdobram memórias familiares e arquivos fotográficos, e arquivos fílmicos da descolonização moçambicana, respetivamente. Cardoso aborda também o mesmo tema nos seus filmes de ficção, tal como, *A Costa dos Murmúrios* (2004) e *Ivone Kane* (2014). Na sua análise, Ana Pereira (2021) identifica uma branquitude política central em ambos os filmes, na medida em que Cardoso parece inverter “os termos da realidade mostrando as mulheres dos colonos mais confinadas do que as mulheres colonizadas” (p. 45).

Desde as filmagens de *Casa de Lava* (1994) em Cabo Verde, Pedro Costa voltou a câmara para os bairros sociais das Fontainhas; e, desta forma, o legado colonial português transparece na maioria dos seus filmes. É o caso de *No Quarto de Vanda* (2000), *Juventude em Marcha* (2006), *Tarrafal* (2007), *A Caça ao Coelho* (2007) e *O Nosso Homem*



(2010), *Cavalo Dinheiro* (2014) e *Vitalina Varela* (2019). A representação da periferia urbana como lembrança e resquício colonial devido à sua composição demográfica está também presente nos filmes *O Fim do Mundo* (Pedro Pinho, 2013), *Altas Cidades de Ossos* (João Salaviza, 2017) e também em *Até Ver a Luz* (2013) e *O Fim do Mundo* (2019) de Basílio da Cunha, cineastas de uma geração mais jovem. Representações recentes de um período colonial anterior ao regime salazarista incluem filmes como *Mosquito* (João Nuno Pinto, 2020) e *Posto Avançado do Progresso* (Hugo Vieira da Silva, 2016); por outro lado, o filme *Chuva É Cantoria na Aldeia dos Mortos* (2018) de Renée Nader Messoria e João Salaviza, e a série documental *No Trilho dos Naturalistas* (2016) produzida para a RTP e pela cooperativa de cinema Terratrema são exemplos mais próximos do cinema etnográfico. A série *No Trilho dos Naturalistas* aborda as explorações realizadas nos territórios africanos por cientistas portugueses ao serviço da Universidade de Coimbra, durante o período da primeira República Portuguesa e do regime do Estado Novo.

Para além destes exemplos, um dos filmes portugueses mais bem-sucedidos e discutidos internacionalmente entre os que recorrem ao imaginário colonial é *Tabu* (2012) de Miguel Gomes. Carolina Overhoff Ferreira (2014) defende que Gomes recompõe “a paisagem do visível” ao utilizar uma multiplicidade de referências para desafiar o “pensamento disciplinar proposto pelas ciências sociais e humanas como o luso-tropicalismo e a lusofonia na pós-colonialidade” (p. 44). Outros investigadores alegam que *Tabu* parece reforçar representações estereotipadas do outro colonizado (Pereira, 2016), bem como afirmam que, apesar de se desvincular “das visões tradicionais do papel civilizacional português”, o filme de Gomes deixa, no entanto, “o passado vazio, exceto como *playground* para idealizações nostálgicas sobre juventude e exotismo” (Medeiros, 2016, p. 209).

A extensa literatura académica pós-colonial e o crescente número de objetos culturais, visuais e discursivos, que abordam o colonialismo português confirmam a existência de uma tentativa séria de problematizar e redefinir a condição pós-colonial portuguesa. Isto resulta, por sua vez, de uma admissão tardia de que as nossas sociedades contemporâneas foram edificadas a partir da pilhagem colonial. Mas será que a proliferação de imagens proporciona um regime de representação mais justo e uma produção de conhecimento face ao passado colonial português e à sua herança? Neste artigo pretendo assim formular esta questão exploratória, em vez de oferecer uma conclusão abrangente. Isto porque, no meu entender, as produções de imagens em movimento que revisitam ou problematizam o passado colonial português na tentativa de abordar as desigualdades raciais e sociais da nossa sociedade contemporânea parecem também resultar de um esforço com o intuito de ganhar valor cultural. Pretendo assim defender que, mesmo involuntariamente, essas práticas artísticas contribuem para uma redefinição da posição periférica e pós-colonial portuguesa, na tentativa de ganhar relevância cultural dentro de um mercado artístico e académico cada vez mais global. Desta forma, este giro pós-colonial que emergiu nas instituições culturais e académicas portuguesas e o engajamento das artes visuais na teoria crítica pós-colonial é, próximo dos argumentos de Vale de Almeida (2004), Medeiros (2016) e outros, semelhante ao próprio conceito de lusofonia. Apesar da necessidade de uma análise mais próxima e individual de cada objeto audiovisual,

limitada pela extensão do presente artigo, eu diria que, visto em conjunto, estas imagens em movimento parecem revelar uma tendência mais ampla dentro do cinema contemporâneo e das artes visuais. E esta tendência demonstra uma necessidade de refletir sobre o colonialismo português e a condição pós-colonial portuguesa e sobre como a ambivalência colonial permeia ainda os discursos culturais e as práticas artísticas, quando não sustenta de facto a benevolente exceção do colonialismo português.

### 3. VISUALIDADE E PODER COLONIAL

Em *Black Skin, White Masks (Pele Negra, Máscaras Brancas)*, Frantz Fanon (2008) descreve sua experiência de ser submetido ao olhar e escrutínio de uma criança branca para explicar como os sujeitos coloniais são destituídos de autoridade sobre a sua própria imagem e identidade. De acordo com Stuart Hall (2003), é por essa razão que o poder deve ser entendido “não apenas em termos de exploração económica e coerção física, mas também em termos culturais ou simbólicos mais amplos, incluindo o poder de representar alguém ou algo de uma certa maneira” (p. 259). Isto significa que os regimes de representação reforçam as estruturas de poder. Assumindo que toda a representação é intrinsecamente ambivalente, uma vez que o significado nunca é fixo, podemos ler contra a corrente esta crescente proliferação de imagens em movimento no contexto português? No meu entender, essa proliferação de objetos audiovisuais tende a reproduzir um regime de representação colonial e não um regime e uma produção de conhecimento mais equitativos. Acrescento que nestas práticas artísticas é muitas vezes desconsiderado não apenas o problema da legitimidade — de quem fala de e acerca dos outros —, mas é também ignorada a relação intrínseca entre produção visual e conhecimento e, conseqüentemente, entre produção visual e poder.

Hall (2003) enfatiza essa relação ao argumentar, por exemplo, que a “circularidade do poder é especialmente importante no contexto da representação” na medida em que todos “são apanhados, embora não em condições iguais, na mesma circulação de poder” (p. 261). Da mesma maneira, Nicholas Mirzoeff (2011) alega que “a autoridade da colonialidade tem continuamente recorrido à visualidade para complementar o seu uso da força” pois, de acordo com o autor, a visualidade “sutura a autoridade ao poder” (p. 6). Assim, reivindicar o direito a olhar pressupõe uma *autonomia* em relação a esta autoridade, da qual o artista e/ou o intelectual dificilmente se podem distanciar. Entre a variedade de imagens em movimento que abordam o passado colonial de Portugal, a posição do sujeito/falante é uma questão permanentemente ignorada, o que sugere ambivalência. No texto *The Location of Culture (A Localização da Cultura)*, Homi K. Bhabha (1994) alega que o discurso colonial anuncia o seu próprio fim na medida em que “fala com uma língua bifurcada, não falsa” (p. 85) expondo a sua própria contradição ao classificar o colonizado quase como igual, mas não totalmente. Assim sendo, a ambivalência está no âmago do discurso colonial. Desta forma, defendo que a ambivalência colonial continua a permear os discursos culturais e as práticas artísticas contemporâneas, mesmo quando tais práticas e discursos parecem articular uma crítica pós-colonial.

Alguns investigadores já identificaram um apego melancólico à história colonial portuguesa, mesmo na tentativa de reparar tal passado (Vieira, 2015). Neste sentido, a melancolia corresponde à incapacidade de lamentar a perda do objeto da nossa afeição, deixando assim o ego voltar-se narcisicamente para si mesmo. Ao discutir os filmes *Transmission From the Liberated Zone (Transmissão da Zona Liberada)*; Filipa César, 2015) e *The Current Situation (A Situação Atual)*; Pedro Barateiro, 2015), exibidos na 20.<sup>a</sup> edição do Videobrasil em 2017, Patrícia Mourão (2018) também reconhece haver um apego melancólico nestes dois trabalhos artísticos. Isto porque, em ambos, os “artistas parecem partilhar uma melancolia relativa à ‘situação atual’ da Europa e de seu passado”, posicionando-se assim “como agenciadores da narrativa, arquivistas ou pesquisadores” (Mourão, 2018, p. 209). Enquanto César usa, como na maioria dos seus trabalhos artísticos, arquivos cinematográficos pós-coloniais guineenses, Barateiro entrelaça dois eventos diferentes: as manifestações contra a austeridade à porta do parlamento de São Bento, em Lisboa, e o corte da última palmeira infestada pelo caruncho vermelho da palmeira (besouro) trazido para Portugal entre um aglomerado de “palmeiras das antigas colónias” (Mourão, 2018, p. 208). A praga natural dos besouros que devastavam as palmeiras em Lisboa é utilizada no filme de Barateiro como metáfora da “praga” da austeridade, resultante da crise económica mundial, e cujos efeitos se fizeram sentir particularmente em Portugal, Irlanda, Grécia e Espanha<sup>3</sup>. Curiosamente, no primeiro filme, *O Inquieto (Volume 1)* da trilogia *Mil e Uma Noites* (2015), Miguel Gomes abre o filme com um segmento que entrelaça os despedimentos nos estaleiros de Viana do Castelo com a inusitada história de um homem que engenhosamente inventou uma forma de exterminar os ninhos de vespas asiáticas que assolavam a apicultura na região. A indústria têxtil portuguesa foi severamente afetada quando a produção têxtil foi realocada para o mercado mais competitivo do sudeste asiático. Como já argumentei em outros artigos (Sequeira Brás, 2017, 2020), Gomes alude aqui à fluidez e capacidade abrangente do capital, mas acaba por oferecer uma crítica superficial, e até mesmo nostálgica, incapaz de reconhecer que o capital extrapola as suas crises cíclicas ao deslocar-se para mercados laborais mais baratos.

Um número crescente de artistas afro-portugueses (por exemplo, Kiluanji Kia Henda, Grada Kilomba, Mónica de Miranda, Jaime Lauriano, entre outros), bem como cineastas (por exemplo, Welket Bungué, Silas Tiny e Vanessa Fernandes), têm abordado também o passado colonial português e a sua herança na contemporaneidade. No filme *Havemos de Voltar*, Kiluanji Kia Henda (2017) reflete sobre o passado colonial de Angola e o seu presente e futuro pós-colonial através da voz de um antílope empalhado chamado Amélia Capomba em exposição no centro de arquivo de Luanda. Amélia deseja regressar ao seu ambiente natural mas parece disposta a ceder, esperando ser adquirida pelo empresário chinês Daniel Jianping para depois ser exposta na sua discoteca, apenas para fugir do museu. O monólogo de Amélia não só sugere a impossibilidade

<sup>3</sup> Depois da Grécia, Portugal chegou a um acordo com a União Europeia e o Fundo Monetário Internacional sobre o seu próprio resgate financeiro em maio de 2011, aceitando cortar a despesa pública, privatizar empresas nacionais de energia e a companhia aérea portuguesa TAP, e aumentar os impostos sobre vendas, em troca do empréstimo (*Portugal Reaches Deal on EU and IMF Bail-Out*, 2011).

de retornar ao passado, mas também o perigo de se tornar refém de uma fantasia nostálgica, ao recusar a sua condição de espólio imperial para se tornar (de novo) numa mercadoria agora exposta numa discoteca. *Havemos de Voltar* (2017) oferece, como advertência, uma alegoria do presente e futuro pós-colonial angolano, e uma postura crítica acerca da relação entre arquivo, museu e o projeto imperial, e da interligação entre colonialismo e capitalismo.

Já no filme *Constelações Equatoriais*, Silas Tiny (2021) utiliza imagens de arquivo e testemunhos sobre a ponte aérea entre São Tomé e Príncipe e o Biafra destinada a resgatar crianças do conflito no final da década de 60. Consciente de como as imagens de crianças desnutridas foram amplamente divulgadas e exibidas na altura, Tiny usa o arquivo fotográfico com parcimónia, preferindo usar os depoimentos das pessoas envolvidas no conflito como testemunho da violência vivida.

Estas e outras obras já foram exaustivamente discutidas através de um enquadramento decolonial em vários artigos científicos recentes, apontando assim para a urgência de trazer estes artistas e cineastas para o centro de um debate cultural pouco diversificado (Oliveira, 2016; Sales & Lança, 2019; entre outros). De acordo com Michelle Sales (2021), a descolonização da arte “não está dissociada do surgimento de artistas, escritores e intelectuais” (p. 1). No entanto, como apontou Jota Mombaça (2017), o “número de textos que denunciam a prevalência do racismo ( ... ) é desproporcional ao número de artistas e intelectuais negros visíveis” no contexto português, pondo em evidência os “regimes de apagamento” que excluem aqueles cujos corpos foram “socialmente e historicamente implicados no processo de racialização” e no colonialismo (para. 1). Investigadores e artistas brasileiros, tal como Jota Mombaça, são muitas vezes aqueles que questionam a falta de representação e visibilidade negra em Portugal (Duarte, 2021). Com uma economia próspera, entre 2003 e 2010, o Presidente brasileiro Lula da Silva instituiu uma série de programas sociais, incluindo uma política de igualdade de oportunidades que permitiu estudantes negros de comunidades economicamente vulneráveis ingressarem em universidades estaduais. Isto, por sua vez, levou à emergência de uma discussão sobre representação, visibilidade e posição de fala/sujeito — “lugar de fala”, discussão ainda tímida, senão inédita em Portugal.

Sintomático destes “regimes de apagamento” é o motivo redentor encontrado em muitos dos já mencionados filmes e trabalhos artísticos, assim como nos discursos dos artistas e cineastas, que acredito ser ainda ignorado pela já extensa literatura académica. Por exemplo, encontro este motivo redentor numa entrevista ao realizador João Nuno Pinto quando este diz que o seu filme *Mosquito* é “uma forma de se redimir pelo fato de ser filho de colonizadores” (Mourinha, 2020, para. 1). Na obra de Daniel Barroca, a redenção é, por sua vez, descrita como “assombrada por ‘um obscuro sentimento de culpa’” (Piçarra & Castro, 2017, p. 233). E, no filme *Uma Cabana* (Suleimane Biai e Filipa César, 2012), César alude ao facto de o seu pai ter sido um soldado português que lutou na guerra colonial contra o movimento de libertação de luta armada guineense, sugerindo uma implicação indireta na história colonial portuguesa, para justificar assim a sua legitimidade de codirigir o filme. Este gesto redentor é frequentemente negligenciado,

apesar da superabundância de discursos sobre a história colonial portuguesa e das publicações académicas sobre e em torno destas obras. Isto acontece talvez devido ao medo de “deitar fora o bebé com a água do banho”; uma vez que o propósito do tal giro pós-colonial na academia, no cinema e nas outras artes visuais resulta de uma admissão tardia de que nossas sociedades contemporâneas foram construídas a partir da pilhagem colonial, materializada hoje em desigualdades sociais e raciais. Por essa razão, sugiro ser preciso navegar nestas águas turvas nas quais este gesto redentor traz à tona as ambivalências destes objetos audiovisuais para que este giro pós-colonial se torne fecundo. Apesar da necessidade de uma análise formal detalhada de cada objeto individual, estes objetos audiovisuais, reunidos assim em conjunto, poderão ser entendidos como “uma fantasia *coletiva* sintomática de um itinerário *coletivo* de repressão sadomasoquista” (Spivak, 1988, p. 296) que reproduz, ao invés de apagar, o próprio ato colonial.

### Tradução: Patrícia Sequeira Brás

#### REFERÊNCIAS

- Almeida, M. V. de. (2004). *An earth-colored sea: “Race”, culture and the politics of identity in the post-colonial Portuguese-speaking world*. Berghahn.
- Azoulay, A. A. (2021). Toward the abolition of photography’s imperial rights. In K. Coleman & D. James (Eds.), *Capitalism and the camera* (pp. 72–128). Verso.
- Bea, E. (2016, 20 de novembro). *White skin, black masks: On the “Decolonial Desire” of Vasco Araújo*. Media Diversified. <https://mediadiversified.org/2016/11/20/white-skin-black-masks-on-the-decolonial-desire-of-vasco-araujo/>
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- César, F. (Diretor). (2011). *A embaixada* [Filme]. Calouste Gulbenkian Foundation; Haus der Kulturen der Welt.
- Duarte, M. (2021, 5 de fevereiro). Há um Brasil a fazer perguntas difíceis a Portugal. *Público*. <https://www.publico.pt/2021/02/05/culturaipilon/noticia/ha-brasil-perguntas-dificeis-portugal-1949072>
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. Pluto Press.
- Ferreira, C. O. (2014). The end of history through the disclosure of fiction: Indisciplinarity in Miguel Gomes’s *Tabu* (2012). *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, 5, 18–47. <http://cjpmi.iflnova.pt/5-ndice>
- Hall, S. (2003). The spectacle of the other. In S. Hall, J. Evans, & S. Nixon (Eds.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (pp. 223–278). Sage Publications.
- Henda, K. K. (Diretor). (2017). *Havemos de voltar* [Filme]. Geração 80; Jahmek Contemporary Art.
- Jameson, F. (1998). *The cultural turn: Selected writings on the postmodern*. Verso.
- Medeiros, P. de. (2016). Post-imperial nostalgia and Miguel Gomes’ *Tabu*. *Interventions*, 18(2), 203–216. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2015.1106963>

- Medeiros, P. de. (2018). Lusophony or the haunted logic of postempire. *Lusotopie*, 17(2), 227–247. <https://doi.org/10.1163/17683084-12341720>
- Mirzoeff, N. (2011) *The right to look, a counterhistory of visuality*. Duke University Press.
- Mombaça, J. (2017, 7 de novembro). *A coisa tá branca!* Buala. <https://www.buala.org/pt/mukanda/a-coisa-ta-branca>
- Mourão, P. (2018). Sobre algumas ruínas, uns lamentam, outros dançam: Algumas impressões sobre a presença portuguesa na 20ª edição do Videobrasil. *Aniki*, 5(1), 206–213. <https://doi.org/10.14591/aniki.v5n1.369>
- Mourinha, V. (2020, 22 de janeiro). *Mosquito*: “Este filme é uma forma de me redimir por ser filho de colonizadores”. *Público*. <https://www.publico.pt/2020/01/22/culturaipsilon/noticia/-filme-forma-redimir-filho-colonizadores-1901077>
- Oliveira, A. de B. (2016). Descolonização em, de e através das imagens de arquivo “em movimento” da prática artística. *Comunicação e Sociedade*, 29, 107–129. [https://doi.org/10.17231/comsoc.29\(2016\).2412](https://doi.org/10.17231/comsoc.29(2016).2412)
- Oliveira, A. de B. (2017). *Avó e O Jogo*, ou o arquivo colonial “em movimento” nos vídeos de Raquel Schefer. *Revista África(s)*, 4(7), 21–29. <https://revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4178>
- Pereira, A. C. (2016). Otherness and identity in *Tabu* from Miguel Gomes. *Comunicação e Sociedade*, 29, 331–350. [https://doi.org/10.17231/comsoc.29\(2016\).2423](https://doi.org/10.17231/comsoc.29(2016).2423)
- Pereira, A. C. (2021). Margarida Cardoso e as mulheres da casa-grande: Reconfigurar a memória (pós) colonial a partir da branquitude. *Revista Ciências Humanas*, 14(3), 39–53. <https://doi.org/10.32813/2179-1120.2121.v14.n2.a751>
- Piçarra, M. do C. (2006). *Salazar vai ao cinema I*. Minerva.
- Piçarra, M. do C. (2011). *Salazar vai ao cinema II*. DrellaDesign.
- Piçarra, M. do C. (2015). *Azuis ultramarinos. Propaganda colonial e censura no cinema do Estado Novo*. Edições 70.
- Piçarra, M. do C., & Castro, T. (2017). *(Re)Imagining African independence: Film, visual arts and the fall of the Portuguese empire*. Peter Lang.
- Portugal reaches deal on EU and IMF bail-out*. (2011, 4 de maio). BBC. <https://www.bbc.com/news/business-13275470>
- Ribeiro, A. P. (2018). Para acabar de vez com a lusofonia. *Lusotopie*, 17(2), 220–226. <https://journals.openedition.org/lusotopie/3033>
- Sales, M. (2021). Nossos fantasmas estão vindo cobrar: Giro decolonial na arte contemporânea brasileira. *Vista*, (8), 1–14. <https://doi.org/10.21814/vista.3641>
- Sales, M., & Lança, M. (2019). A matriz colonial de poder e o campo da arte: E nós? Como existir? Como re-existir? *Vazantes*, 3(1), 17–39. <http://periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/42912>
- Santos, B. de S. (2002). Between Prospero and Caliban: Colonialism, postcolonialism, and inter-identity. *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9–43. <http://hdl.handle.net/10316/41193>
- Saraiva, J. C. (2018, 5 de maio). O polémico museu-fantasma dos descobrimentos. *Jornal i*. [https://ionline.sapo.pt/artigo/610802/o-polemico-museu-fantasma-dos-descobrimientos?seccao=Mais\\_i](https://ionline.sapo.pt/artigo/610802/o-polemico-museu-fantasma-dos-descobrimientos?seccao=Mais_i)
- Sequeira Brás, P. (2017). Crisis and catastrophe in cinema and video art. *Paletten Art Journal*, 307/308, 91–95.

- Sequeira Brás, P. (2020). *Post-Fordism in Active Life* (2013), *Industrial Revolution* (2014) and *The Nothing Factory* (2017). In T. Austin & A. Koutsourakis (Eds.), *Cinema of crisis: Film and contemporary Europe* (pp. 76–92). Edinburgh University Press.
- Shohat, E. (1991). Imaging terra incognita: The disciplinary gaze of empire. *Public Culture*, 3(2), 41–70.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University Illinois Press.
- Stam, R. (2000). *Film theory: An introduction*. Blackwell Publishers.
- Tiny, S. (Diretor). (2021). *Constelações equatoriais* [Filme]. Divina Comédia.
- Vicente, F. L. (2014). *O império da visão. A fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Edições 70.
- Vieira, P. (2015). Imperial remains: Postcolonialism in Portuguese literature and cinema. *Portuguese Journal of Social Science*, 14(3), 275–286. [https://doi.org/10.1386/pjss.14.3.275\\_1](https://doi.org/10.1386/pjss.14.3.275_1)

## NOTA BIOGRÁFICA

Patrícia Sequeira Brás concluiu a sua investigação de doutoramento *The Political Gesture in Pedro Costa's Films* (O Gesto Político dos filmes de Pedro Costa) em 2015, no Departamento de Estudos Ibéricos e Latino-Americanos em Birkbeck, na Universidade de Londres. Lecionou nas Universidades de Londres e Exeter antes de aceitar a posição de investigadora no Centro de Investigação em Comunicação Aplicada, Cultura e Novas Tecnologias, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. O interesse na relação entre política e cinema que motivou o seu doutoramento continua a pautar os seus novos projetos de investigação. Os seus interesses atuais incluem o uso do testemunho na primeira pessoa e reencenação no cinema documental, feminismo e estudos de género, temporalidade cinematográfica e colonialidade visual.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4756-1150>

Email: [patricia.sequeira.bras@ulusofona.pt](mailto:patricia.sequeira.bras@ulusofona.pt)

Morada: Universidade Lusófona, Campo Grande, 376, 1749-024 Lisboa, Portugal

**Submetido: 19/11/2021 | Aceite: 02/03/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*





# A ICONOCLASTIA CONTEMPORÂNEA: O ANTIRRACISMO ENTRE A DESCOLONIZAÇÃO DA ARTE E A (RE)SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

**Diogo Goes**

Departamento de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Superior de Administração e Línguas, Madeira, Portugal

---

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo contribuir para a reflexão sobre as fenomenologias da não identificação com o património cultural e artístico, nomeadamente, o arquitetónico e o escultórico, instalado no espaço público urbano. As práticas iconoclastas contemporâneas trouxeram para o debate político e mediático o questionamento da qualidade e pertinência das transformações estéticas e artísticas que aconteceram nas cidades. Pretende-se estabelecer possíveis relações entre os fenómenos iconoclastas, as mitografias contemporâneas e as práticas discursivas pós-coloniais e neocoloniais, abordando as problemáticas sociais e políticas subjacentes ao racismo, que poderão estar na origem das práticas de iconoclastia contra o património. A partir de uma revisão selecionada à literatura científica, publicada no último vinténio, nomeadamente, da autoria de Araújo e Rodrigues (2018), Kilomba (2019; “O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016), Maeso (2016), Roldão et al. (2016), Ribeiro (2021), Santos (2003), V. Sousa (2020), Vale de Almeida (2000, 2012), Varela e Pereira (2020), entre outros, procurou-se demonstrar o contributo da arte contemporânea e do ativismo curatorial, no seio das instituições museológicas, para o questionamento das narrativas históricas institucionais e para a progressiva desconstrução das práticas discursivas lusotropicalistas, que instituem o colonialismo e a escravatura como inevitabilidades históricas aceites. Verificou-se que o pensamento hegemónico ocidental está assente numa falsa construção ideológica identitária, suportada numa alegada superioridade moral e racial, tendo em vista justificar a prossecução de um modelo de exploração económica estruturado na dominação cultural. Concluiu-se que o multiculturalismo no seio das instituições culturais, a par da salvaguarda da diversidade cultural e da interpretação patrimonial no espaço público, poderá assegurar a inclusão e coesão social, desenvolvendo sentimentos de pertença, e, por conseguinte, permitindo a mitigação das desigualdades e da violência.

## PALAVRAS-CHAVE

iconoclasmo, colonialidade, antirracismo, multiculturalismo, ativismo

---

# CONTEMPORARY ICONOCLASM: ANTI-RACISM BETWEEN THE DECOLONISATION OF ART AND THE (RE)SACRALISATION OF PUBLIC SPACE

## ABSTRACT

This article aims to contribute to the reflection on the phenomenologies of non-identification with the cultural and artistic heritage, namely the architectural and sculptural, installed in the urban public space. Contemporary iconoclastic practices have made the political and media

debate aware of the quality and pertinence of cities' aesthetic and artistic transformations. I aim to establish possible relationships between iconoclastic phenomena, contemporary mythography and postcolonial and neo-colonial discursive ways, addressing the social and political issues underlying racism, which may be at the origin of iconoclastic practices against heritage. I conducted a selected review of the scientific literature published in the last 20 years, namely authored by Araújo and Rodrigues (2018), Kilomba (2019; " 'O Racismo É uma Problemática Branca' diz Grada Kilomba", 2016), Maeso (2016), Roldão et al. (2016), Ribeiro (2021), Santos (2003), V. Sousa (2020), Vale de Almeida (2000, 2012), Varela and Pereira (2020), and others. On that basis, I tried to demonstrate how the contemporary art and curatorial activism within museological institutions contributed to challenging institutional historical narratives and the progressive deconstruction of Lusotropicalist discursive practices, which institute colonialism and slavery as acceptable historical inevitabilities. I found that western hegemonic thinking is based on a false ideological construction of identity, supported by an alleged moral and racial superiority, to justify pursuing a model of economic exploitation structured in cultural domination. I concluded that multiculturalism within cultural institutions, safeguarding cultural diversity and heritage interpretation in the public space, could ensure inclusion and social cohesion, develop feelings of belonging, and mitigate inequalities and violence.

#### KEYWORDS

iconoclasm, coloniality, anti-racism, multiculturalism, activism

## 1. INTRODUÇÃO

As práticas iconoclastas contemporâneas trouxeram para o debate político e mediático o questionamento da qualidade e pertinência das transformações estéticas e artísticas (Goes, 2020, 2021), que aconteceram no espaço público urbano (Correia, 2013; Madden & Marcuse, 2016; Silva, 1996; Stavrides, 2016/2021). A interpretação do património artístico e edificado, o questionamento da função e lugar que este ocupa na cidade (Mitrache, 2012; Muxi, 2004; Stavrides, 2016/2021), no seio de uma sociedade contemporânea globalizada (V. Sousa, 2020), tornou-se objeto da veemência de um debate que não deverá procurar estabelecer falsos consensos majoritários, mas antes potenciar o desenvolvimento de novos processos de inclusão e identificação cultural (Huntington, 1996; Steinmeyer, 2021). Os monumentos e a estatúria pública sempre foram instrumentos ideológicos da afirmação de uma hegemonia de poder político e económico, por parte dos encomendadores, para instituírem discursos oficiais, ideologias estéticas e narrativas historiográfica, alvos de mitificação (Araújo & Rodrigues, 2018; Duarte, 2019; Goes, 2020).

Para compreendermos os processos de recusa do património e a fenomenologia das práticas iconoclastas na contemporaneidade, necessitamos de compreender a expansão dos espaços urbanos e os modelos de desenvolvimento económico e social subjacentes, que expõem a natureza conflituosa do espaço público e os processos de não identificação cultural com os lugares habitados (Mitrache, 2012; Muxi, 2004; Stavrides, 2016/2021). E, com isso, também questionar e deslegitimar as narrativas historiográficas lecionadas no interior dos espaços letivos (Araújo & Rodrigues, 2018; Maeso, 2016; Roldão et al., 2016), e aquelas também apresentadas nos discursos museográficos das instituições museológicas (Adams & Koke, 2014; Welch, 2006).

A iconoclastia se, por um lado, conseguiu expor as fragilidades sociais e a decadência ética de uma sociedade, por outro, possibilitou o confronto de ideias e de concepções sobre a função que arte desempenha no espaço público. E expôs por virtude a natureza crítica e conflituosa da escultura instalada no espaço público, abordando assuntos há muito recalcados, por antítese ao estabelecimento de falsos consensos sociais (Hardt & Negri, 2019; Martin & Pirbhai-Illich, 2015).

Este artigo visa contribuir para a reflexão sobre o reaparecimento de várias fenomenologias de não identificação com o património, abordando as problemáticas sociais e políticas subjacentes, que poderão estar na origem dessas práticas iconoclastas. Do ponto de vista teórico-metodológico, procedeu-se à revisão da literatura científica publicada no último vinténio, fundamentando o estudo da iconoclastia contemporânea, essencialmente, em artigos, teses e monografias, da autoria de vários pensadores, nomeadamente, Cantarelli (2018), Cordeiro (2012), D'Ottavio et al. (2021), Elsner (2012), Fernandes (2018), Frank e Ristic (2020), Freedberg (2021), Gamboni (2018), Leupin (2019), McClanan e Johnson (2016), Paiva (2018), Renou (2020), Rota e Fureix (2018), Stapleton e Viselli (2019), Taussig (2012), entre outros do contexto internacional.

A discussão sobre as fenomenologias do racismo e antirracismo na contemporaneidade está alicerçada na revisitação de alguns autores do contexto português, nomeadamente, Araújo e Rodrigues (2018), Kilomba (2019; “O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016), Maeso (2016), Otávio et al. (2009), Ribeiro (2021), Roldão et al. (2016), Santos (2003), Vale de Almeida (2000, 2012), Varela e Pereira (2020), entre outros.

Procurou-se demonstrar o quão a arte contemporânea (Ribeiro, 2021), nomeadamente a instalada no espaço público urbano e os projetos curatoriais no seio das instituições culturais podem estabelecer relações críticas de questionamento das narrativas pós-históricas e convocar a reflexão sobre a herança cultural ocidental, persistentemente hegemónica, sobre um passado escravocrata, sobre o colonialismo e o racismo. Esta investigação pretende assim contribuir para a valorização do património cultural, através da compreensão e superação dos fenómenos de iconoclastia contemporânea que colocam em causa a integridade do património.

Os discursos pós-coloniais (Ashcroft, 2014; Nebbou, 2013; Olaniyan, 1993), definidos pelas novas relações de poder estabelecidas, assentes em processos de identificação cultural comum (Huntington, 1996; Steinmeyer, 2021), têm por objetivo a manutenção da hegemonia vigente ou a instalação de um modelo de desenvolvimento assente no materialismo e na exploração económica do antigo espaço colonial. É no desencadear de uma nova esfera de relações geopolíticas e na reativação dos laços económicos, nomeadamente com as antigas metrópoles, que são sedimentadas as novas narrativas identitárias, legitimadoras dos mecanismos históricos da opressão. Ironicamente terá sido o processo de globalização que dissimulou e implementou, com maior eficiência, o projeto hegemónico de dominação económica ocidental (Hardt & Negri, 2019; Huntington, 1996; V. Sousa, 2020), transformando o antigo colonialismo político num aparente novo projeto de neocolonialismo cultural (Huntington, 1996; Santos, 2003).

A complexidade do mapa das relações geopolíticas do pós-colonialismo, assentes na manutenção de elos culturais, da herança colonial, nomeadamente com a definição de comunidades linguísticas, contribuíram para a *panfletização* do consumo no antigo espaço colonial, instituindo uma nova fórmula de colonialismo económico. Os modelos culturais supranacionais e supra soberanos procuraram vender uma ideia de espaço livre transnacional, mas que ao invés vendia a ideia ilusória de uma democracia cultural, inexistente, sem que isso significasse a criação de condições de emancipação social efetiva dos cidadãos dos países em vias de desenvolvimento, antigas colónias. A fenomenologia dos processos de não identificação cultural com o lugar habitado (Stavrídes, 2016/2021) poderá ter contribuído para a assunção do ativismo anticolonial (Hardt & Negri, 2019; Hickel, 2021). Nestes processos sociológicos, a dupla condição iconoclasta é explicitada fazendo uso de uma lógica niilista, que procura restituir meta-narrativas legitimadoras da herança de opressão desses lugares, fazendo deles propícios à nova exploração económica e à implementação de um mercado dito livre.

O capital cultural (Martin & Pirbhai-Illich, 2015) dos antigos e novos dominadores é determinante, na globalização neoliberal (Santos, 2003), para que aconteça a metamorfose do imperialismo clássico, transformando-o num capitalismo da vigilância (Zuboff, 2019), numa era da pós-globalização (Ashcroft, 2014). A ocidentalização enquanto modelo económico, político e cultural veio desenraizar culturalmente as comunidades locais, universalizando um modelo estético, e, com isso, acentuou a exclusão e a desigualdade social (Scheidel, 2017/2017). De acordo com Rosembuj (2019), o conceito de “capitalismo da vigilância”, exposto por Zuboff (2019) no livro *The Age of Surveillance Capitalism* (A Era do Capitalismo de Vigilância) pode constituir uma ameaça ao Estado de direito, à efetivação da soberania e das liberdades individuais, levando ao questionamento do papel das instituições democráticas.

Desde a queda do muro de Berlim (1989) e do desmantelar da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991; D’Ottavio et. al., 2021), nota-se que o desenvolvimento artístico, nomeadamente, nos domínios da literatura, do cinema, da música, e das artes plásticas, procurando dar resposta à sua inserção no mercado global, veio corroborar narrativas instituídas pelo modelo triunfante e utilizar os novos meios e tecnologias oferecidas pelo mercado.

Boaventura de Sousa Santos (1997, como citado em Vale de Almeida, 2012) aponta a aparente irreversibilidade do estado de crise permanente, com que os “projetos de emancipação” se confrontam, aludindo à introdução dos “direitos humanos” na prática discursiva contemporânea. Contudo, a não efetivação destes direitos, como processo de ação política, leva à assunção de (novas) “políticas da identidade” (Vale de Almeida, 2012). Se por um lado, essas políticas identitárias contribuem para a legitimação de novas soberanias, por outro lado, fragmentam socialmente uma sociedade, por via da hierarquização racial e étnico-cultural, fixando como prevalecte uma identidade maioritária. De acordo com Santos (2003), considerando o conceito de “interidentidade”, propõe-se que o “pós-colonialismo português” se expresse como “anticolonialismo” e como “globalismo contra-hegemónico”, perante a inserção periférica e subalternidade de Portugal no contexto neoliberal europeu e atlântico.

Talvez a formação de valor de mercado, em detrimento da narrativa crítica à história (e à memória), tenha contribuído para um esquecimento (ou branqueamento) da própria história (“O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016; V. Sousa, 2020; Trouillot, 1995/2016; Vale de Almeida, 2000, 2012; Varela & Pereira, 2020). A branquitude (ou a branquidade) racial identitária reflete as relações de poder (Vale de Almeida, 2000, 2012) e privilégio no seio das sociedades ocidentais (“O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016; Trouillot, 1995/2016, Varela & Pereira, 2020), nomeadamente, através da imposição de narrativas nas instituições culturais e de ensino (Araújo & Rodrigues, 2018; Soares, 2020; Roldão et al., 2016) e através da arte que ocupa o espaço público urbano (Bueno Carvajal, 2021; Cadela, 2007; Frank & Ristic, 2020; Goes, 2021).

A desconstrução das mitografias (Barthes, 1957/2001) do poder racial branco (Vale de Almeida, 2000, 2012) pode e deve ser uma premissa da arte contemporânea (Ribeiro, 2021) e das práticas curatoriais, enquanto ferramenta pedagógica, a fim de efetivar a inclusão das minorias, raciais, culturais e étnicas, assegurando que a diversidade cultural de uma sociedade, constitui a mais valia para o desenvolvimento humano e para a coesão social.

A progressiva transformação tecnológica, iniciada desde a revolução industrial, se, por um lado, contribuiu para uma melhoria tendencial das condições de vida nas sociedades ocidentais, por outro lado, contribuiu para o aumento das desigualdades sociais (Scheidel, 2017/2017) no seio dessas sociedades, mais acentuadas nas ultraperiferias. Este modelo económico e de enquadramento social coloca em causa os direitos individuais e a própria sustentabilidade do modelo.

A apropriação e uso de dados para transformação em produtos comerciais ou políticos visa influenciar ou controlar o comportamento dos indivíduos (Rosembuj, 2019; Zuboff, 2019). As narrativas pós-coloniais se, por um lado, são justificadas pela denúncia e crítica ao regime ou modelo anterior, por outro lado, encontram na cultura contemporânea novos meios para instituir os seus programas neocoloniais, do ponto de vista moral e estético. O neocolonialismo contemporâneo é hoje necessariamente cultural e tecnológico, alimentando relações de dependência direta entre indivíduos e instituições supranacionais e onde a arte não se dissocia deste debate. Importa, por isso, mensurar os impactos das práticas artísticas contemporâneas no espaço público e dos projetos curatoriais, na definição de narrativas pós-coloniais, anticoloniais e antirracistas. Pretende-se com este artigo verificar os impactos das práticas iconoclastas associadas ao ativismo e a práticas artísticas de natureza transgressiva, e auferir o sucesso da implementação de práticas pedagógicas de interpretação patrimonial, para desenvolvimento de processos de identificação social, participação comunitária, salvaguarda e valorização do património artístico e edificado.

A compreensão da fenomenologia e motivações em torno da encomenda, da produção e referenciais para a estatutária pública ou para a arte no espaço público urbano, poderá ser preponderante para o encontro de novas soluções para a salvaguarda do património e da diversidade cultural (Meyer-Bisch & Bidault, 2010/2014), e para que se evitem futuras ações iconoclastas, não-institucionais. Algumas dessas propostas de compreensão passam pela educação e interpretação patrimonial (Goes, 2020, 2021).

## 2. REVISÃO DE LITERATURA

### 2.1. INTRODUÇÃO HISTÓRICA À ICONOCLASTIA

Ao longo da história da humanidade é possível identificar uma sequência de ciclos iconoclastas (Fernandes, 2018; Freedberg, 2021; Gamboni, 2018; McClanan & Johnson, 2016). O processo de globalização redimensionou a fenomenologia iconoclasta na contemporaneidade tornando-a global (D'Ottavio et al., 2021; V. Pereira, 2013; Stapleton & Viselli, 2019). Platão na sua teoria da imagem-simulacro (Cordeiro, 2012; Fernandes, 2018) acusava os artistas de criarem um jogo de ilusões, nas quais a representação, por ser sempre a projeção de uma realidade ficcionada, falsificava o real natural e patrimonializado (Goes, 2020, 2021). No domínio deste pensamento filosófico, acreditava-se que as imagens desprovidas de uma função utilitária constituíam uma razão de fascínio para os tolos e crianças (Fernandes, 2018).

Podemos notar que algumas religiões étnicas tradicionais africanas ou afro-brasileiras (Nogueira, 2013; V. Pereira, 2013; Valle, 2020) se confrontaram com os fenómenos cíclicos de sincretismo cultural e religioso (Nogueira, 2021), processos de aculturação e etnocídio (Davidson, 2012), que subsistem na contemporaneidade. A iconoclastia é um dos processos do etnocídio: destroem-se os objetos totémicos da cultura anterior (Davidson, 2012) — “fetiches” de acordo com uma perspetiva ocidental (Pires, 2011; Sansi, 2008) — e substituem-se pelos novos ícones da cultura dominante (Nogueira, 2013; V. Pereira, 2013; Valle, 2020). O edificado e a representação religiosa são hierarquizadas no espaço público urbano (Nogueira, 2013) de modo a instituir a nova doutrina religiosa e destronar os antigos símbolos identitários, considerados inferiores (Nogueira, 2013; V. Pereira, 2013; Valle, 2020). A iconoclastia religiosa contemporânea fundamenta, por isso, a manutenção das estruturas imperialistas, acentuando a tradição racista, instituída por católicos e protestantes (Valle, 2020), e coloca em causa os direitos humanos, a diversidade cultural e a liberdade religiosa.

No domínio do religioso monoteísta, nas religiões abraâmicas, as correntes mais ortodoxas do judaísmo, do islamismo e do protestantismo (Pires, 2011), fundamentadas nos livros sagrados, conceberam o culto das imagens como idolatria (Fernandes, 2018). Por isso, terão exercido e implementado a sua ideologia estética como forma visível de afirmação de uma determinada hegemonia religiosa, política e social. A expansão da fé traduzia-se na expansão cultural e, por isso, a recusa ou a destruição das imagens constituía razão da sua implementação (Cross, 1912; Haldon, 1999; Paiva, 2018).

Cantarelli (2018), referindo-se às imagens, permite-nos uma leitura inteligível dos signos inscritos numa obra de arte. Porque identificáveis com um corpo cultural coletivo, estes tornam-se formas significantes, simbólicas, emanando uma pluralidade de significados e valores descritivos do espírito do seu tempo. Por isso, toda a representação iconográfica é sempre determinada pelo tempo e lugar onde ocorre. Trata-se por isso de um hiato que interrompe ou liga o domínio iconográfico ao iconológico e a representação ao simbólico (Cantarelli, 2018). As práticas iconoclastas são, por isso, determinadas pelo contexto cultural onde acontecem. Por antítese à iconologia, a iconoclastia em vez de incluir, destrói (Cantarelli, 2018; Fernandes, 2018; Paiva, 2018), assumindo

na destruição, a recusa da sobreposição de uma ideia que prevalece sobre uma figura simbólica anterior. O ato iconoclasta irá contribuir para a legitimação da realidade simbólica anterior, conferindo-lhe um redimensionamento histórico ulterior que acentua o significado e valor simbólico da imagem, retirando-a do foro do passado (Cantarelli, 2018; Fernandes, 2018; Freedberg, 2021; Paiva, 2018).

A formulação hipotética de que um símbolo sobrevive ao tempo, repetindo-se de forma cíclica, superando períodos de longa ocultação, é condição necessária para a realização de uma “interpretação iconológica” (Cantarelli, 2018). Contudo, a multiplicidade de significados ou conotações simbólicas atribuídas ou ganhas em função de diferentes contextos históricos permite concluir que, apesar da transitoriedade cultural dos tempos, os signos transformados em novos símbolos (que acumulam significações do passado) poderão constituir na contemporaneidade razão de práticas conflituosas e fator de exclusão, caso não estejam enraizados na realidade cultural da sociedade ou comunidade onde estão inseridos. Os novos símbolos (Barthes, 1957/2001), uma vez não se constituindo como reais objetos totémicos, tornam-se “fetiches” de uma sociedade (Pires, 2011; Sansi, 2008); inviabilizam que esta desenvolva os sentimentos de pertença necessários à sua legitimação e manutenção. Ao invés, a não identificação com um símbolo levará a processos de recusa, questionamento e destruição.

O modelo iconográfico hierarquizado, adotado para a instalação da estatuária no espaço público, foi repetido desde a antiguidade até à modernidade (Bina, 2020). Este modelo fazia uso de um pódio ou pedestal para encimar o sujeito da representação, colocando-o acima dos humanos (Bina, 2020; Goes, 2020), elevando o objeto escultórico à categoria de ídolo e ao endeusamento da figura do representado (Barthes, 1957/2001), com fins propagandísticos.

As práticas iconoclastas no interior do império bizantino (Freedberg, 2021) possibilitaram às lideranças da época mensurar a adesão popular às ideologias estético-teológicas vigentes, tendo em vista assegurar a hegemonia do poder político e nele se perpetuar. As perseguições e mortes de iconófilos e a destruição dos ícones religiosos na era bizantina foram, portanto, um decisivo instrumento político para os imperadores bizantinos que não pretendiam obstaculizar a dominação dos territórios subordinados à soberania de Bizâncio (Paiva, 2018). Esta dominação somente poderia ser conseguida através da aproximação dos cristãos orientais aos judeus e muçulmanos e do desenvolvimento de processos de integração cultural — a iconoclastia seria um desses processos. A destruição dos ícones cristãos, nomeadamente de santos e mártires (Cross, 1912) e a perseguição aos iconófilos pretendiam facilitar ao poder político a subjugação das comunidades do império que professavam distintas religiões (Cross, 1912; Goes, 2020; Haldon, 1999), assegurando que, apesar de dispersas, passariam a se identificar com a capital do império e a desenvolver um sentimento de pertença ao mesmo (Paiva, 2018).

Paiva (2018), parafraseando Haldon (2014), demonstra, a partir da tratadística dos séculos V e VI, que o antagonismo ideológico existente entre o islamismo e o cristianismo, apesar de traduzir uma oposição aos valores cristãos, refletia uma clara hostilidade para com a ortodoxia e o imperialismo de Bizâncio (Freedberg, 2021). Os conflitos bélicos, que

assentavam em pressupostos de diferenças culturais e religiosas, consubstanciavam um programa de expansão económica dos impérios beligerantes que viria a materializar-se nos séculos seguintes. Os imperadores bizantinos, através da legitimação das práticas iconoclastas, procuravam mitigar as diferenças entre a ortodoxia e as culturas judaica e islâmica, de modo a assegurar a dominação desses povos no seio do império bizantino (Cross, 1912; Freedberg, 2021; Haldon, 1999; McClanan & Johnson, 2016; Paiva, 2018).

O conflito da iconoclastia no interior da cristandade seria exportado e acentuado ao longo da idade média e durante a idade moderna, opondo os movimentos político-religiosos iconoclastas (ortodoxos e protestantes) ao catolicismo romano dominante (McClanan & Johnson, 2016). Os vestígios deste choque civilizacional persistem na arte até à contemporaneidade (D'Ottavio et al., 2021; Elsner, 2012; Frank & Ristic, 2020; Freedberg, 2021; Gamboni, 2018; McClanan & Johnson, 2005; Rota & Fureix, 2018; Stapleton & Viselli, 2019).

O sistema de relações entre a estética e a política (Frank & Ristic, 2020) veio, séculos mais tarde, a materializar um projeto de ideologia estética do papado: o barroco. Este estilo, católico, por definição (P. Pereira, 1995), caracterizado pela exuberância das suas narrativas, pelo horror ao vazio e pelo dramatismo cénico da figuração iconográfica (Benjamin, 1928/1984; Gombrich, 1950/2008; Hartt, 1993; P. Pereira, 1995; Prado, 2016; Upjohn et al., 1949/1977), por oposição à estética protestante, colocava novamente em debate a problemática da política da imagem da contrarreforma católica (Solís, 2011), em torno da discussão sobre o perigo das figurações iconográficas constituírem na prática votiva um fenómeno de idolatria, por oposição à estética iconoclasta protestante (McClanan & Johnson, 2016; Solís, 2011).

Também a partir do século XIX, a progressiva laicização das instituições do Estado e a secularização da sociedade (Barrios Rozúa, 2003), nomeadamente em França, Espanha (Rota & Fureix, 2018) e Portugal, originou o desenvolvimento de um anticlericalismo militante (Barrios Rozúa, 2003) que se materializou na destruição iconoclasta da estatúria religiosa e do património edificado (Rota & Fureix, 2018). Foram as reformas iniciadas, fruto das novas correntes de pensamento político, triunfantes — liberais e republicanas —, a disseminar uma ideologia estética oposta àquela ostentada pelo antigo regime.

Também no século XX, a idolatria das imagens tornou-se no melhor instrumento propagandístico e panfletário das novas ideologias totalitárias (D'Ottavio et al., 2021). A idolatria — não do foro religioso ou sagrado, mas do profano —, o culto à personalidade, constituía um mecanismo de transferência de valor, entre o sujeito representado e objetualizado e aquele que patrocinava a obra de arte (Goes, 2020). As idolatrias modernas, objetualizadas em obras de arte, desprovidas de espírito crítico, tornaram-se nas ferramentas privilegiadas para a manutenção e perpetuação da hegemonia dos poderes político, económico, cultural e mediático (Goes, 2020, 2021).



## 2.2. ICONOCLASMO NA CONTEMPORANEIDADE: A NATUREZA DEMOCRÁTICA E CONFLITUOSA DO ESPAÇO PÚBLICO E A NATUREZA EFÊMERA E LAVÁVEL DA ESCULTURA PÚBLICA

O espaço público, o físico e o mediático, assim como as expressões culturais cumprem a dupla função de demonstrar, por um lado, a indissociabilidade dos conceitos de história e de memória, e, por outro, de fazer notar que, apesar de relacionados, são distintos (Araújo & Rodrigues, 2018; Bina, 2020). Deste modo, uma estátua não retrata uma figura histórica, é apenas uma determinada representação, uma memória apologética desta (Ávila, 2020; Bina, 2020; Santiago, 2020). Por isso, o seu derrube não implica o desaparecimento histórico de uma figura (Bina, 2020), mas sim a destruição do legado dos seus encomendadores, que revestidos de uma dignidade construída encontram na edificação da estatuária pública uma forma de autoglorificação e imortalização do seu legado (Bina, 2020; Goes, 2020).

Um dos problemas do próprio determinismo das intervenções artísticas no espaço público prende-se com a atualização discursiva, não apenas do ponto de vista estético, técnico e conceptual, mas também narrativo. A escultura pública deixou de questionar, tornou-se acrítica. A escultura em vez de questionar o sujeito, objeto da representação, e de interpretá-lo, tornou-o alegórico, legitimou-o como ídolo contemporâneo (Barthes, 1957/2001; Pires, 2011; Sansi, 2008). É desta dificuldade em estabelecer uma narrativa, que relacione uma expressão não-figurativa com uma interpretação não alegórica dos sujeitos da representação, que surge a impossibilidade do espectador alcançar uma outra leitura inteligível da obra, que não aquela imediata, institucionalizada. A correspondência de uma representação não-alegórica com uma estética e técnica contemporânea terá de ser, necessariamente, resultante de um processo de integração com o edificado arquitetónico, com o território envolvente e com as comunidades que nele habitam (Bueno Carvajal, 2021). A partir de Krauss (1979), vemos que a escultura contemporânea se expande além da dimensão purista e funcional da estatuária académica, contribuindo decisivamente para a desfuncionalização do lugar ocupado (Bueno Carvajal, 2021; Cadel, 2007; Stavrides, 2016/2021; Thörn, 2011).

Bina (2020) considera que não haverá “nenhum anacronismo em condenar uma estátua” que entroniza o escravagismo, porque a existência histórica da figura representada não é posta em causa, uma vez que é o estudo e a investigação sobre a mesma que lhe confere a intemporalidade (Bina, 2020). Ao invés, o lugar que esta escultura ocupa no espaço público não se refere a um passado, mas ao tempo presente (Bina, 2020), atuando ideologicamente sobre todos aqueles que habitam ou fruem o espaço público. O anacronismo histórico é resultante do próprio antagonismo da discussão, prendendo-se com o facto de o espaço público, apesar de lugar democrático, não ser o espaço institucional privilegiado para o debate, como é a academia ou o museu (Soares, 2020).

Esta distrofia entre o espaço democrático e conflituoso e o exercício do questionamento histórico, estético e artístico é essencial quando as esculturas no espaço público constituem razão de litígio entre diferentes grupos políticos ou ativistas (Otávio et al., 2009; Varela & Pereira, 2020). Este conflito é acentuado, desde a génese da aquisição do conhecimento, nos mais jovens, pelas narrativas e equívocos historiográficos que

são perpetuados no interior dos espaços letivos (Araújo & Rodrigues, 2018; Goes, 2020; Maeso, 2016), e que a escultura materializa no espaço público, legitimando o lecionado.

Araújo e Rodrigues (2018) destacam o facto de a decisão política demonstrar resistência quanto à necessidade de adoção de um questionamento crítico sobre o ensino da história e à respetiva adaptação dos programas curriculares. Também a manutenção de discursos museográficos desatualizados contribui para a perpetuação da hegemonia fetichista de um passado opressor (Soares, 2020).

A natureza democrática e comunitária do espaço público (Bueno Carvajal, 2021; Stavrides, 2016/2021) expõe também a natureza conflituosa deste lugar, onde a arte pública, instrumentalizada com uso ideológico, se torna objeto da discussão. Por isso, anterior à discussão sobre a iconoclastia no espaço público na contemporaneidade, deverá estar subjacente a discussão sobre a qualidade das transformações estéticas que acontecem num território (Goes, 2020, 2021). Nomeadamente, inferir sobre a qualidade dos objetos escultóricos instalados nas cidades e sobre quais os impactos que estes influem na paisagem que ocupam (Goes, 2020, 2021). Os fenómenos e comportamentos iconoclastas poderão por isso constituir uma oportunidade de ativação do debate sobre a história e sobre a salvaguarda do património e contribuir para a deslegitimação das narrativas historiográficas hegemónicas, lecionadas no interior dos espaços letivos (Araújo & Rodrigues, 2018).

### **2.3. A INTERPRETAÇÃO PATRIMONIAL: ENTRE A DESCOLONIZAÇÃO E (RE)SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO E A FENOMENOLOGIA ANTIRRACISTA**

De acordo com Gambioni (1997, como citado em Frank & Ristic, 2020), a destruição de monumentos no espaço público urbano foi considerada uma forma deliberada de contestação à autoridade e à ideologia subjacente, sendo por isso uma prática de iconoclastia política. Os comportamentos iconoclastas se, por lado, põem em causa a ordem moral e cultural aceite (Barthes, 1957/2001), desmistificando-a, por outro lado, expõem uma dicotomia, legitimam o seu legado, ativando uma consciência coletiva em torno da destruição do património (Fabre, 2019, como citado em Manzon Lupo, 2021).

A criação de um falso consenso coletivo em torno da não destruição dos ícones das “tradições inventadas” (Hobsbawm, 1983, como citado em Frank & Ristic, 2020) sedimenta as novas relações de poder (Frank & Ristic, 2020; Manzon Lupo, 2021; “O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016; Trouillot, 1995/2016; Varela & Pereira, 2020), que procuram fundamentar-se nas narrativas saudosistas e historicistas.

O espaço público é um lugar ideológico, necessariamente político, e, por isso, de conflito (Krauss, 1979; Silva, 1996; Mitache, 2012; Stavrides, 2016/2021). A arte toma parte nesse conflito. Silva (1996) considera que o espaço público é provido de uma continuidade e permanência que se opõe à monofuncionalidade e à segregação (Cadela, 2007; Frank & Ristic, 2020), do lugar privado ou doméstico. A dificuldade em limitar o espaço público, pela sua definição, no sentido topológico, determina assim a própria conceção de arte pública (Correia, 2013).

Frank e Ristic (2020), relendo Stevens e Franck (2016) e Knierbein e Viderman (2018), consideram que o lugar urbano se caracteriza por uma heterogeneidade discursiva, própria das sociedades inclusivas e mais coesas. Segundo os autores, os vestígios do passado, materializados pela arquitetura e pela arte pública, podem coexistir com o ativismo social, político e artístico, contribuindo para o questionamento das narrativas inscritas no edificado, e possibilitando a melhoria das condições de fruição cultural e das transformações estéticas no território urbano.

Sobre a arte pública importa questionar até que ponto são legítimas as intervenções estéticas e artísticas que transformam irreversivelmente um espaço, que, pelo seu caráter público, é coletivo e democrático (Cadela, 2007; Correia, 2013; Stavrides, 2016/2021). A problemática da aceitação e da legitimação da arte pública, nomeadamente a contemporânea, prende-se com o facto de os territórios, um pouco por todo o mundo ocidental, desde há várias décadas ou séculos, serem ocupados por cabeças de bronze, que proliferam em praças, jardins e rotundas como se não houvesse lugar para o silêncio (Goes, 2020, 2021), como se o espaço público fosse necessariamente ornamental, alegórico e simbólico, como se a arte não cumprisse uma outra função, que não a do embelezamento dos espaços públicos que, por descuido ou inércia, foram sucessivamente deixados em ruínas e definidos como lugares de abandono e perda (Augé, 1992; Bueno Carvajal, 2021; Cadela, 2007; Goes, 2020, 2021).

Anterior à questão da iconoclastia estará, portanto, a questão da necessidade de educação e de interpretação patrimonial e, por conseguinte, o desenvolvimento de sentimentos de pertença sobre esses objetos instalados no espaço público. Quando quem patrocina arte pública não se preocupa com a envolvimento da comunidade na aceitação e identificação com o instalado, nem sobre quais são os reais impactos da arte na definição da identidade dessa comunidade, origina um problema da não-identificação das obras de arte com as comunidades e com o espaço onde se inserem. A obra de arte pública entroniza a elite que a patrocina ou encomenda (Ávila, 2020; Goes, 2020, 2021; Santiago, 2020). A destruição da arte pública coloca em causa o poder instalado, mais do que a história do sujeito representado.

Toda a arte desempenha uma tarefa social, promotora da inclusão, da participação cívica, da educação estética e do desenvolvimento da crítica, por isso, deverá ser promotora da tolerância e do respeito pela diferença e diversidade (Adams & Koke, 2014; Meyer-Bisch & Bidault, 2010/2014; Welch, 2006). Por essa razão, uma arte que povoa o espaço público ornamentando-o com alegorias de um passado, cujo questionamento não pode ser posto em causa, não estará a cumprir a sua função (Goes, 2020, 2021). A revisão histórica e interpretação patrimonial poderão constituir um objeto de estudo no seio das universidades e museus (Primo & Moutinho, 2021), de modo a despoletar a descolonização do espaço público e mediático, sensibilizando para a fenomenologia antirracista (Otávio et al., 2009; Varela & Pereira, 2020) e para a não sacralização do espaço público. Numa ampla maioria dos países ocidentais, persistem as narrativas historiográficas assentes na manutenção de autores de referência, afetos às ideologias dos totalitarismos do século XX (Araújo & Rodrigues, 2018; Ávila, 2020; Goes, 2020; C.

Pinheiro, 2002). Verificou-se que, no caso português, as narrativas historiográficas lecionadas no interior dos espaços letivos (Araújo & Rodrigues, 2018; Roldão et al., 2016) veiculam ideologias comuns aos totalitarismos nacionalistas e perpetuam os mitos (Barthes, 1957/2001) de uma determinada *portugalidade*, uma nacionalidade racial e “o mito do bom colonizador” (Araújo & Rodrigues, 2018; Goes, 2020).

Foram os movimentos revolucionários do passado a destruírem os monumentos ou a estatuária dos imperadores ou ditadores depostos (Ávila, 2020; Bina, 2020; Santiago, 2020) e os próprios representados foram protagonistas no saque, censura e destruição do património nos territórios por eles conquistados (Goes, 2020). Ou seja, os poderes institucionais, as potências beligerantes, os movimentos revolucionários e grupos terroristas utilizaram a iconoclastia como ato simbólico de triunfo, demarcação ou intimidação sobre o poder instalado e para a implantação de uma nova ordem social, política e governativa. A iconoclastia é por isso um ato histórico (Ávila, 2020; Bina, 2020; Santiago, 2020) que não se remete à desconstrução histórica, mas à construção da pós-memória (Ribeiro, 2021), constituindo um ato de entronização das novas elites triunfantes.

As mesmas elites, na contemporaneidade, têm a sua legitimidade ou autoridade moral questionada por aqueles — desprivilegiados — que foram justificados na inevitabilidade histórica de permanecerem pobres, excluídos e explorados. As mais recentes intervenções iconoclastas que têm vindo a proliferar no mundo ocidental são, portanto, razão de questionamento desse próprio sistema de valor histórico, mecanismo de legitimação e entronização das elites do passado colonial e escravocrata ocidental (C. Pinheiro, 2002; Santiago, 2020; Vale de Almeida, 2000).

Um ato interventivo contra uma estátua é simultaneamente literal e metafórico. Se por um lado constitui a vandalização, destruição do objeto histórico ou artístico, é ao mesmo tempo um ato simbólico, de questionamento do passado cadáver, que quer ser coberto (Santiago, 2020). A manutenção de um culto mediático às figuras históricas, sem questioná-las, faz com que se tornem nos ídolos modernos, que ocupando o espaço público perpetuam a história de uma nação que enaltece os escravocratas de outrora (C. Pinheiro, 2002; Santiago, 2020). Se estas esculturas modernas, instaladas no espaço público sobre um pódio ou pedestal (Bina, 2020), cumprem a função ideológica de perpetuar uma determinada hegemonia do poder, em vez de cumprir a tarefa da arte de possibilitar o questionamento crítico sobre o passado e sobre qualidade das transformações sociais, culturais, económicas e políticas, ao retirá-las do lugar no qual foram instaladas, possibilitam a recriação do espaço comunitário (Santiago, 2020; Stavrides, 2016/2021). O iconoclasta é, portanto, aquele que olhando uma representação a vê como ídolo (Ávila, 2020; Bina, 2020; Santiago, 2020). A escultura na praça é uma imagem ancestral da comunidade que ocupa o espaço público, uma imagem para uma sociedade se reconhecer e se identificar por meio de seus fundadores. Derrubar esculturas destes fundadores racistas é uma forma de reconhecê-los como ídolos (Barthes, 1957/2001), convertê-los em falsos ancestrais, ou em fundadores indesejados (Santiago, 2020).

### 3. DISCUSSÃO: A ICONOCLASTIA COMO QUESTIONAMENTO CRÍTICO DA HISTÓRIA E ESTRATÉGIA CRIATIVA

Sendo estratégia da arte contemporânea a negação da sua própria condição de arte como prática para a sua própria legitimação institucional, uma proposta iconoclasta poderá assumir-se como uma estratégia criativa que permita o questionamento crítico da história. Esta estratégia estaria assente na desconstrução das imagéticas anteriores, através de distintos processos, de subtração e acumulação de vestígios, numa lógica de palimpsesto, onde a tradição simbólica anterior era reinaugurada com um novo conceito. A transformação de um signo, atribuindo-lhe um novo valor formal, retira-o da categoria do passado, atualiza-o e torna-o (de novo) simbólico (Barthes, 1957/2001). Os processos iconoclastas, apesar da recusa da figuração, permitem estabelecer novas narrativas, mantendo um carácter intrinsecamente não representativo e não naturalista, mantendo-se ou não a tradição simbólica anterior (Cantarelli, 2018). Deleuze (1987, como citado em Ávila, 2020) questiona a definição de ato criativo, propondo que este constitui um ato de resistência à morte e uma forma de luta da humanidade. Deste modo, uma narrativa histórica, subjacente a uma obra de arte pública, é sempre uma construção artificial ao serviço do poder instalado (Ávila, 2020).

Ávila (2020) refere que o estabelecimento de um consensualismo estável em torno de uma alegada universalidade dos valores que sustentam uma determinada narrativa é demonstrativo do quão naturalizados estes estão no seio de uma sociedade. A homenagem prestada através da instalação escultórica no espaço público de monumento que entroniza um qualquer conquistador ou traficante de escravos, além de interferir com a natureza democrática do espaço público, legitima as (más) práticas do homenageado (Ávila, 2020; Silva, 1996). De notar que é tantas vezes a arquitetura a instituir ou legitimar a omissão histórica (Ávila, 2020) do colonialismo e do escravagismo (Kilomba, 2019; “O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016; Santos, 2003; Vale de Almeida, 2000, 2012; Varela & Pereira, 2020).

O pensamento hegemónico ocidental, assente numa superioridade moral e racial (Jones & Okun, 2001; Trouillot, 1995/2016; Weber, 1905/2004), faz uso dessa falsa construção ideológica identitária para justificar a prossecução de um modelo capitalista, estruturado na dominação cultural, na opressão e na desvalorização dos recursos humanos, como garantia para a maximização dos lucros. A dominação cultural de outros povos e comunidades tem sido vista como dano colateral do imperialismo (Ávila, 2020), que procura justificar-se no dever civilizacional e evangelizador. No caso português (Varela & Pereira, 2020), poderão não estar em causa apenas as personagens históricas, mas a representação das mesmas e os mecanismos de legitimação destas, nomeadamente o papel do encomendador. As representações figurativas da estatuária instalada no espaço público perpetuam o fetichismo (Pires, 2011; Sansi, 2008) de uma herança colonial e o mito do bom colonizador (Araújo & Rodrigues, 2018; Ávila, 2020; Goes, 2020; Kilomba, 2019; C. Pinheiro, 2002).

Se, por um lado, a iconoclastia da estatuária pública pode trazer para o debate a desconstrução das narrativas historiográficas estabelecidas, por outro lado, poderá constituir um fator de entronização das mesmas e de reafirmação de sentimentos de

orgulho nacionalista. Importa, por isso, tentar identificar quem são os protagonistas nestes atos e quais as suas reais motivações. Identificar se estão associados a movimentos antirracistas (Alvarez, 2009; Bell, 2021; Maeso, 2016; Renou, 2020) e anticolonialistas ou movimentos nacionalistas, racistas e xenófobos, para agravar a tensão e conflito, culpabilizando outras fações ideológicas ou correntes de opinião; ou se são atos de espontâneo vandalismo ou providos de carga de intervenção e questionamento artístico.

Apesar de qualquer uma das intervenções serem questionáveis, do ponto de vista de comportamento ético, e criminalizadas, do ponto de vista legal, não deixam de constituir um importante instrumento para a reativação do debate em torno das narrativas, do “branqueamento” ou silenciamento histórico (“‘O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016; Trouillot, 1995/2016; Vale de Almeida, 2000; Varela & Pereira, 2020), e em torno da qualidade das intervenções artísticas no espaço público. Possibilitam ainda a valorização da importância da interpretação patrimonial para o desenvolvimento de sentimentos de pertença e de preservação do património, nomeadamente o histórico e artístico.

Quanto mais se questiona a história, melhor se redefine uma construção identitária. E este caminho só é possível sem máscaras, sem fantasmas, sem esqueletos escondidos, com a coragem de olhar a nudez das obras de arte de forma crítica e sem pudor. Tempos de confronto dão-nos, por isso, a oportunidade de reflexão, questionamento e denúncia sobre a qualidade das transformações estéticas e infraestruturais que acontecem no território que habitamos e que poderão levar-nos ao decadentismo identitário (Goes, 2020, 2021). A questão não está, por isso, no facto da não valorização do património por parte de uma comunidade, mas no facto de não terem dado oportunidade a cada pessoa de vivenciar o seu património coletivo preexistente (Goes, 2020, 2021). O desinvestimento na formação das pessoas retirou-lhes a possibilidade da fruição de uma educação patrimonial, que exerça a crítica e assegure a salvaguarda do património (Adamopoulos, 2003).

A cultura do vandalismo foi institucionalizada (Cadela, 2007; Pinilla, 2012; Thörn, 2011) e legitimada pelas elites que a patrocinaram sofrendo impactos no espaço público (Goes, 2020, 2021). A estetização de uma cultura do vandalismo (Cadela, 2007; Pinilla, 2012; Thörn, 2011), ironicamente, talvez tenha vindo a contribuir para a assunção de novas práticas iconoclastas (Goes, 2020, 2021). O exercício crítico da arte poderá constituir condição necessária para uma interpretação patrimonial do espaço público (Cadela, 2007; Thörn, 2011), descolonizando-o, recontextualizando os objetos que adquiriram um distanciamento histórico no interior do espaço museológico e atualizando os discursos museográficos (Adams & Koke, 2014; Clarke, 2021; Gregório, 2015; O’Neill, 2020; Pauls & Walby, 2021; Reilly, 2018; Welch, 2006).

#### **4. CONCLUSÃO: A DESCOLONIZAÇÃO DA ARTE E O ARTIVISMO CURATORIAL COMO PROCESSOS FORMATIVOS ANTIRRACISTAS**

A descolonização do espaço público urbano (Correia, 2013; Madden & Marcuse, 2016; Silva, 1996) e das instituições culturais e de ensino, museus e universidades

(Araújo & Rodrigues, 2018; Roldão et al., 2016), enquanto instrumento ideológico, deverá ter por objetivo desconstruir a imposição de um modelo estético e visual hegemónico, sedutor, subjacente às necessidades do consumo, que faz uso do racismo para justificar a exploração económica de recursos humanos e naturais (Hardt & Negri, 2019; Martin & Pirbhai-Illich, 2015).

A descolonização das narrativas históricas (Nebbou, 2013; Olaniyan, 1993) no seio dos espaços culturais e museológicos (Soares, 2020), a adaptação dos discursos museográficos, a interpretação patrimonial da estatúria pública e dos monumentos, a descolonização do espaço público, a recontextualização e musealização de objetos artísticos do colonialismo (Bina, 2020), as práticas artísticas contemporâneas (Ribeiro, 2021), a instalação de arte pública urbana (Duarte, 2019; Gregório, 2015) e novos projetos curatoriais (Clarke, 2021; Gregório, 2015; O'Neill, 2020; Pauls & Walby, 2021; Reilly, 2018) podem ser poderosos instrumentos de crítica e de reparação histórica desconstruindo os fetichismos (Pires, 2011; Sansi, 2008).

Movimentos sociais, grupos de investigação e coletivos artísticos, nomeadamente de afrodescendentes, podem desenvolver projetos curatoriais (Duarte, 2019; Gregório, 2015; O'Neill, 2020; Ribeiro, 2021) e iniciativas pedagógicas, no campo das expressões plásticas e performativas, interpretando o património edificado e artístico, amplificando deste modo o questionamento histórico do espaço público, da pós-memória (Ribeiro, 2021), do colonialismo e da escravatura.

A este propósito, é de destacar a importância da Resolução 69/16 (Resolution 69/16, 2014) de 18 de novembro de 2014, da Assembleia Geral das Nações Unidas, que propõe a realização de um programa de atividades para a implementação da Década Internacional dos Afrodescendentes (Resolution 68/237, 2013). Esta resolução compreende a necessidade do desenvolvimento de ações de sensibilização por parte dos estados e da sociedade civil, tendo em vista a promoção da igualdade e efetivação dos direitos humanos, a memória das vítimas da escravatura e do colonialismo e a prevenção e combate ao racismo, à discriminação racial, à xenofobia e à intolerância associada (Resolution 69/16, 2014). A promoção da diversidade cultural, a valorização dos contributos dos afrodescendentes para o desenvolvimento, a participação cívica e a inclusão social são alguns dos objetivos apontados (Resolution 69/16, 2014).

Visitas orientadas, ações de sensibilização para a interpretação e valorização do património, oficinas de expressão artística, fóruns de debate, a par de uma programação interdisciplinar, fora das portas das instituições, poderão alicerçar as práticas de inclusão e coesão social, combatendo o racismo e a xenofobia (Alvarez, 2009; Bell, 2021; Maeso, 2016; Renou, 2020; Resolution 69/16, 2014).

A arte como epistemologia da descolonização (Balona de Oliveira, 2019; Soares, 2020) pode permitir a adoção de um programa estético comunitário (Stavrides, 2016/2021), anticolonial (Hickel, 2021), que possibilite a ativação de uma consciência crítica do estado de desenvolvimento social e humano, cumprindo com o dever de denúncia, subjacente à função social da arte. O pensamento contemporâneo e a dialética exercida pela arte contemporânea, nomeadamente através de novos projetos curatoriais (Ribeiro, 2021), tem possibilitado a crítica aos mecanismos de apropriação imperialista

(Hickel, 2020, 2021) no seio das instituições culturais (Soares, 2020). Foi o colonialismo que esteve na génese das grandes coleções de arte europeias, servindo-se deste instrumento propagandístico, sob pretexto da vontade civilizacional e cristianizadora (Goes, 2020), para esconder as reais motivações de uma elite ocidental hegemónica: a dominação e a exploração económica dos solos.

A desvalorização do preço do trabalho, que sustenta o crescimento capitalista moderno, foi assegurada ao longo de séculos pela exploração colonial (Hickel, 2020, 2021; Vale de Almeida, 2000) escravocrata, justificada no atraso cultural e na menoridade racial dos povos dominados. As ideologias que fazem uso do racismo foram implantadas no seio das sociedades contemporâneas para justificar a exploração laboral e a desvalorização dos recursos humanos (Hickel, 2020, 2021). Assegurar a manutenção de uma “estrutura de classes baseada na raça” (Vale de Almeida, 2000, p. 4) visa garantir a prossecução da exploração laboral e a maximização dos lucros. O fim da formação de valor assente na exploração laboral estará, inevitavelmente, subjacente ao processo de descolonização cultural (Hickel, 2020, 2021; Vale de Almeida, 2000).

As cidades contemporâneas confrontam-se, por isso, com a necessidade de adoção de novos modelos de planeamento urbano pós-capitalista, pós-neoliberal (Stavrides, 2016/2021), que tenham em consideração a implantação e expansão da arte no espaço público (Bueno Carvajal, 2021; Frank & Ristic, 2020; Thörn, 2011). O sucesso deste exercício será mensurado pelos impactos causados pelo desenvolvimento de projetos artísticos colaborativos, pela devolução do espaço público aos cidadãos (Stavrides, 2016/2021) e pela ativação de processos de participação cívica na redefinição do espaço arquitetónico e paisagístico (Bueno Carvajal, 2021; Frank & Ristic, 2020; Stavrides, 2016/2021; Thörn, 2011).

A arte contemporânea (Duarte, 2019; Gregório, 2015; Ribeiro, 2021) pode convocar o debate crítico sobre a história e as omissões (Pauls & Walby, 2021), no seio das instituições culturais, nos museus e universidades (Araújo & Rodrigues, 2018; Soares, 2020; Roldão et al., 2016), como também potenciar o debate no espaço público e mediático, nomeadamente, juntos dos mais jovens, desconstruindo os discursos coloniais institucionalizados (Roldão et al., 2016). A imigração, o questionamento histórico e identitário, a interculturalidade, a diversidade religiosa, musical e linguística, o fim do império, o pós-colonialismo (Leupin, 2019), o racismo, a inserção social, o arquivo são alguns exemplos das temáticas subjacentes ao conceito de pós-memória (Ribeiro, 2021), abordadas nos discursos artísticos contemporâneos.

O percurso, a investigação e o trabalho artístico de Grada Kilomba (2019; “O Racismo É uma Problemática Branca’ diz Grada Kilomba”, 2016) exemplificam a ativação do debate e convocam o espectador a participar nele. Enumeram-se alguns autores/artistas afrodescendentes (segundas e terceiras gerações) que, de acordo com Ribeiro (2021), interpretam o conceito de pós-memória, através das suas múltiplas práticas artísticas: Aimé Mpane, Amalia Escriva, Ana Mendes, Délio Jasse, Fátima Sissani, Francisco Vidal, John K. Cobra, Louise Narbo, Margarida Cardoso e Nuno Nunes-Ferreira.

As intervenções artísticas comunitárias no espaço público urbano (Stavrides, 2016/2021), nomeadamente, desenvolvidas por afrodescendentes podem contribuir



para um processo de inclusão social (Resolution 69/16, 2014) e para a superação das omissões institucionais do racismo e do género, persistente em muitas coleções e exposições (Kilomba, 2019; Pauls & Walby, 2021).

Percursos pedonais de interpretação patrimonial e atividades pedagógicas realizadas no espaço público, nomeadamente em jardins e praças, poderão contribuir para a efetivação dos direitos humanos e culturais (Resolution 69/16, 2014; Vale de Almeida, 2012), potenciando o desenvolvimento de sentimentos de pertença ao lugar habitado (Stavrides, 2016/2021), a mitigação das desigualdades sociais (Bueno Carvajal, 2021; Thörn, 2011), a eliminação dos conflitos e da fenomenologia da violência (Otávio et al., 2009), assegurando a diversidade cultural (Vale de Almeida, 2012) e a desconstrução das mitografias do passado (Barthes, 1957/2001).

Uma museologia socialmente comprometida (Gouveia, 2013; Á. Pinheiro et al., 2016; Soares, 2020), a par do *ativismo curatorial* (Clarke, 2021; Gregório, 2015; Leupin, 2019; O'Neill, 2020; Pauls & Walby, 2021; Reilly, 2018), enquanto ato político e prática pedagógica, pode simultaneamente potenciar o estabelecimento de novas narrativas pós-coloniais (Nebbou, 2013; Olaniyan, 1993) e desconstruir os discursos neocoloniais, bem como promover dialéticas antirracistas (Alvarez, 2009; Bell, 2021; Maeso, 2016; Renou, 2020).

O desenvolvimento de projetos curatoriais colaborativos e inclusivos (Gonçalves et al., 2021; Leupin, 2019) e a implementação de estratégias de comunicação inclusiva nos museus (Primo & Moutinho, 2021; Soares, 2020) poderão libertar estas instituições culturais do fardo da herança colonial (Alcântara Conde da Silva, 2021) e envolver as diversas comunidades no processo de construção identitária. A recolocação de estátuas em museus ou em parques de esculturas ou a colocação de informação interpretativa junto ao edificado são outras das propostas apresentadas (Bina, 2020).

A arte contemporânea (Rendeiro & Lupati, 2019; Ribeiro, 2021) e o *ativismo curatorial* (Clarke, 2021; Gregório, 2015; Leupin, 2019; O'Neill, 2020; Pauls & Walby, 2021; Reilly, 2018; Taussig, 2012) podem assim permitir a progressiva desconstrução das práticas discursivas lusotropicalistas (Duarte, 2019), que mitificam o colonialismo português (Araújo & Rodrigues, 2018), sob uma capa alegórica de um dever civilizador e evangelizador (Goes, 2020). A manutenção destas “velhas” práticas discursivas mascaram os reais impactos da violência e opressão racial (Otávio et al., 2009; Roldão et al. 2016; Varela & Pereira, 2020), contribuindo para o acentuar da discriminação e para a disseminação dos discursos racistas na contemporaneidade.

Apesar de um progressivo ganho de distanciamento histórico, persistem ainda, nas narrativas pós-coloniais (Nebbou, 2013; Olaniyan, 1993), os estigmas da guerra, da luta pela emancipação, da exploração e da perda, substituídos pelo silenciamento da memória (Ribeiro, 2021; P. Sousa, 2019). Este silêncio veio induzir um falso consenso social, preterindo-se o drama de horror e a tragédia histórica (Steinmeyer, 2021), ao deleite romantizado do exotismo dos destinos exibidos nas narrativas de viagem, romantizadas, envoltas num saudosismo (Duarte, 2019; Gregório, 2015).

O questionamento das ideologias totalitárias e racistas, a ativação do debate sobre o estado da civilização, pode ser exercido no seio das instituições culturais,

nomeadamente os museus e as universidades. O espaço público, enquanto lugar político, é também o espaço propício para a reativação deste debate, onde a arte contemporânea pode desempenhar um papel fundamental.

Duarte (2019) verifica de que modo a arte contemporânea (Rendeiro & Lupati, 2019; Ribeiro, 2021) pode constituir uma importante ferramenta crítica para a descolonização do pensamento e questionamento da história. Também Gregório (2015) considera o contributo das artes plásticas para a construção de identidades pós-coloniais e para a desconstrução de preconceitos, assentando a prática artística na afirmação da diversidade e na pluralidade discursiva. Desta forma, as instituições culturais, nomeadamente as museológicas, deverão apostar numa programação plural aberta à comunidade, promovendo o multiculturalismo nos museus (Adams & Koke, 2014; Primo & Moutinho, 2021; Welch, 2006) e projetos colaborativos, de inclusão pela arte.

Em concordância com o disposto na revisão bibliográfica, é possível identificar uma interpretação crítica em relação à utilização do espaço público e à arte nele instalada, compreendendo as práticas iconoclastas contemporâneas como instrumentos políticos que permitem a ativação do debate em torno dos processos de recusa da hegemonia da memória vigente e da não identificação com património. Conclui-se que a hierarquização simbólica do edificado a par da estatutária pública constituem instrumentos ideológicos que veiculam narrativas históricas comuns aos regimes totalitários. A persistência da representação destas narrativas, além de impossibilitar a mudança do paradigma cultural e das mentalidades, pode colocar em causa os processos democráticos contemporâneos e a efetivação dos direitos humanos (Resolution 69/16, 2014). A ausência de uma interpretação patrimonial crítica origina um hiato no entendimento da própria história assente na alteridade. Por isso, ao invés da arte no espaço público e o património edificado constituírem instrumentos de inclusão social, antes, têm vindo a acentuar a fenomenologia da violência, pois perpetuam os legados da opressão, escravatura e racismo, legitimando as novas formas do colonialismo contemporâneo (Huntington, 1996; Santos, 2003).

A manutenção de práticas discursivas que entronizam a nostalgia do passado colonial (Duarte, 2019; Olaniyan, 1993), corroboradas por estruturas de poder formativo de pensamento — museu e academia —, confirmam a dificuldade de emancipação social das minorias raciais e étnico-culturais e dificultam a desconstrução de um racismo ontológico, nomeadamente, no caso português, em relação aos jovens afrodescendentes (Roldão et al., 2016). A salvaguarda da diversidade cultural (Meyer-Bisch & Bidault, 2010/2014) e a crítica histórica são, por isso, premissas preponderantes para assegurar a coesão social, que, somente, a descolonização do pensamento e da arte será capaz de operar (Duarte, 2019).

## 5. LIMITAÇÕES AO ESTUDO

As matérias em estudo, devido ao seu carácter interdisciplinar, são merecedoras de uma reflexão mais aprofundada. Os recentes acontecimentos iconoclastas sobre a estatutária pública, que ocorreram em Portugal e em diferentes países ocidentais, poderão

merecer uma abordagem particular tendo em conta os seus referentes e a especificidade da representação. Recomenda-se que um futuro estudo possa fazer uso de uma metodologia de questionários à população em geral e entrevistas a curadores, artistas e ativistas afrodescendentes, de modo a aprofundar as seguintes questões: a iconoclastia contemporânea é um fenómeno global? Como uma educação antirracista poderá contribuir para a mudança do paradigma cultural? A quem melhor servem as estátuas? De que forma a arte contemporânea pode atualizar a interpretação das narrativas históricas? A remoção da estatuária instalada no espaço público, nomeadamente a encomenda do Estado Novo, pode contribuir para a descolonização do pensamento ou acentuar os discursos totalitários contemporâneos? A restituição do património histórico pode ser uma mais valia para os lugares de origem, contribuindo para a identificação cultural desses territórios ou, antes, contribuirá para perpetuação das relações com a antiga potência colonial, retirando possibilidade pedagógica da correção histórica do opressor? De que modo a redefinição do modelo económico subjacente ao planeamento urbano pode contribuir para o processo democrático, para a efetivação dos direitos humanos e inclusão social das minorias raciais?

## REFERÊNCIAS

- Adamopoulos, S. (2003, 15 de dezembro). “O património não é para o turismo” (Gonçalo Ribeiro Telles, em 2003). *Patricula Elementar*. <https://patriculaelementar.wordpress.com/2018/12/15/o-patrimonio-nao-e-para-o-turismo-goncalo-ribeiro-telles-em-2003/>
- Adams, M., & Koke, J. (2014). Stuck is where you need to pay attention: Some barriers to creating truly inclusive art museums. In J. B. Acuff & L. Evans (Eds.), *Multiculturalism in art museums today* (pp. 271–298). Rowman & Littlefield.
- Alcântara Conde da Silva, B. (2021). Arte pós-colonial e pan-africanismo: O afrofuturismo como uma perspectiva alternativa ao desenvolvimento africano e diaspórico no filme *Pantera Negra* (2018). *Rotura - Revista de Comunicação, Cultura e Artes*, (1), 70–76. <https://doi.org/10.34623/xtbz-am79>
- Alvarez, A. (2009). Racism – “It isn’t fair”. In N. Tewari & A. Alvarez (Eds.), *Asian American psychology: Current perspectives* (pp. 399–419). Psychology Press.
- Araújo, M., & Rodrigues, A. (2018). História e memória em movimento: Escravatura, educação e (anti) racismo em Portugal. *Revista História Hoje*, 7(14), 107–132. <https://doi.org/10.20949/rhhj.v7i14.468>
- Ashcroft, B. (2014). The rhizome of post-colonial discourse. In R. Luckhurst & P. Marks (Eds.), *Literature and the contemporary: Fictions and theories of the present* (pp. 111-125). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315840680-10>
- Augé, M. (1992). *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Éditions du Seuil.
- Ávila, P. (2020, 17 de junho). A silenciosa violência das estátuas. *Revista Punkto*, (27). <https://www.revistapunkto.com/2020/06/a-silenciosa-violencia-das-estatuas.html>
- Balona de Oliveira, A. (2019). Epistemic decolonization through the colonial, anti- and post-colonial archive in contemporary art. *Vista*, (5), 235–272. <https://doi.org/10.21814/vista.3050>

- Barrios Rozúa, J. M. (2003). Iconoclastia popular y patrimonio eclesiástico Andaluz. In J. A. G. Alcantud (Ed.), *Patrimonio y pluralidad: Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Diputación de Granada.
- Barthes, R. (2001). *Mythologies*. Hill & Wang. (Trabalho original publicado em 1957)
- Bell, N. (2021). How to be an antiracist. *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion*, 5(2), 146–149. <https://doi.org/10.33137/ijidi.v5i2.36308>
- Benjamin, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão* (S. Rouanet, Trad.). Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1928)
- Bina, T. (2020, 6 de julho). *Pequeno guia para discutir o derrube de estátuas*. Património.pt. <https://www.patrimonio.pt/post/pequeno-guia-para-discutir-o-derrube-de-est%C3%A1tuas>
- Bueno Carvajal, J. M. (2021). Espacio público e identidad. Tres escenarios de interpretación en la ciudad contemporánea. *Estoa – Revista de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Cuenca*, 10(19), 161–169. <https://doi.org/10.18537/est.v010.n019.a14>
- Cadela, I. (2007). *Sombras de ciudad. Arte y transformación urbana en Nueva York, 1970-1990*. Alianza.
- Cantarelli, A. (2018). *Romeo Castellucci ed Aby Warburg. Iconologia e iconoclastia* [Manuscrito não publicado]. [https://www.academia.edu/36952974/Romeo\\_Castellucci\\_ed\\_Aby\\_Warburg.\\_Iconologia\\_e\\_iconoclastia](https://www.academia.edu/36952974/Romeo_Castellucci_ed_Aby_Warburg._Iconologia_e_iconoclastia)
- Clarke, C. (2021). Arts of global Africa: A curatorial [re]vision of a museum’s legacy. *African Arts*, 54(1), 82–93. [https://doi.org/10.1162/afar\\_a\\_00570](https://doi.org/10.1162/afar_a_00570)
- Cordeiro, M. (2012). *O corpo como imagem e as imagens do corpo na contemporaneidade* [Tese de doutoramento, Universidade de Lisboa]. Repositório da Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/9407>
- Correia, V. (2013). *Arte pública: Seu significado e função*. Fonte da Palavra.
- Cross, G. (1912). The differentiation of the Roman and Greek catholic views of the future life. *The Biblical World*, 39(2), 99–108. <https://doi.org/10.1086/474553>
- Davidson, L. (2012). *Cultural genocide*. Rutgers University Press.
- D’Ottavio, G., Gallo, E., & Luzzi, S. (2021). Iconoclasm as a global phenomenon? An interdisciplinary challenge. *Contemporanea*, XXIV(4), 663–668. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1409/102283>
- Duarte, S. (2019). *Repensar a nostalgia colonial portuguesa e os seus silêncios: Um contributo da arte contemporânea para a descolonização do pensamento* [Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa]. Run – Repositório Universidade Nova. <http://hdl.handle.net/10362/93873>
- Elsner, J. (2012). Iconoclasm as discourse: From antiquity to byzantium. *The Art Bulletin*, 94(3), 368–394. <https://doi.org/10.1080/00043079.2012.10786048>
- Fernandes, T. (2018, 6 de janeiro). Iconoclastia, cultura de massa e censura. *Revista Caju*. <http://revistacaju.com.br/2018/01/06/iconoclastia-cultura-de-massa-e-censura/>
- Frank, S., & Ristic, M. (2020). Urban fallism: Monuments, iconoclasm and activism. *City*, 24, 1–13. <https://doi.org/10.1080/13604813.2020.1784578>
- Freedberg, D. (2021). *Iconoclasm*. University of Chicago Press.
- Gamboni, D. (2018). Iconoclasm, histoire de l’art et valeurs. *Perspective*, (2), 125–146. <https://doi.org/10.4000/perspective.11401>

- Goes, D. (2020, 10 de julho). Descolonizar o espaço público e as instituições culturais: A construção do lugar iconoclasta contemporâneo. *Jornal Económico*. <https://jornaleconomico.pt/noticias/descolonizar-o-espaco-publico-e-as-instituicoes-culturais-a-construcao-do-lugar-iconoclasta-contemporaneo-610326>
- Goes, D. (2021). A arte urbana e o turismo: Uma proposta contradiscursiva sobre as práticas artísticas no espaço público urbano e os impactos do turismo. *Herança - Revista de História, Património e Cultura*, 4(1), 33–48. <https://doi.org/10.29073/heranca.v4i1.1592>
- Gombrich, E. H. (2008). *The story of art*. Phaidon. (Trabalho original publicado em 1950)
- Gonçalves, R. F., Morgado, R. dos S., & Dorneles, P. S. (2021). Processos artísticos inclusivos: Olhar no Museu do Ingá, um relato de caso. *Benjamin Constant*, 27(62), 1–16. <http://revista.abc.gov.br/index.php/BC/article/view/817>
- Gouveia, H. C. (2013). Museus de Cabo Verde: Continuidade e inovação. *Anais do Museu Paulista*, 21(1), 63–76. <https://doi.org/10.1590/S0101-47142013000100006>
- Gregório, D. P. (2015). *O contributo das artes plásticas na construção das identidades pós-coloniais em Cabo Verde: Um olhar sobre as obras de Abraão Vicente, Alex da Silva, Nelson Lobo, Tchalê Figueira e Títu Sousa* [Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra]. Estudo Geral. <http://hdl.handle.net/10316/30962>
- Haldon, J. (1999). *Warfare, state and society in the Byzantine world*. University College of London Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2019). Empire, twenty years on. *New Left Review*, (120), 67–92. <https://newleftreview.org/issues/ii120/articles/empire-twenty-years-on>
- Hartt, F. (1993). *Art: A history of painting, sculpture, architecture*. Harry N. Abrams.
- Hickel, J. (2020). *Less is more: How degrowth will save the world*. Random House.
- Hickel, J. (2021). The anti-colonial politics of degrowth. *Political Geography*, 88, 102404. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102404>
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- Jones, K., & Okun, T. (2001). White supremacy culture. In C. Brown, M. Johnson, V. Jeffries-Logan, J. Henderson, J. Kelley, C. R. Chapman, & T. Okun (Eds.), *Dismantling racism: A workbook for social change groups* (pp. 28–35). ChangeWork. <https://pfc.ca/wp-content/uploads/2020/12/dismantling-racism-workbook-en.pdf>
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó.
- Krauss, R. (1979) Sculpture in the expanded field. *October*, 8, 30–44. <https://doi.org/10.2307/778224>
- Leupin, R. (2019). Postcolonial curating: Insights from the Connexion Kin Performing Arts Festival. *TDR/The Drama Review*, 63(1), 100–124. [https://doi.org/10.1162/dram\\_a\\_00819](https://doi.org/10.1162/dram_a_00819)
- Madden, D., & Marcuse, P. (2016). *In defense of housing. The politics of crisis*. Verso.
- Maeso, S. R. (2016). O turismo e a academia da “idade dos descobrimentos” em Portugal: O silenciamento/reprodução do racismo no loop pós-colonial. *Política & Trabalho*, (44), 27–49. <http://hdl.handle.net/10316/34071>
- Martin, F., & Pirbhai-Illch, F. (2015). Service learning as post-colonial discourse: Active global citizenship. In R. Reynolds, D. Bradbery, J. Brown, K. Carroll, D. Donnelly, K. Ferguson-Patrick, & S. Macqueen (Eds.), *Contesting and constructing international perspectives in global education* (pp. 133–150). Brill.

- Manzon Lupo, B. (2021). Patrimônio cultural e catástrofe: Os concursos internacionais não-oficiais realizados para a Notre Dame de Paris após o incêndio de 2019. *Herança - Revista de História, Patrimônio e Cultura*, 4(2), 18–38. <https://doi.org/10.29073/heranca.v4i2.316>
- McClanan, A., & Johnson, J. (2016). *Negating the image: Case studies in iconoclasm*. Routledge.
- Meyer-Bisch, P., & Bidault, M. (2014). *Afirmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo* (A. Goldberger, Trad.). Editora Iluminuras; Itaú Cultural. (Trabalho original publicado em 2010)
- Mitrache, G. (2012). Architecture, art, public space. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 51, 562–566. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.08.206>
- Muxi, Z. (2004). *La arquitectura de la ciudad global*. Editorial Gustavo Gili.
- Nebbou, A. (2013). The colonial discourse versus the anti-colonial. *Scholars World – IRMJCR*, 1(3), 24–29.
- Nogueira, L. C. (2013, 8–12 de abril). *A hierarquização religiosa no espaço urbano – O caso das religiões afro-brasileiras* [Apresentação de comunicação]. 14º Encuentro de Geógrafos de América Latina, Lima, Peru. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/07.pdf>
- Nogueira, L. C. (2021). Superando o sincretismo: Por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais. *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, 10(2), Artigo e102219. <https://doi.org/10.31668/élisée.v10i2.12730>
- Olaniyan, T. (1993). On “post-colonial discourse”: An introduction. *Callaloo*, 16(4), 743–749. <https://doi.org/10.2307/2932207>
- O’Neill, P. (2020). A virada curatorial: Da prática ao discurso. *Revista de Artes Visuais*, 25(43), 1–19. <https://doi.org/10.22456/2179-8001.108102>
- Otávio, R., Alves, A., Varela, P., & Roldão, C. (2009). Negro drama. Racismo, segregação e violência policial nas periferias de Lisboa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (119), 5–28. <https://doi.org/10.4000/rccs.8937>
- Paiva, J. (2018). *Como “navegar” a guerra – Análise e comentário do tratado militar Taktiká de Leão VI (século X)* [Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra]. Estudo Geral. <http://hdl.handle.net/10316/82824>
- Pauls, H., & Walby, K. (2021). Curatorial omissions in virtual war museum displays: Uncovering racial and gendered tensions in Canadian WWI exhibitions. *Curator: The Museum Journal*, 64(4), 779–799. <https://doi.org/10.1111/cura.12446>
- Pereira, P. (1995). *História da arte portuguesa – Do barroco à contemporaneidade* (Vol. III). Temas e Debates.
- Pereira, V. P. (2013). Mentalidade iconoclasta e direito à liberdade religiosa na sociedade plural: O caso da destruição de centros espíritas no Rio de Janeiro. *Revista de Direito da Cidade*, 5(1), 351–373. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/9733>
- Pinheiro, Á., Moura, C., & Antunes, C. (2016). Paisagens da ilha: Patrimônio, museus e sustentabilidade. In A. Carvalho (Ed.), *Participação: Partilhando a responsabilidade* (45–58). Acesso Cultura.
- Pinheiro, C. (2002). On the world’s government: Slavery, colonial context and population’s administration. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(3), 425–457. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000300001>
- Pinilla, E. R. (2012). Arte urbano contradiscursivo: Crítica urbana y praxis artística. *Bitácora Urbano Territorial*, 20(1), 79–84. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/24864>

- Pires, R. B. W. (2011). Pequena história da ideia de fetiche religioso: De sua emergência a meados do século XX. *Religião & Sociedade*, 31(1), 61–95. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100004>
- Prado, E. (2016). *O barroco em Portugal e a literatura informativa* [Manuscrito não publicado]. <http://fuvestibular.com.br/downloads/apostilas/vestibulando-digital/Literatura/5-Barroco-em-Portugal-e-Literatura-informativa.pdf?x54550>
- Primo, J., & Moutinho, M. (2021). Sociomuseologia e decolonialidade: Contexto e desafios para uma releitura do mundo. In J. Primo & M. Moutinho (Eds.), *Teoria e prática da sociomuseologia* (pp. 19–38). Edições Universitárias Lusófonas. [https://doi.org/10.36572/csm.2021.book\\_3](https://doi.org/10.36572/csm.2021.book_3)
- “O racismo é uma problemática branca” diz Grada Kilomba. (2016, 30 de março). *Carta Capital*. <https://www.cartacapital.com.br/politica/2016-racismo-e-uma-problemativa-branca2016-uma-conversa-com-grada-kilomba/>
- Reilly, M. (2018). *Curatorial activism: Towards an ethics of curating*. Thames & Hudson.
- Rendeiro, M., & Lupati, F. (Eds.). (2019). *Challenging memories and rebuilding identities: Literary and artistic voices that undo the Lusophone Atlantic* (1.ª ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429326387>
- Renou, M. V. (2020). Derrubar e erguer estátuas e monumentos: Memória, ancestrais e construção de si em Guadalupe/Caribe. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 25(3), 562–582. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n3p562>
- Resolution 68/237. Proclamation of the International Decade for People of African Descent (2013). [https://www.un.org/en/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/68/237](https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/68/237)
- Resolution 69/16. Programme of activities for the implementation of the International Decade for People of African Descent (2014). [https://decada-afro-onu.org/en/events/africandescentdecade/pdf/A.RES.69.16\\_IDPAD.pdf](https://decada-afro-onu.org/en/events/africandescentdecade/pdf/A.RES.69.16_IDPAD.pdf)
- Ribeiro, A. P. (2021). *Novo mundo. Arte contemporânea no tempo da pós-memória*. Edições Afrontamento.
- Roldão, C., Albuquerque, A., Seabra, T., & Mateus, S. (2016). Afrodescendentes e oportunidades de acesso ao ensino superior. In *Portugal, Territórios de Territórios: Atas do IX Congresso Português de Sociologia*. Associação Portuguesa de Sociologia. [https://associacaoportuguesasociologia.pt/ix\\_congresso/docs/final/COMo207.pdf](https://associacaoportuguesasociologia.pt/ix_congresso/docs/final/COMo207.pdf)
- Rosembuj, T. (2019, 30 de maio). La nueva fiscalidad para el capitalismo de vigilancia: La imposición al excedente de comportamiento. *El Fisco*. <http://elfisco.com/articulos/1726>
- Rota, A. A., & Fureix, E. (2018). Il ritorno dell'iconoclastia. Quali potenzialità e quali sfide? *Memoria e Ricerca, Rivista di Storia Contemporanea*, 57(1), 3–10. <https://doi.org/10.14647/88852>
- Sansi, R. (2008). Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, 51(1), 123–153. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100005>
- Santiago, F. C., Jr. (2020, 8 de junho). O sopro roubado: Iconoclasmo e antirracismo contra monumentos. *Passo Por Acontecer*. <https://passodotempo.wordpress.com/2020/06/08/agredindo-o-passado-iconoclasmo-e-antirracismo-contra-monumentos/>
- Santos, B. de S. (2003). Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos Cebrap*, (66), 23–52. <http://hdl.handle.net/10316/81691>
- Scheidel, W. (2017). *A violência e a história da desigualdade: Da idade da pedra ao século XXI* (J. Araújo, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 2017)

- Silva, A. P. M. F. da. (1996). *O espaço público: Pressupostos, meios e bases de uma política de espaços públicos na área oriental da cidade do Porto* [Dissertação de mestrado, Universidade do Porto].
- Soares, B. B. (Eds.). (2020). *Descolonizando a museologia: Museus, ação comunitária e descolonização*. ICOM/ICOFOM.
- Solís, Á. Á. (2011). Iconoclasmo e imaginario de santidad. Las políticas de la imagen. *Hybris: Revista de Filosofía*, 2(3), 7–19. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10366>
- Sousa, P. L. P. (2019). Silenciando o passado: Poder e a produção da história. Quando o passado silencia o presente. *Revista Café com Sociologia*, 8(2), 139–146. <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/1107>
- Sousa, V. de. (2020). A globalização disseminou-se e é mais dissimulada e eficaz. A mudança passa por inverter a invisibilidade dos mais desfavorecidos. *Comunicação e Sociedade*, 38, 265–271. [https://doi.org/10.17231/comsoc.38\(2020\).2525](https://doi.org/10.17231/comsoc.38(2020).2525)
- Stapleton, R., & Viselli, A. (Eds.). (2019). *Iconoclasm: The breaking and making of images*. McGill-Queen's University Press.
- Stavrides, S. (2021). *Espaço comum - A cidade como obra coletiva*. (J. Colaço, Trad.). Orfeu Negro. (Trabalho original publicado em 2016)
- Steinmeyer, E. (2021). Cultural identities: Appropriations of Greek tragedy in post-colonial discourse. In V. Liapis & A. Sidiropoulou (Eds.), *Adapting Greek tragedy: Contemporary contexts for ancient texts* (pp. 299–328). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316659168.016>
- Taussig, M. (2012). Iconoclasm dictionary. *TDR/The Drama Review*, 56(1), 10–17. [https://doi.org/10.1162/DRAM\\_a\\_00141](https://doi.org/10.1162/DRAM_a_00141)
- Thörn, C. (2011). Spotcity: A arte e a política do espaço público (L. Machado, Trad.). *Forum Sociológico*, (21), 43–53. <https://doi.org/10.4000/sociologico.435>
- Trouillot, M.-R. (2016). *Silenciando o passado: Poder e a produção da história* (S. Nascimento, Trad.). Huya. (Trabalho original publicado em 1995)
- Upjohn, E. M., Wingert, P. S., & Mahler, J. G. (1977). *História mundial da arte – Do barroco ao romantismo* (M. França, Trad.). Bertrand. (Trabalho original publicado em 1949)
- Vale de Almeida, M. (2000). *Um mar da cor da terra: Raça, cultura e política da identidade*. Celta Editora.
- Vale de Almeida, M. (2012). Direitos humanos e cultura: Velhas e novas tensões. *Análise Social*, 47(4), 957–970. [http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS\\_205\\_f03.pdf](http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_205_f03.pdf)
- Valle, A. (2020). Religiões afrobrasileiras, cultura visual e iconoclastia. *Revista Concinnitas*, 21(37), 140–162. <https://doi.org/10.12957/concinnitas.2020.46808>
- Varela, P., & Pereira, J. A. (2020). As origens do movimento negro em Portugal (1911-1933): Uma geração pan-africanista e antirracista. *Revista de História*, (179), 1–36. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2020.159242>
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (J. Macedo, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- Welch, J. S. (2006). The American museum as “active instrument for social change”. *The International Review of African American Art*, 21(4), 9–14.



Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power.* Public Affairs Hachette Books Group.

#### NOTA BIOGRÁFICA

Diogo Goes é professor assistente no ensino superior com vínculo integral no Instituto Superior de Administração e Línguas, leciona as unidades curriculares de História da Arte em Portugal, Património Cultural e Turismo e Organização e Gestão de Eventos. É investigador no centro de investigação do Instituto Superior de Administração e Línguas e curador na Galeria Marca de Água (2019-2022). É coordenador da Ponte Editora (2022) e editor-chefe de *A Pátria – Jornal da Comunidade Científica de Língua Portuguesa* (desde 2021). Foi *chair* (2021) e *co-chair* (2022) da “Think+ 2021 International Conference”. Revisor da *Herança - Revista de História, Património e Cultura*, integrou o conselho editorial consultivo do *Handbook of Research on Assertiveness, Clarity, and Positivity in Health Literacy*. É licenciado em artes plásticas — pintura pela Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto (2012). Tem formação em metodologias de investigação; gestão e financiamento de organizações e projetos culturais e pedagogia. Como artista plástico, realizou cerca de 50 exposições individuais e mais de duas centenas coletivas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1996-9789>

Email: [diogo.costa.goes@gmail.com](mailto:diogo.costa.goes@gmail.com)

Morada: Rua do Comboio, n.º 5, 9050 – 053 Funchal

**Submetido: 17/11/2021 | Aceite: 02/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



## PARA NÃO ESQUECER: MEMÓRIA, PODER E ARQUIVO MALÊ EM NARRATIVA AMADIANA

Tatiane Almeida Ferreira

Centro Universitário UNIFTC de Feira de Santana, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil

---

### RESUMO

Neste artigo, se problematiza as relações entre o poder, a memória e o arquivo que circundam a revolta dos malês, acontecimento histórico narrado em *Bahia de Todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios*, do escritor Jorge Amado (1977), buscando compartilhar reflexões, tensionamentos e intenções que o contato com os estudos pós-estruturalistas e decoloniais podem provocar ante a história, significando um movimento de insubmissão capaz de potencializar uma crítica ao pensamento oficial e às narrativas eleitas. A resistência e a busca malê para resguardar sua identidade é uma potência expressa no livro amadiano, que denuncia a violência física, linguística, religiosa, social e histórica vivenciada pela desumanização dos corpos negros e o apagamento da história nacional dessas figuras populares que tiveram uma participação em lutas em prol da liberdade e foram silenciadas nas narrativas oficiais da nação. O trabalho desenvolvido tem por intuito ainda compreender como o romancista brasileiro aborda essas estruturas forjadas nas relações de poder e de controle da história e da memória utilizadas como mecanismos para apagar identidades das minorias étnicas em solos brasileiros. Para o desenvolvimento deste estudo, foram utilizadas as concepções teóricas de Derrida (1995/2001), Deleuze (1969/2009), Foucault (1969/2008), Mignolo (2003), Grosfoguel (1996), Quijano (2005) e Reis (1986).

### PALAVRAS-CHAVE

arquivo, poder, malê, memória, história

---

## NOT TO FORGET: MEMORY, POWER AND THE MALÊ ARCHIVE IN AMADO'S NARRATIVE

### ABSTRACT

This article discusses the relations between power, memory, and the archive that surround the Malês revolt, a historical event narrated in *Bahia de Todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios* (Bahia de Todos os Santos: A Guide to the Streets and Mysteries) by the writer Jorge Amado (1977). It seeks to share reflections, tensions, and intentions that the contact with post-structuralist and decolonial studies can trigger before history, as a movement of insubmission able to potentiate a critique of official thought and the elected narratives. The Malê resistance and endeavor to protect their identity is a power expressed in Amado's book, which denounces the physical, linguistic, religious, social, and historical violence experienced by the dehumanization of Black bodies and the erasure of the national history of these popular figures who had participation in struggles for freedom and were silenced in the nation's official narratives. The work developed also aims to understand how the Brazilian novelist approaches these structures forged in the relations of power and control of history and memory used as mechanisms to

erase the identities of ethnic minorities on Brazilian soil. The development of this study relied on the theoretical concepts of Derrida (1995/2001), Deleuze (1969/2009), Foucault (1969/2008), Mignolo (2003), Grosfoguel (1996), Quijano (2005), and Reis (1986).

#### KEYWORDS

archive, power, Malê, memory, history

---

## 1. INTRODUÇÃO

Tomamos uma abordagem transdisciplinar dada a contemporaneidade da narrativa de *Bahia de Todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios*, do escritor Jorge Amado (1977), que nos permite dialogar com conhecimentos que estão dentro da perspectiva pós-colonial e pós-estruturalista e do pensamento decolonial, a fim de situar como a dominação moderna/colonial imersa em sua cartografia do poder envolve o acontecimento histórico referente à revolta dos malês na Bahia oitocentista. Este episódio presente na narrativa ilustra, em larga medida, não apenas a questão da memória na problematização do outro indesejado, mas a postura de resistência e de busca da identidade desse grupo e a denúncia do seu apagamento da história nacional. O silenciamento é tomado como mote para repensar questões sobre o poder, a história, a memória e o arquivo na historiografia oficial brasileira e o papel da literatura como instrumento de combate e de denúncia à violência física, linguística, religiosa, social e histórica vivenciada pelas minorias étnicas.

A narrativa amadiana burla a temporalidade, a ponto de estar imersa na perspectiva pós-colonial, pós-moderna e chegar à decolonialidade ao buscar a emancipação de tipos de dominação e opressão, no que tange, principalmente, a grupos subalternizados e à destruição de sua memória por meio das relações de poder, da desintegração dos povos e das suas culturas, dos seus saberes que incomodam, que contestam o colonialismo, os desmandos políticos e sociais que exterminam, calam comunidades, povos, intelectuais, artistas, líderes, entre outros.

O projeto pós-colonial identifica a relação de oposição entre colonizador e colonizado, tendo por objetivo denunciar as diversas formas de exploração, dominação e opressão experienciada por determinados grupos. Grosfoguel (1996) reconhece a importância dos estudos pós-coloniais e do grupo sul-asiático de Bhabha e Spivak, contudo, ressalva que eles se concentraram em apenas uma única vertente epistemológica, de pensamento pós-estruturalista, decorrente das filosofias de Foucault, Derrida e Lacan. Por isso, tem-se um problema de entendimento da modernidade, propondo assim descolonizar não apenas os estudos subalternos como também os coloniais. Contudo, aqui fazemos um trabalho de “releitura do paradigma da razão moderna” (Mignolo, 2003, p. 167), tomando as concepções teóricas de Derrida (1995/2001) e Deleuze (1969/2009), como também as epistemologias do sul-latino para a reflexão proposta, pois o pensamento decolonial não nega a razão, mas amplia o imaginário quanto à produção de saberes, histórias e produção de conhecimentos de outros povos.

As reflexões teóricas de Foucault (1969/2008), Derrida (1995/2001) e Deleuze (1969/2009) são pertinentes para a discussão de pontos importantes do presente estudo e procuramos alinhá-las com a perspectiva do pensamento decolonial que permite discutir outras questões, uma vez que não se trata aqui de uma visão do subalterno refletindo a sua condição histórica, mas sim de uma crítica ao eurocentrismo, ao silenciamento imposto ao outro inferiorizado, partindo do escritor Jorge Amado, homem e branco. Não podemos evocar a categoria “lugar de fala” em seu sentido propriamente dito para esta discussão, mas considerar distintas perspectivas para perceber a realidade. O autor Walter D. Mignolo (2003), que produz uma das principais bases teóricas-conceituais do pensamento decolonial, alarga a compreensão acerca do conceito de teoria, resgatando outras formas de racionalidade exteriores à modernidade eurocêntrica que teorizam as heranças da colonização através de duas vertentes. A primeira trata-se “de uma posição estritamente disciplinar, do ponto de vista de alguém para quem as heranças coloniais são um tema histórico, mas não uma questão pessoal” (Mignolo, 2003, p. 160). É uma perspectiva de uma colonialidade a partir de um lugar de não vivência imediata. Por outro lado, a segunda acontece por “alguém cujas heranças coloniais estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade” (Mignolo, 2003, p. 161).

As duas perspectivas vão de encontro com a postura adotada pelo escritor Jorge Amado. Embora ele se visse enquanto um homem mestiço, engajado nas questões das minorias étnicas, tratava-se de um homem branco, que recobrava que a história e a memória da população afro-baiana não ficasse esquecida nos baús, como é possível notar pelos seus questionamentos através da sensibilidade presente nos trechos selecionados da obra *Bahia de Todos os Santos* (Amado, 1977). O escritor procurou trazer a importância memorialística e política de algumas figuras populares que fazem parte da história política e social da cidade de Salvador e da história nacional, justamente por essas serem vozes desprestigiadas e silenciadas ainda nos dias de hoje.

Uma das premissas do pensamento decolonial é, assim, “reinscrever [n]a história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não civilizados” (Mignolo, 2003, p. 158), denunciando a limitação e a violência gerada no seio da sociedade moderna e no seu conhecimento produzido, desconsiderando experiências e saberes em nome do eurocentrismo e sua supremacia hierarquizante.

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (ser de, vir de e estar em) e o lócus de enunciação, estou insistindo em que os loci de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que não estou vazando o argumento em termos deterministas, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades individuais. Estou sugerindo que aqueles para quem as heranças coloniais são reais (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar

o passado em termos de colonialidade. Também sugiro que a teorização pós-colonial realociza as fronteiras entre o conhecimento, o conhecido e o sujeito conhecedor (razão pela qual enfatizei as complicitades das teorias pós-coloniais com as “minorias”). (Mignolo, 2003, pp. 165–166)

Mignolo (2003) não impõe barreiras para limitar a produção do conhecimento a uma parcela escolhida dos sujeitos que são pertencentes a um espaço geopolítico determinado. Para o autor, as pessoas que passaram pela experiência de vivenciar a colonialidade estariam mais inclinadas a tratar a questão, todavia, isso não garante que irão refletir sobre essa condição ou que podem sentir dificuldade em discutir acerca da colonialidade e da diferença colonial.

O estudioso ainda entende, em sua proposta de descolonizar o conhecimento, que as macronarrativas precisam ser submetidas à perspectiva da colonialidade e rever o que se pensa a respeito da globalização, tendo em vista a mudança de posição do lugar da enunciação, abrangendo histórias locais e remapeando as culturas de conhecimento acadêmico.

A pós-colonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geostóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. O reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares: 1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos; 2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo; o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto, “alteridade”) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo”, enquanto produtor de culturas, mas não de saber). (Mignolo, 2003, pp. 136–137)

Problematizar as relações entre o poder, a memória e o arquivo que circundam a revolta dos malês, acontecimento histórico narrado no guia amadiano, é a proposta desse artigo, buscando compartilhar reflexões, tensionamentos e intenções que o contato com os estudos pós-estruturalistas e decoloniais, ancoradas nas ideias de Mignolo (2003), pode provocar ante a história, significando um movimento de insubmissão capaz de potencializar uma crítica ao pensamento oficial e às narrativas eleitas provenientes da colonialidade.

Explorar a ideia de arquivo na narrativa da revolta dos malês, na obra já mencionada, é procurar fazer algumas aproximações entre a potência de memória e a arquivística presente no guia amadiano. As concepções teórico-filosóficas de Jacques Derrida (1995/2001) sobre “mal de arquivo” e o seu universo argumentativo da desconstrução, bem como as de Foucault (1969/2008) sobre saber e poder serão pertinentes para uma leitura aqui proposta.

Nesse sentido, a noção de arquivo de Derrida (1995/2001) servirá para pensar que a memória histórica passa constantemente por estágios de repressão e de manutenção, dando-se de forma consciente. O mal de arquivo teria então relação com o apagamento da memória e, conseqüentemente, levaria a dominações políticas, sociais e identitárias. O seu intuito é desconstruir as questões filosóficas, literárias e políticas, bem como o sistema dominante promotor da negação da existência do “outro” — ainda que faça parte dele —, através de pares binários herdeiros dos fundamentos da metafísica ocidental, que favorecem o primeiro elemento e excluem o segundo: homem/mulher, rico/pobre, natureza/cultura, forma/sentido, branco/negro, entre outros.

Em relação à América Latina, as hierarquias de origem étnico-raciais que foram construídas ao longo da expansão colonial europeia são umas das bases da “colonialidade do poder”, como é chamada por vários investigadores. Os projetos que se pretendem radicais hoje não obterão sucesso sem pôr abaixo as hierarquias coloniais/raciais de domínio branco/eurocentrado sobre os povos não-europeus, como nos lembra Mignolo (2003).

Diante do contexto da América Latina, a abertura para a diversidade epistêmica ajuda no diálogo para se pensar as diferentes realidades históricas, as experiências do presente momento e as suas memórias, que apontam para as permanências e rupturas com a hegemonia cultural.

## 2. REVOLTA E RESISTÊNCIA DOS MALÊS

Tomando esta perspectiva de entendimento, nos dirigiremos à narrativa amadiana que se propõe a relatar um importante acontecimento histórico acerca da cidade da Bahia. Esta foi palco para a mobilização de povos africanos escravizados de origem islâmica, que deflagrou oposição acirrada contra três práticas comuns herdadas do sistema colonial português: a escravidão, o desmando político e a intolerância religiosa. Partindo em busca de uma coerência histórica através do conceito de arquivo e da colonialidade do poder, percebemos que a narrativa do guia relata um episódio referente a uma das revoltas que precedeu a luta em prol da abolição da escravatura e da independência do Brasil: a revolta dos malês.

De suma importância para a história do país, porém, até hoje não reconhecida e excluída dos livros didáticos escolares, o grande levante, organizado pelo povo negro de descendência muçulmana vivente na Bahia, resultou em combates que provocaram divisões no interior da cidade. O autor–narrador–personagem procurou demonstrar a importância memorialística de algumas figuras que construíram a história da cidade, mas que são vozes desprestigiadas na sociedade baiana. O fragmento a seguir versa sobre os rastros históricos, muitas vezes silenciados e esquecidos, acerca da revolta dos malês e de seu líder:

dos personagens históricos brasileiros, o meu preferido. O mais esquecido de todos, enterrado em cova funda pelos senhores de escravos, de lá ainda não foi retirado para as páginas da história, nem da que se escreve com H maiúsculo e em geral se ocupa apenas das personalidades oficialmente

consentidas e consagradas, nem mesmo daquela outra história mais verdadeira, feita à margem da aprovação das classes dominantes (...). Do alufá Licutã quem conhece o nome, os feitos, o saber, o gesto, a face do homem? (...) Comandou a revolta dos negros escravos durante quatro dias e a cidade da Bahia o teve como seu governante quando a nação malê acendeu a aurora da liberdade, rompendo com as grilhetas, e empenhou as armas, proclamando a igualdade dos homens. Não sei de história de luta mais bela do que essa do povo malê, nem de revolta reprimida com tamanha violência. (...) Maldito, o alufá Licutã espera que venha proclamar na praça pública, em meio ao povo, sua força, sua medida, sua presença de herói. Herói não somente da nação malê, herói do povo brasileiro, herói da liberdade ainda hoje em luta contra a escravidão. (Amado, 1977, pp. 27–28)

O escritor Jorge Amado (1977) propõe outra forma diferencial de tratar a história, a “escrita com H maiúsculo”, a da presença, e apresenta uma narrativa descentrada, movida pelos cruzamentos de histórias individuais e coletivas. A oposição envolvendo as ações desenvolvidas pelo par dicotômico branco (autoridades governamentais portuguesas) e negro (povo malê) é um dos pontos de nossa análise, justamente pela violenta relação entre colono e escravo, demarcadora da revolta lembrada na obra do escritor baiano. As ideias defendidas por Derrida (1995/2001) em *Mal de Arquivo* permitem perceber a necessidade de se inverter essas hierarquias metafísicas presentes no trecho acima, pois,

fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. (p. 48)

A contestação de Derrida (1995/2001) a esta premissa do pensamento ocidental, de raiz logocêntrica, aponta para as estruturas hierarquizantes que o filósofo quer desconstruir, bem como o processo de arquivamento estanque, fechado enquanto representante da metafísica da presença. Entendemos que ao herói negro popular faltam condições representativas essencialistas, por isso, está fora da história oficial. Ele foge de um modelo branco aceite, pois é o elemento excluído da metafísica ocidental, “o mais esquecido de todos, enterrado em cova funda pelos senhores de escravos, de lá ainda não foi retirado para as páginas da história, (...) [qu]e em geral se ocupa apenas das personalidades consentidas” (Amado, 1977, pp. 27–28).

O escritor questiona um lugar que não seja o de dominados, oprimidos e discriminados pela modernidade ocidental e faz uma contestação a partir da proposição de um novo olhar para os malês como sujeitos de sua história, ou seja, a experiência dos sujeitos subalternizados, esses outros invisíveis, que foram e ainda são violentados na sua condição de ser em decorrência do processo de conquista física e simbólica.



Jorge Amado recobra na década de 70, edição do presente guia, o resgate dessas memórias históricas coletivas de um passado para as páginas da grande história, aquela conhecida e reconhecida por todos, ou seja, o cânone ocidental. O seu intuito é cobrar a retirada desses acontecimentos dos muros do silêncio, da violência cometida não só contra os participantes do ato revolucionário em si, mas também cobrar a destruição proporcionada pela pulsão de morte que se manifesta antes mesmo desse evento tornar-se arquivo, vista a ausência de registros documentais que não asseguraram o recontar desse feito heroico. Afinal, para compor um arquivo, é necessário alguém que o autorize, que o valide, vejamos: “do alufá Licutã quem conhece o nome, os feitos, o saber, o gesto, a face do homem?” (Amado, 1977, pp. 27–28). Essa falta de registros sobre o movimento contestatório e o apagamento da imagem do militante malê aponta para a violência histórica sofrida por ele e por todo o seu povo.

A perspectiva da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano (2005), permite-nos pensar na existência contínua dos modos coloniais de dominação que ainda persistem após o fim das administrações coloniais, os quais são frutos das culturas coloniais que ainda permeiam as sociedades estruturadas pelo sistema capitalista moderno, vide o fato de a revolta dos malês ser desconhecida da maioria dos brasileiros e não constar nos grandes manuais de história, nem nos livros didáticos. Diante disso, a pós-colonialidade, que nasce no interior do mito eurocêntrico, é uma falácia, tendo em vista a necessidade de descolonização dos centros metropolitanos.

Tomando como parâmetro o diferencial presente na potência do simulacro deleuziano, que estabelece sua natureza independente das características da representação, entendemos que ao herói negro popular faltam condições representativas essencialistas, por isso, está fora da história oficial. Ele é um simulacro, ele foge de um modelo branco aceite.

Esse simulacro malê emerge da profundidade, onde estava recalcado, para provocar o observador, aqui entendido como o leitor, para tirá-lo da sua zona de conforto, fazendo-o pensar acerca das imposições e dos limites enunciativos demarcados pela revitalização da história de seu poder político de resistência.

Esse trecho da obra amadiana expressa a resistência do povo malê através do compromisso com os seus saberes, com a sua cultura e identidade, materializada pela desobediência à hegemonia branca que governava a cidade e imprimia seus valores eurocentrados na sociedade baiana. A postura malê foi uma estratégia decolonial, pois os militantes deixaram marcado um questionamento à colonialidade, estabelecendo como objetivo a descolonização, pois seus projetos estiveram ligados diretamente à necessidade de transformar as relações, estruturas e instituições dominantes, ainda que em meio ao racismo. Para Quijano (2005), este é o principal fator que vai organizar a economia, a política e as diversas formas de poder e saber e a existência.

O escritor Jorge Amado aciona politicamente, assim entendemos, a força simbólica de um simulacro deleuziano (Deleuze, 1969/2009), pois questiona a história oficial por deixar à margem a trajetória do povo malê na luta por sua liberdade social, religiosa e identitária. Sendo assim, a narrativa propõe repensar os antigos dizeres sobre esse

grupo indesejado, banido pelos do centro, a fim de alcançar outra potência por meio do texto literário, uma vez que é oriundo do entre-lugar da história.

Deleuze (1969/2009) faz considerações acerca do pensamento de Platão, que concebe os simulacros como erros, como cópias mal fundadas da mimese, aqui considerada como a história oficial, uma vez que é uma narrativa da nação, autorizada como tradução da realidade. A reversão do simulacro, idealizada pelo filósofo francês, serve para pensar e exigir que a história tradicional contestada no guia não seja mais o modelo eleito, pois é apenas uma verdade dentre tantas outras. Por isso, o conceito de simulacro será utilizado para recobrar o estatuto de diferença e apontar a fragmentação da identidade.

Nesse sentido, Derrida (1967/2002) recobra que se desconstruam os discursos para mostrar suas ambiguidades e as contradições, as quais norteiam o pensamento metafísico ocidental e os seus conceitos canônicos, que tendem a recalcar o segundo elemento da dicotomia. O posicionamento crítico do filósofo em *A Escritura e a Diferença* (Derrida, 1967/2002) questiona as vozes de mando da sociedade ocidental, ao contestar a noção de verdade e de centro que percebemos ser o cerne da história eleita:

não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos. Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre essa palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. (Derrida, 1967/2002, p. 232)

Com base nesse pensamento, Derrida (1967/2002) desloca os domínios e traz as margens à cena da questão, uma vez que elas são a própria *différance*<sup>1</sup>, operador que designa o distinto, o não-idêntico, desestabilizando o centro em detrimento das diferenças, dos grupos minoritários. O herói popular malê invisível, não reverenciado pela sociedade, muito menos pela história oficial, aparece na narrativa como forma de trazer à memória essa contestação, essa busca por liberdade e justiça, ainda em curso, uma vez que o preconceito ainda impera. A narrativa vai de encontro ao discurso opressor produzido pela elite de descendência eurocêntrica, sempre creditado como verdadeiro.

Derrida (1995/2001) elabora a noção “mal de arquivo” para discorrer a respeito da preservação da memória e da história, as quais estão emaranhadas em jogos de poder que elegem o que permanece ou não no arquivo, pois a pulsão de morte quer exterminá-lo. Derrida (1995/2001) assim a define: “não é um princípio. Ela ameaça de fato todo o principado, todo primado arcôntico, todo desejo de arquivo. É a isto que mais tarde chamaremos de mal de arquivo” (p. 23). Se o arquivo se encontra reprimido, ele não terá espaço na memória, levando a consequências psíquicas (memória individual), ou social e política (memória histórica). Em relação ao evento malê, temos apenas o “desejo de

<sup>1</sup> Termo francês cunhado por Jacques Derrida (1967/2002). *Différance* estabelece um jogo com a palavra *différer* significando tanto diferir quanto diferenciar. As palavras e os signos nunca evocariam o que significam para o filósofo.

arquivo”, pois a memória é um instrumento de poder, de domínio, que pode paralisar ações, logo são postos nela somente os dados que interessam a alguém, a um grupo dominante — neste caso, para a referida época do acontecimento histórico, trata-se da hegemonia branca, de descendência ocidental, dos narradores da história oficial.

O poder institucional detém o arquivo, pois seleciona as informações e as dispõe de forma conveniente, organizando as narrativas a partir de seus interesses, o que implica consequências políticas. Isso ocorre na historiografia em geral, já que a política oficial privilegia a repressão, possibilitando o “mal de arquivo”, o esquecimento provocado e, conseqüentemente, o apagamento da memória. Nesse sentido, o escritor cobra que os submersos da história tenham não só lugar nos arquivos, mas que sejam uma memória viva, pois o líder malê negro deve ser lembrado, reverenciado, proclamado em “praça pública, em meio ao povo, sua força, sua medida, sua presença de herói. Herói não somente da nação malê, herói do povo brasileiro” (Amado, 1977, pp. 27–28). As ideias do filósofo dialogam, de certa forma, com essa passagem amadiana inconformada com o silenciamento do passado, dessa grande personalidade da história brasileira, pois, para Derrida (1995/2001), o arquivo se articularia com o presente e o futuro, estando o passado referido nesses tempos.

As narrativas históricas se erguem através das relações de poder que selecionam, excluem e combatem fatos e personagens históricos que fogem ao controle das vozes de mando que regem uma sociedade. Tomando como parâmetro os estudos de Foucault (1969/2008) em *Arqueologia do Saber*, o poder é formado por jogos de força que negociam a todo o momento através de estratégias, sendo a memória uma delas, já que é construída e se liga a formas de hierarquia e de subordinação. Essas relações de poder podem ser pensadas de duas formas: a primeira se atém à seleção da memória de quem ou do que deve ser poupado do esquecimento; em segundo, trata-se dos sujeitos envolvidos no processo de criação dessa memória. Essas considerações de Foucault (1969/2008) servem para pensar que eleger uma determinada verdade como absoluta é incorrer num erro metafísico, uma vez que para a construção da memória é empreendido um movimento de repressão desta e de sentido também.

Para Pierre Nora (1993), os lugares de memória se mantêm sabendo do automatismo da memória e da sua necessidade de criar arquivos: “se o que defendem não estivesse ameaçado, não se teria a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que envolvem, eles seriam inúteis” (p. 13).

Nora (1993) organiza e apresenta suas distinções para memória e história, argumentando que

a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos, estando em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. (p. 8)

Já a história é a “reconstrução, sempre problemática e incompleta, do que não existe mais” (Nora, 1993, p. 9). E ainda, continua distinguindo, “a memória é sempre

suspeita para a história, cuja função é destruí-la e a repelir” (Nora, 1993, p. 9). Este pensamento é revisitado por Beatriz Sarlo (2007) ao dizer que o passado abriga sempre o conflituoso, referindo-se ao fato de participar tanto na memória e a história: “nem sempre a história consegue acreditar na memória, e esta desconfia de reconstituição que não tenha em seu centro a lembrança” (p. 9).

As certezas provindas da noção de verdade da essência, da existência, geram o movimento da desconstrução que as burla, bem como os signos do discurso oficial da história etnocêntrica, suscitando a verificação dos seus significados, propondo um descentramento de suas estruturas de poder. De tal modo, os malês promoveram um abalo do centro a favor das diferenças, eles representavam a linguagem, o domínio intelectual e da escrita, eram a força da *différance*, fugiam às regras impostas. Além disso, representam um dos elementos da dicotomia que sofria exclusão, justamente por serem alvo das marcas da presença do poder.

As considerações de Derrida (1995/2001) em *Mal de Arquivo* dialogam com as ideias de Foucault (1969/2008), pois para ele o poder tem o domínio dos arquivos, da memória e organiza a história. Logo, estabelece a “história oficial” por onde circulam os acontecimentos, que atendem a interesses específicos, eliminando tudo o que incomoda através do controle político da memória. Conforme Derrida (1995/2001): “a democratização efetiva se mede sempre por este critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação” (p. 16). Esse acesso, constituição e interpretação do arquivo é, em outras palavras, o movimento de desvelar, de desconstruir essa construção histórica oficial, fazendo uma leitura crítica dessas formas de repressão, de significações prontas e memórias inventadas, encerradas em si mesmas, reinterpretando-as. Se tratando de documentos que nem compõem o arquivo, podemos dizer que recortes, eleições e seleções são realizados, pois, para fazer parte dele, é necessário atender a determinados requisitos que estão diretamente ligados com as relações de poder que regem uma sociedade e que negociam a produção e os sentidos das coisas através da manipulação da linguagem e dos arquivos.

Nesse sentido, a literatura serve como suplemento ao arquivo, uma vez que é um documento dotado de valor simbólico. A obra amadiana abriu espaço e recontou a história desse grupo minoritário, burlando o dispositivo de exclusão das narrativas históricas tradicionalmente autoritárias, assim como outras formas de discurso.

O escritor aciona um posicionamento político, pois questiona a história oficial por deixar à margem a trajetória do povo malê na luta por sua liberdade social, religiosa e identitária. Sendo assim, a narrativa propõe repensar os antigos dizeres sobre esse grupo indesejado, banido pelos do centro, pela voz de mando, uma vez que é oriundo do entre-lugar da história, a fim de alcançar outra potência por meio do texto que transita entre a realidade e a ficção. O centro, enquanto elemento externo à estrutura, não participa do jogo da diferença e não promove a dinamicidade no interior da estrutura. Em palavras do guia-escritor:

a repressão foi tamanha, tão desmedida, que ainda hoje a palavra malê continua como que maldita; ainda hoje a ascendência malê é escondida,

silenciada, quando já as razões do medo foram esquecidas. (...) Da revolta e do seu chefe pouco se sabe. Pedro Calmon tratou do assunto numa novela que parece haver se tornado, ela também, vítima do diktat dos escravagistas pois, sendo dos primeiros livros de mestre Pedrinho, não tenho notícias de que haja sido reeditado. No mais, o silêncio. É o caso de se perguntar onde estão os jovens historiadores baianos, alguns de tanta qualidade e coragem intelectual, que não pesquisam a revolta dos malês, não levantam a figura magnífica do chefe? (Amado, 1977, p. 29)

A diversidade dos povos não-europeus assim como sua diversidade epistêmica abriga conhecimentos, vivências, cosmologias e visões de mundo “outras”, com seus corpos políticos de diversas dimensões espaço-temporais vistos como “inferiores” em relação ao conhecimento dito “superior” de origem branca e europeia, selecionado por aqueles que têm uma postura ocidental de segregação fundada no racismo/sexismo epistêmico no mundo moderno/colonial e seus privilégios de narrar. Os malês se tornaram uma constante ameaça à supremacia da escravidão urbana, tanto que conseguiram desarticular o domínio militar da cidade de 25 a 27 de janeiro de 1835. Os revoltosos foram contidos ante as denúncias que impediram a concretização do projeto malê, tendo como resultado a prisão, em alguns casos, e a morte dos líderes do movimento e de seus integrantes. Os malês tinham como objetivos manter a sua cultura tão perseguida na sociedade baiana, romper com a subserviência social e econômica e combater o racismo, a intolerância religiosa e o controle intelectual. Eles dominavam a leitura, a escrita e costumavam repassar estes conhecimentos, além da prática religiosa muçulmana, a outros negros. Por tais méritos, não eram bem vistos pelos senhores de escravos, eram diferentes, indesejados.

O escritor de *Bahia de Todos os Santos* (Amado, 1977) reconta esse acontecimento para que ele seja narrado por outras formas de saber, pois precisa ser lembrado através do exercício da memória. O historiador baiano João José Reis (1986) reconhece a importância desse episódio e o traz para seu universo enunciativo, arquivando-o, pois este foi e ainda é alvo da falência histórica, organizada por determinados setores da sociedade baiana/brasileira, tendo em vista que esse grande acontecimento histórico ainda é desconhecido e ausente dos livros didáticos de história nacionais — narrativas desse outro tão parte da formação e da identidade brasileira. Dessa maneira, vemos como o discurso é negociado nas relações de poder existentes na sociedade. Segundo o pesquisador:

durante o interrogatório a 11 de fevereiro de 1835, Licutan recusou revelar o nome de qualquer colaborador ou discípulo seu. Negou até que ele próprio fosse muçulmano, apesar de toda prova ao contrário. Ao mesmo tempo manteve diante de si próprio, dos outros africanos que aguardavam para depor e dos interrogadores a dignidade e identidade malê. Disse ao juiz chamar-se Bilal, ao que a autoridade retrucou furiosa saber que seu nome africano era na verdade Licutan. O escravo retorquiu insolente: “Era verdade chamar-se ‘Licutan’ mas elle podia tomar o nome que quisesse”. O juiz,

por ignorância, perdeu o detalhe de que Bilal é um nome islâmico muito comum e, no caso do réu, um nome carregado de singular sentido simbólico. Na tradição muçulmana Bilal é o nome islâmico do auxiliar (*muezzin*) negro do profeta Maomé e na África Ocidental bilal tornou-se a própria designação do cargo de *muezzin* (literalmente o assistente que “puxa” os fiéis na reza). A revolta continuava viva no coração de Licutan, ou Bilal, apesar do insucesso no campo de batalha. (Reis, 1986, p. 161)

A vitória contra os africanos, em 1835, foi conseguida por meio do forte aparato do branco, das denúncias aos revoltosos e de uma falta de unidade, de parceria com descendentes de africanos de religiões e etnias diferentes. Essa revolta antiportuguesa causou um clima de constante insegurança entre senhor e escravo, e não pôs fim à resistência dos que foram escravizados na Bahia. A pena recebida pelo Licutã não seria menos severa, dada à proporção de sua contestação, tendo que vivenciar uma tortura indignante, repleta de açoites e castigos:

as vítimas eram despidas, amarradas e açoitadas nas costas e nádegas. Dois locais foram escolhidos para isso: o Campo da Pólvora de novo e o quartel de Água de Meninos, mesmo lugar onde foi travada a última batalha do levante. Houve momentos em que as autoridades temeram que os açoites viessem a perturbar a paz da cidade. A sentença de 1.000 açoites do mestre malê Licutan seria executada num local “público contanto que não seja nas ruas da cidade”. (Reis, 1986, p. 270)

A partir do momento em que esses sujeitos subjugados, durante longo período da história, reagem de forma incisiva, resistente, para que não anulem seus referenciais culturais e religiosos, a sua questão se torna então pública, ganha força, apesar da convivência opressora com os valores hegemônicos da história ocidental. Tem-se assim um fluxo heterogêneo, dessemelhante, marcado pela ruptura de determinados modelos de conduta eleitos, instaurando uma identidade com a marca da diferença.

De tal modo, *Bahia de Todos os Santos* se adéqua à proposta literária de “recobrar a fala subalterna, recuperando a voz dos silenciados, lançando mão da reconstituição da História como base de um discurso denunciado, dirigido contra outro, hegemônico e diametralmente oposto” (Augel, 2006, p. 9), propondo uma reescritura desses relatos pretéritos sobre o país, no próprio interior do guia, da ficção, das narrativas de forma mais ampla, ao trazer esses acontecimentos e heróis populares marginalizados e esquecidos nos porões da história oficial. Reconstrói assim uma história que se ergue à margem da aprovação das classes dominantes.

Esse movimento de margem emerge da profundidade onde estava recalcado para provocar o observador, aqui entendido como o leitor, para tirá-lo da sua zona de conforto, fazendo-o pensar acerca das imposições e dos limites enunciativos demarcados pela história. São vestígios do mundo colonizado construído discursivamente a partir do olhar do colonizador que destrói quase que completamente a memória da civilização

dos povos nativos e dos traficados africanos para terras brasileiras trazidos. A narração de episódios relacionados à revolta dos malês promove a revitalização de sua potência política de resistência e liberdade.

Um exemplo de realização de um texto, do efeito simbólico da literatura por meio da experiência de leitura, do impacto e do estímulo causado no receptor para a compreensão da realidade, ocorreu com a escritora Ana Maria Gonçalves. *Um Defeito de Cor* (Gonçalves, 2009), escrito por ela em 2009, narra, em seu prólogo, que a escritora estava à procura de um novo destino para sua vida, quando entrou numa livraria de São Paulo em busca de guias de viagem, com informações ilustradas sobre Cuba, sua cultura, história e povo. Ela se dirigiu a uma seção destinada a eles e, de repente, caíram da prateleira vários guias, mas ela só conseguiu segurar um, *Bahia de todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios*, de Jorge Amado. A partir da leitura do convite do guia amadiano, o prólogo da obra, encontrou um motivo para viajar para a Bahia em 2001, quando começou toda a sua relação afetuosa, de interesse e de instigação histórica e literária pela cidade da Bahia. Diz a escritora:

era *Bahia de Todos os Santos — guia de ruas e mistérios*, do Jorge Amado. Foi aí que aconteceu a primeira Serendipidade<sup>2</sup>. Na época, eu estava cansada de morar em uma cidade grande, cansada da minha profissão, tinha acabado de me separar e queria vida nova, em um lugar novo, fazendo coisas diferentes e, quem sabe, realizando um velho sonho: viver de escrever. Desde o dia em que o livro de Jorge Amado caiu nas minhas mãos, eu sabia que este lugar de ser feliz tinha que ser a Bahia. (Gonçalves, 2009, p. 10)

Após esse contato inusitado com a narrativa, fruto do acaso, segundo Gonçalves (2009), que parece ficcionalizar esse encontro, decide aventurar-se no plano real pela cidade misteriosa amadiana, a ponto de querer fazer uma leitura da própria cidade narrada, de suas ruas e personagens históricos. Ela se apropria da obra e é nesse momento que a recepção se concretiza, sendo então atualizada durante o contato proporcionado pela legibilidade realizada, permitindo acontecer processos de interação, de vivências entre a obra e quem a recebe, sendo conduzida, portanto, para uma experiência artística. A partir desse momento, Gonçalves (2009) decidiu abraçar a recepção, vindo à cidade da Bahia, pois estava em busca da felicidade:

ainda na livraria, de pé diante da prateleira, abri *Bahia de Todos os Santos* e comecei a ler um prólogo chamado “Convite”: “E quando a viola gemer nas mãos do seresteiro na rua trepidante da cidade mais agitada, não tenhas, moça, um minuto de indecisão. Atende ao chamado e vem. A Bahia te espera para sua festa cotidiana”. (...) Na hora, tive a sensação de que ele tinha escrito aquelas palavras exatamente para mim, o que foi virando certeza quando continuei correndo os olhos pelo doce e tentador convite. Bahia. A Bahia

<sup>2</sup> “Serendipidade então passou a ser usada para descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados” (Gonçalves, 2009, p. 9).

me esperava e Jorge Amado ainda estava vivo para me apresentar a ela. Num trecho mais adiante, ele mesmo dizia: “*vem e serei teu cicerone*”. (p. 10)

Amado construiu o guia turístico, mas com uma escrita literária, tendo em vista os seus dotes de romancista, conseguindo, portanto, atingir a emoção das pessoas, na interferência que realiza, alcançando o objetivo de fazer o “leitor(a)-viajante”, nos termos de Netto Simões (2002), transitar por um lugar desconhecido, a imaginar, sendo tocado, de alguma maneira, pelo texto que lê e assumir-se a condição de turista-leitor, quando viaja, deslocando-se ao encontro da cidade real. Ou seja, nesse momento, o escritor incide sobre o leitor e consegue, com a sua escrita poética, uma consolidação desse real, um efeito de sentido, envolvendo afetivamente o leitor, concretizando o propósito do texto. Para Iser (1976/1996), a obra literária possui dois polos: o artístico — que designa o texto produzido pelo autor — e o estético — que é a concretização produzida pelo leitor, que atualiza o texto:

o papel do leitor se realiza histórica e individualmente, de acordo com as vivências e a compreensão previamente construída que os leitores introduzam na leitura. Isso não é aleatório, mas resulta de que os papéis oferecidos pelo texto se realizam sempre seletivamente. O papel do leitor representa um leque de realizações que, quando se concretiza, ganha uma atualização determinada. (p. 78)

Em relação a Gonçalves (2009), escritora negra que se identifica com a narrativa, principalmente da seção que aborda a história dos malês, o guia a fez viajar pelo universo das palavras, depois lhe provocou o desejo de vir conferir o que fora contado sobre a força do passado, que ainda é muito presente, dada as heranças identitárias e históricas da população, das narrativas eleitas e oficiais que suprimem e apagam outras narrativas e rostos.

A narrativa épica presente no guia acerca dos feitos heroicos dos malês, com suas revoluções populares e desconhecidas dos manuais de história de grande circulação, também seduziu a leitora Ana Maria Gonçalves a querer conhecer essas histórias, espaços e lugares. Diante da surpresa do convite e da informação recebida acerca das revoluções desse grupo à margem das grandes narrativas, a escritora aceita a sugestão dada pelo escritor, para que os historiadores a estudem. Além disso, ele ainda propôs que alguém se habilitasse a escrever tal saga em um romance, pois seria um bom tema. Dessa leitura fortuita do guia, Gonçalves encontrou um motivo para escrever. A escritora resolve então vir à cidade da Bahia para conhecer, vivenciar e conferir tudo que havia lido:

acho que esqueci pelo chão os guias sobre Cuba, encantada com o que tinha acabado de descobrir, porque, apesar de não pertencer à categoria de “jovens historiadores baianos”, estava claro que era para mim a provocação sobre escrever o romance. Durante quase um ano, por meio da internet, de telefonemas para a Bahia, de buscas em livrarias, bibliotecas, sebos, e de material emprestado, pesquisei sobre os malês, escravos muçulmanos, bravos, inteligentes, e que realmente tinham sido banidos da história. Até



então eu nunca tinha ouvido falar deles. Aquele foi também um ano desesperador, porque tudo que eu queria era estar na Bahia, andando pelas ruas por onde os malês tinham andado, entrando nas igrejas onde eles tinham entrado, nadando no mar no qual eles tinham nadado, pois tinha certeza de que, se não estivesse in loco, o livro não sairia. Eu acreditava que alguma coisa no ar da Bahia me faria ouvi-los e senti-los, muito mais do que apenas conhecê-los. (Gonçalves, 2009, p. 11)

O problema da história, assim como da literatura, é querer representar a realidade, e isso não é fácil, pois a verdade é ideológica. Porém, Amado (1997) extrapola a capacidade do real, indo para fora dele, ao fornecer um retrato vivo e insinuante das experiências humanas, provocando os seus leitores, fazendo-os acreditar nessas narrativas que se contadas pela história oficial talvez não atingiriam com tanto impacto a emoção das pessoas, justamente porque ele utiliza o poder encantatório da escrita de tom poético que seduz o leitor, a ponto de impulsioná-lo a querer comprovar o que leu.

Chegando à Bahia, mais precisamente em Salvador, Gonçalves (2009) pesquisou sobre os malês, mas percebeu que já havia um amplo material sobre a trajetória deles, o que a fez desistir de escrever um livro sobre tal tema, pois chegara à conclusão de que outras pessoas já tinham aceitado o convite de Jorge Amado. Porém, até hoje, o que se sabe é que essa história heróica e combativa é desconhecida do povo baiano e brasileiro. Gonçalves (2009) ainda vivencia outra experiência incomum, porque ao ir viajar para uma das ilhas pertencentes à Baía de Todos os Santos, a de Itaparica, ficou sabendo que um padre doou a uma família antigos documentos de uma velha igreja da ilha. A turista acabou encontrando esses papéis inesperadamente — pelo menos, é assim que narra —, ao conhecer um menino de 6 anos que os utilizava para fazer desenhos. Consegue com a criança e a sua família a doação desse material. Após analisá-lo, percebeu que ele estava escrito em português arcaico e que se tratava da vida de uma escrava que ninguém sabia se realmente existiu, pelo menos até aquele momento, apesar de os documentos trazerem dados reais. Pouco provável que esses papéis antigos estivessem servindo para a criança desenhar. Parece-nos que ela em seu livro quer provar a falta de importância da vida daquela escrava.

A partir deles, descobriu um pouco da vida de uma escrava cega muito especial, que viajava da África para o Brasil em busca do filho. Na travessia, ela conta sua história, marcada por estupro, violência e escravidão. Kehinde é o seu nome, é também a personagem principal do romance criado por Gonçalves (2009). Quando criança, foi capturada na África e embarcada num navio negreiro rumo ao Brasil. Chegando ao Brasil, a menina foi comprada por um fazendeiro baiano para ser acompanhante de sua filha. Durante as lições desta, Kehinde aprende também a ler e a escrever.

Depois de certo tempo, a menina é estuprada, tem um filho e, após combate existencial renhido, consegue comprar sua liberdade. Conhece Alberto, homem branco com quem se envolve, mas se separam. Kehinde pode ser Luísa Mahin ou Luísa Gama, suposta mãe do poeta Luís Gama. Ela teria se envolvido na articulação dos diversos levantes de pessoas escravizadas na Bahia do século XIX, dentre esses movimentos contestatórios,

teria participado da revolta do malês. Não se sabe a veracidade da história descoberta nos documentos encontrados por Ana Gonçalves, que estão agora recontados em seu livro *Um Defeito de Cor* (Gonçalves, 2009), mas a escritora toma a proposta de Amado e empreende um movimento de metaficção historiográfica a fim de repensar e resgatar memórias silenciadas ao longo do tempo e oprimidas pelos discursos oficiais de poder que regem as nações.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta amadiana é que o evento malê não se torne uma memória fixa, cristalizada, significando uma referência a uma temporalidade passada, mas, assim entendemos, que o discurso malê seja arrancado do passado, da sua inércia e que reencontre algo de sua vivacidade perdida, como podemos notar no efeito estético, de reparação histórica, causado na escritora Ana Maria Gonçalves (2009).

Portanto, o guia *Bahia de Todos os Santos* (Amado, 1977) não quer ser um repositório de palavras mortas, uma vez que ele tem um devir a cumprir, um dizer a leitores do presente e do futuro, que passarão a conhecer tal fato histórico nele registrado, dando-lhe sentido, independente do tempo. Com isso, a obra torna-se o lugar da *différance*, da diferença, do diferimento, que permite à memória da literatura problematizar questões históricas, políticas e culturais, uma vez que se caracteriza por sua capacidade de construir a memória de um povo, visando reatualizá-la para que ela não venha a ser um arquivo morto.

A postura de resistência e de busca da identidade desse grupo é exposta, bem como a denúncia do seu apagamento e silenciamento nacional. São tomados como mote para repensar questões sobre poder, história, memória e arquivo na historiografia oficial brasileira e o papel da literatura como instrumento de combate e denúncia da violência física, linguística, religiosa, social e histórica vivenciada pelas minorias étnicas.

Dessa maneira, é de fundamental importância que as diferenças culturais tenham imagens sobre si próprias e sobre as outras, bem como das relações de poder e de saber que as circundam, a fim de dar respostas epistêmicas da subalternidade ao projeto eurocêntrico da modernidade na busca por superar as relações de pobreza, invisibilidade, exploração e opressão decorrentes das relações de poder.

### REFERÊNCIAS

- Amado, J. (1977). *Bahia de Todos os Santos: Guia de ruas e mistérios* (27.ª ed.). Record.
- Augel, M. P. (2006). Prefácio: As três faces da nação. In A. Sila (Ed.), *A última tragédia* (pp. 7–20). Pallas.
- Deleuze, G. (2009). *Lógica do sentido* (L. R. S. Fortes, Trad.; 5.ª ed.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1969)
- Derrida, J. (2001). *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana* (C. de M. Rego, Trad.). Relume Dumará. (Trabalho original publicado em 1995)
- Derrida, J. (2002). *A escritura e a diferença* (M. B. M. N. da Silva, Trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1967)

- Foucault, M. (2008). *A arqueologia do saber* (L. F. B. Neves, Trad.; 7.<sup>a</sup> ed.). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969)
- Gonçalves, A. M. (2009). *Um defeito de cor* (3.<sup>a</sup> ed.). Record.
- Grosfoguel, R. (1996). From cepalismo to neoliberalism: A world-system approach to conceptual shifts in Latin America. *Review*, 19(2), 131–154.
- Iser, W. (1996). *O ato da leitura: Uma teoria do efeito estético* (J. Kretschmer, Trad.). Editora 34. (Trabalho original publicado em 1976)
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locais/disenos globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, 10, 7–28. <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 227–278). CLACSO.
- Reis, J. J. (1986). *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês (1835)*. Brasiliense.
- Sarlo, B. (2007). *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva* (R. F. D'Aguiar, Trad.). Cia das Letras. (Trabalho original publicado em 2005)
- Simões, M. de L. N. (2002). De leitor a turista na Ilhéus de Jorge Amado. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 6(6), 177–183. <https://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/92>

## NOTA BIOGRÁFICA

Tatiane Almeida Ferreira é doutorada em literatura e cultura pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia. É mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural da Universidade Estadual de Feira de Santana, especialista em teoria da literatura e produção textual e em metodologia do ensino, neuropsicopedagogia e educação especial e inclusiva. É graduada da Licenciatura em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana, é avaliadora de revistas acadêmicas, concursada pela rede pública de ensino do município de Feira de Santana. É professora do Centro Universitário UniFTC de Feira de Santana e participa no grupo de pesquisa na Universidade Federal da Bahia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8596-3559>

Email: [tatferreira3@gmail.com](mailto:tatferreira3@gmail.com)

Morada: Av. Artêmia Pires Freitas, s/n - Sim, Feira de Santana - BA, 44085-370, Brasil

**Submetido: 03/12/2021 | Aceite: 07/01/2022**



Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.



## PROCESSOS DE MARGINALIZAÇÃO ÉTNICA E CULTURAL NA ÁFRICA PÓS-COLONIAL. O CASO DOS AMAKHUWA DE MOÇAMBIQUE

**Luca Bussotti**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Centro de Estudos Avançados, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil  
Universidade Técnica de Moçambique, Moçambique

**Laura António Nhaueleque**

Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais, Universidade Aberta de Lisboa, Lisboa, Portugal

---

### RESUMO

Apesar de a questão étnica nunca ter constituído um elemento explícito na construção do Estado moçambicano, esta sempre caracterizou a vida pública do país, com tensões relevantes, mas geralmente negligenciadas. Durante a luta de libertação, dois grupos étnicos aliaram-se, os “intelectuais” ronga e os “guerrilheiros” maconde, de facto excluindo os outros povos de Moçambique deste processo que irá marcar indelevelmente a história do país pós-colonial. Na época socialista, o lema “matar a tribo para fazer a nação” continuou a procrastinar o “esquecimento étnico”, prefigurando uma tentativa, malsucedida, de impor o modelo socialista autoritário formulado pelos ronga e machangana a todo o resto do país. A mesma situação se deu com a viragem democrática da década de 1990. Neste caso, diante de um pluralismo formal, os elementos de poder, assim como culturais e artísticos privilegiados foram, mais uma vez, os produzidos no sul (timbila e marrabenta) e no norte, pelos maconde (mapiko e esculturas), em detrimento de outros povos, entre os quais os amakhuwa, o grupo numericamente maioritário em Moçambique. Para este processo de marginalização étnica contribuíram doadores e investigadores internacionais, que aceitaram e desenvolveram a pauta proposta pela Frente de Libertação de Moçambique, interpretando práticas tradicionais como os ritos de iniciação sob o ponto de vista da violação dos direitos humanos. A pesquisa aqui apresentada traz evidências de como este longo processo de esquecimento étnico foi, em boa verdade, um programa político pensado e implementado desde a luta de libertação e que continuou, com as necessárias adaptações, até hoje, influenciando diretamente na difusão da produção cultural e artística local. A abordagem usada foi de tipo histórico, com contínuos cruzamentos com a análise política e as políticas culturais de Moçambique.

### PALAVRAS-CHAVE

esquecimento étnico, identidade nacional, marginalização, produção artística

---

## PROCESSES OF ETHNIC AND CULTURAL MARGINALISATION IN POST-COLONIAL AFRICA. THE CASE OF THE AMAKHUWA OF MOZAMBIQUE

### ABSTRACT

Although the ethnic question has never been an explicit element in the construction of the Mozambican State, it has always characterised the country’s public life with relevant but generally

disregarded tensions. During the liberation struggle, two ethnic groups allied, the “intellectuals” Ronga and the Makonde “guerrillas”, excluding the other peoples of Mozambique from this process that would indelibly mark the history of the post-colonial country. In the socialist era, the motto “kill the tribe to make the nation” continued to procrastinate “ethnic disregard”, prefiguring an unsuccessful attempt to impose the authoritarian socialist model formulated by the Ronga and Machangana onto the rest of the country. The same situation occurred with the democratic turn of the 1990s. Faced with formal pluralism, the elements of power, as well as prioritised cultural and artistic elements, were, once again, those produced in the south (timbila and marrabenta) and in the north, by the Makonde (mapiko and sculptures), to the detriment of other peoples, including the Amakhuwa, the most populous group in Mozambique. International donors and researchers contributed to this process of ethnic marginalisation by accepting and developing the agenda proposed by the Liberation Front of Mozambique, interpreting traditional practices, such as initiation rites, as violations of human rights. The research presented here explains how this long process of ethnic disregard was, in fact, a political program designed and implemented from the beginning of the liberation struggle and continued, with adaptations, until today, directly influencing the diffusion of local cultural and artistic production. The approach used is historical in nature, intermixed with analyses of Mozambique’s political and cultural policies.

#### KEYWORDS

ethnic disregard, national identity, marginalisation, artistic production

## 1. INTRODUÇÃO

A formação dos Estados modernos tem passado por processos complexos, cuja tendência foi a centralização burocrático-administrativa e a exaltação dos elementos comuns entre os vários povos que iam compondo a nova entidade política. Mesmo no caso da Europa, tal processo se configurou como a confluência de territórios diversos, com leis diversas, hábitos diversos e, por vezes, até idiomas diversos (Gustafsson, 1998). Foi, portanto, a partir deste mosaico que o Estado europeu moderno se formou, segundo um longo percurso iniciado desde a dissolução das duas principais instituições medievais, o feudalismo e o(s) império(s). A guerra foi uma das armas utilizadas para que o Estado europeu chegasse a uma definição, mesmo do ponto de vista da formação de um ideário nacional, necessário para compactar ideologicamente as jovens nações. Foi assim que, de forma muito simplificada, foi “inventada” a nação moderna (Hobsbawm & Ranger, 1983).

No contexto africano, o processo de formação dos Estados nacionais foi ao mesmo tempo mais demorado, mais rápido e diversificado. Foi mais demorado porque apenas depois do fim da Segunda Guerra Mundial a maioria dos territórios africanos sob o jugo colonial conseguiu as suas independências. Foi mais rápido porque, num curto lapso de tempo, tais territórios se tornaram independentes, geralmente sem a necessidade de pegar em armas. As principais exceções foram as antigas colónias portuguesas, que tiveram de travar sangrentas lutas de libertação para conseguir as suas independências de Lisboa. E foi diversificado devido à postura das antigas metrópoles. A França, por exemplo, em alguns casos (como a Argélia), obrigou os nacionalistas africanos a pegar em armas para conseguir a sua independência, ao passo que, noutras circunstâncias (quase todas as outras), escolheu a via negocial.

Logo depois da obtenção das independências iniciou-se o processo de construção da nação, “inventando” tradições históricas mergulhadas em tempos antigos, com a finalidade de justificar uma unidade obtida sem derramamento de sangue. É o caso do Gana, por exemplo: o estudo seminal de Kimble (1963) revela que tendências nacionalistas ou protonacionalistas se manifestaram já em 1852, aquando dos primeiros movimentos supra-tribalistas no território da Costa de Ouro. É igualmente o caso da Nigéria, segundo estudos clássicos sobre esta nação da África Ocidental (Coleman, 1958). O nacionalismo e a sua narração serviram, por exemplo, no caso de uma das nações-símbolos da resistência africana contra os europeus, a Etiópia, para compactar populações diversas do ponto de vista linguístico e cultural contra ameaças, quer externas, quer internas (Gebrewold, 2009).

Os países africanos colonizados por Portugal tiveram de pegar em armas para conseguir as suas independências políticas. Neste sentido, tais países dispunham “naturalmente” de quanto necessário para construir um imaginário nacional, que outros países africanos não puderam ter. Mesmo assim, as suas narrativas histórico-nacionalistas procuraram estabelecer laços entre alguma forma de resistência desenvolvida entre os finais do século XIX e o início do XX (Campos, 2016; Gonçalves, 1999; Monteiro, 2011) e as lutas mais recentes contra o colono português. Entretanto, foi com a constituição dos movimentos de libertação nesses três países, respetivamente 1956 para o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde e Movimento Popular de Libertação de Angola, e 1962 para a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), segundo a historiografia oficial, que se concentrou a narração histórica das novas nações independentes. A partir do “ato fundacional” iniciou-se a construção de uma narrativa feita de epopeias, heróis, vítimas do colonialismo luso-fascista, traidores internos, momentos e datas marcantes. Tratou-se de um exercício relativamente simples, que levou à construção de uma historiografia oficial que se mantém, nesses países, inalterada até hoje, com tentativas críticas que dificilmente conseguem entrar no espaço público dessas nações, como demonstra o caso aqui abordado, o de Moçambique (Bussotti & Jacquinet, 2021; Khan, 2016).

O artigo aqui apresentado assenta num pressuposto essencial: como qualquer processo de edificação de uma nação nova, no caso moçambicano também a tendência — como se verá melhor no ponto a seguir — foi a de enaltecer os pressupostos da unidade nacional, a partir do cimento simbólico que a luta de libertação trouxe para povos tão diversos como os que vivem no espaço geográfico de Moçambique (Dambile, 2014). Tal opção foi protagonizada por uma aliança de dois grupos étnicos: os machangana e os maronga do sul, que dominaram o processo de formação da Frelimo, liderado por Eduardo Mondlane até a data da sua morte, em 1969; domínio que continuou com a liderança de Samora Moisés Machel. Foi na eleição do novo presidente que as clivagens étnicas sobressaíram de forma evidente (Ncomo, 2003); o segundo grupo foi formado pelos guerrilheiros maconde, de Cabo Delgado. Eles assumiram um papel tão relevante que foi impossível não lhes reconhecer um lugar privilegiado dentro da Frelimo. Entretanto, a palavra de ordem dos “libertadores” foi de que nenhuma alusão devia ser feita às componentes étnicas que estavam a formar a nova nação moçambicana, privilegiando a identidade nacional, a “moçambicanidade”, ainda por ser inventada. Tal

operação passou o espaço temporal da luta de libertação, permeou a experiência socialista de Samora Machel, e continuou, com as devidas diferenciações, a manifestar-se até hoje, depois da abertura democrática dos anos 1990.

Moçambique foi tomado, em várias circunstâncias e por parte de atores internacionais diferentes, como um modelo, primeiro de experiência afro-socialista, depois de pacificação e democratização. Em época socialista, como bem recorda Macagno (2009), o ideal do “homem novo” correspondia perfeitamente ao que muitos exilados sul-americanos em Moçambique, assim como investigadores europeus, principalmente italianos, tinham em mente como modelo de resgate para os povos do sul do mundo, difundindo tal imagem nos seus países. Tais intelectuais olhavam com extrema desconfiança para questões étnicas, tanto que, analisando a revista mais prestigiada daquela época, *Estudos Moçambicanos*, produzida pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, de assuntos étnicos nunca se falou, privilegiando perspectivas de classe ou históricas (Bussotti, 2006). Com a abertura democrática, a partir da década de 1990, a desilusão dos intelectuais e dos movimentos esquerdistas foi contrabalançada por parte de “novos amigos”, os liberais da comunidade financeira internacional, que também espalharam a nível mundial a ideia de um Moçambique como caso de sucesso no continente africano. Um entre os muitos exemplos desta tendência pode ser encontrado num importante texto que compara o processo de paz e reconciliação de Namíbia com o de Moçambique (Paris, 2004). Neste caso, defende-se a ideia de que a paz moçambicana poderá ser estável e definitiva graças ao facto de a guerra civil terminada em 1992 ter sido fruto de um quadro internacional que a determinou, descurando por completo os motivos internos que também concorreram para o dito conflito. As políticas liberais e de abertura democrática, depois, terão contribuído também consideravelmente para a estabilização do país.

As ideologias mudaram, mas o cenário interno manteve-se praticamente inalterado. Mais uma vez, os doadores (desta vez ocidentais e liberais) financiaram aquela “indústria do desenvolvimento” feita de grandes investimentos privados associados ao financiamento de organizações não governamentais locais segundo agendas geralmente definidas pelos mesmos doadores (Macamo, 2006), valorizando aquelas manifestações culturais e artísticas indicadas pela Frelimo como prioritárias e bem circunscritas geograficamente e etnicamente. Particularmente Sofala (com presença de ndau e sena), Nampula (com presença quase que exclusiva dos amakhuwa) e Zambézia (com amakhuwa e machuabo), os territórios hostis à Frelimo, foram penalizados neste processo de valorização das culturas locais, com medidas apenas cosméticas, como a declaração da primeira capital de Moçambique, a Ilha de Moçambique, como património da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

É nesta perspectiva de “esquecimento étnico” que a pesquisa aqui apresentada vai focar primeiro sobre os mecanismos que levaram à exclusão da agenda étnica em Moçambique, demonstrando depois como as etnias fora da aliança machangana–maconde, acima de tudo o grupo numericamente maioritário, os amakhuwa (quase 30% da população do país), ficaram marginalizadas, inclusivamente nas suas produções artísticas, graças também ao beneplácito da comunidade internacional.



## 2. A QUESTÃO ÉTNICA ESQUECIDA. UM BREVE ENQUADRAMENTO TEÓRICO

Em 1975, quando Moçambique conseguiu a sua independência, não existia uma nação moçambicana, mas apenas um território muito vasto, deixado como legado do colonialismo português e que devia ser completamente “inventado” do ponto de vista não apenas material, mas também e sobretudo ideológico e espiritual. Existe, aqui, um debate bastante antigo e conhecido que fez “correr muita tinta” por parte de ilustres estudiosos de Moçambique, com ideias diferentes. Com efeito, se Cahen (1994) defende que Moçambique era (e provavelmente continua a ser) um “Estado sem nação”, Elísio Macamo (1996) contesta alguns dos supostos indicadores utilizados por Cahen para chegar a tal conclusão. Entretanto, os dois autores encontram um (único) ponto de convergência: a Frelimo, “no seu fervor unificador” (Macamo, 1996, p. 356) negligenciou a “questão étnica”. Faltando um cimento comum aos povos de Moçambique, vários autores defendem que a identidade moçambicana surgiu, pelo menos numa primeira fase, devido à oposição ao colonialismo português (Landgraf, 2014), às suas violências cada vez piores e à sua política segregacionista (Cabaço, 2007). Uma identidade, portanto, desenvolvida por contrariedade, como em muitas circunstâncias similares aconteceu.

A edificação nacional consta, no geral, de três grandes momentos. O primeiro assenta na consolidação da identidade unitária e do património comum. É a fase que Anderson (1983) chamou de “comunidade imaginada”, feita de mitos, heróis, lugares simbólicos. A seguir, o Estado inicia um processo de valorização das identidades locais e étnicas, a partir das várias línguas e culturas presentes no território nacional, até as expressões artísticas e musicais. Finalmente, na terceira fase, o estado passa a difundir as produções culturais nacionais e locais, segundo uma postura de “democracia cultural”, finalizada a envolver o maior número possível de pessoas e grupos pertencentes ao Estado-nação (Landgraf, 2014).

Estas três fases não são tão lineares, e dependem muito quer da abordagem que as instituições adotam para com os seus cidadãos, quer de como os cidadãos se identificam com tais propostas.

Se aplicadas à realidade africana, e à moçambicana ainda mais, as três supramencionadas fases precisam de uma revisão radical: acima de tudo, em Moçambique nunca se chegou à fase “democrática” de difusão da cultura, pois trata-se de um país considerado, hoje, como não democrático, ou seja, autoritário, inclusivamente no que toca à expressão de opiniões, das quais as artísticas fazem parte (Statista, s.d.). E, em segundo lugar, o esquecimento da questão étnica levou a uma cristalização das relações de poder, inclusive das manifestações culturais, que continua até hoje. O país, portanto, não saiu da primeira das três fases acima recordadas, com “incursões” na segunda e terceira, derivantes das adaptações à abertura democrática da década de 1990. Foi neste sentido que, como recorda Macamo (1996) no artigo já citado, desde a época socialista, o Estado organizou festivais musicais e de dança mostrando a riqueza étnica, linguística e cultural do mosaico moçambicano, sem, porém, considerar que isso não era feito de forma espontânea, nem democrática, mas sim antepondo os interesses políticos e ideológicos à expressão artística. Sobretudo no centro e no norte, “as políticas se mostraram

extremamente insensíveis aos ritos, valores e temporalidades constituintes das identidades daqueles povos” (Landgraf, 2014, p. 15).

### 3. O ESQUECIMENTO EM ATO: NOTAS SOBRE A QUESTÃO ÉTNICA NA POLÍTICA MOÇAMBICANA

O “esquecimento” (querendo utilizar a benevolente expressão de Macamo, 1996) da questão étnica por parte do estado moçambicano não foi apenas um assunto institucional, limitado à ação do governo. Pelo contrário, foi pervasivo e atravessou, com poucas exceções, os vários âmbitos da vida política, social, cultural do país.

Em termos políticos, as bases do processo de construção da nação pós-colonial encontram-se na ideologia socialista samoriana, baseada num conceito-chave: um “homem novo” livre da exploração quer do colonialismo, quer do capitalismo moderno, mas solidário, anti-tribalista, antirregionalista e antirreligioso (Cabaço, 2007). A cruzada contra as “tradições” começou muito cedo, sob o lema “matar a tribo para fazer nascer a nação”. Era necessário eliminar qualquer tipo de diferença cultural e linguística para que uma nova nação surgisse das cinzas do colonialismo explorador (Macagno, 2009; Nhantumbo, 2020).

A tribo mata-se, acima de tudo, eliminando a sua mais visível manifestação, a língua. Ora, a escolha do português como língua oficial parece ter sido óbvia e necessária, apesar de críticas posteriores não historicamente fundamentadas (Mariani, 2011). Entretanto, o jovem Estado moçambicano foi mais além: na prática, este quis “incentivar o combate ao uso da língua materna nos setores de vida e de trabalho coletivos” em ambientes diversificados, desde os profissionais de tipo mais prático até às escolas e atividades desportivas e culturais (Cossa, 2007, p. 71). No recinto escolar, por exemplo, era terminantemente proibido os alunos comunicarem com línguas maternas, no caso, emakhuwa. Por vezes, chegava-se até a convocar o encarregado de educação do aluno encontrado a falar a sua língua materna, como aconteceu pessoalmente a uma das autoras deste artigo na cidade de Nampula. Este tipo de aluno era rotulado de indisciplinado e possivelmente punido. Foi este o aspecto mais revelador das intenções centralizadoras e culturicidas do Estado socialista moçambicano, segundo uma postura que “reproduzirá ( ... ) a mesma gramática assimilacionista e intolerante face aos particularismos culturais” do estado colonial (Macagno, 2009, p. 21). Embora com um grau maior de tolerância, e com a abertura de alguns cursos de linguística bantu em poucas universidades públicas do país, principalmente a Eduardo Mondlane, o cenário não sofreu grandes alterações mesmo depois da viragem democrática da década de 1990.

A segunda dimensão de construção da nação e eliminação da tribo é a escola. O sistema nacional de ensino foi instituído com a Lei n.º 4/1983 (1983), visando combater línguas e práticas locais, tais como os matrimónios tradicionais. Isso foi feito, a nível linguístico, mediante o ensino em português, veiculando os princípios do marxismo-leninismo. O “homem novo” devia arraigar as suas raízes neste projeto modernizador e “iluminista”, que o professor devia transmitir aos seus alunos, com um currículo de

formação dos docentes “prescritivo, previamente desenhado e articulado”: em suma, uma imposição a que era impossível se opor (Nhantumbo, 2020, p. 611). Com a abertura democrática, a visão dos primeiros 15 anos de independência sofreu algumas mudanças: o sistema nacional de ensino foi atualizado, mediante a Lei n.º 6/92 (1992), mas, quanto à aceitação e promoção do ensino nas línguas locais, os passos feitos têm sido limitados: se é verdade que, em Gaza e Tete, foram lançadas experiências-piloto para um ensino bilíngue português-línguas locais, é preciso observar que — até hoje — se trata de projetos-pilotos que assim se mantiveram, sem uma institucionalização a nível nacional de tais políticas (Nhantumbo, 2020). Mesmo na terceira lei que regulamenta o ensino em Moçambique, a Lei n.º 18/2018 (2018), a dimensão das culturas e línguas locais não registou grandes avanços, deixando a questão étnica ainda no esquecimento. Em paralelo, o livro escolar foi moldado segundo as narrativas históricas de que a revolução socialista precisava, constituindo um dos meios privilegiados de construção do “homem novo” (Borges & Mindoso, 2018). Até hoje, os manuais, principalmente de história nacional, quase que não foram alterados, enaltecendo a epopeia da libertação e os heróis que tornaram Moçambique independente.

A terceira e última dimensão política relevante para os efeitos deste estudo diz respeito à política cultural no sentido próprio. Aqui também o processo de centralização e de esquecimento da questão étnica foi evidente. Acima de tudo foram criados os centros de estudos culturais e as casas da cultura, em 1977, ambos sob a égide do Ministério da Cultura. Sobretudo as casas da cultura tinham o objetivo de difundir a cultura nacional, portanto, o ideal do “homem novo” e da moderna nação moçambicana (Borges, 2001). Depois de 1983, com a aprovação de leis contrárias ao respeito dos direitos humanos (Nhaueleque, 2020), o autoritarismo de um Estado ameaçado por uma guerra civil, cada vez mais agressiva, traduziu-se, em termos culturais, na extinção do Ministério da Cultura, cujo setor se tornou uma secretaria de estado, voltando a ser enquadrado como ministério só em 1987. As mudanças institucionais da cultura continuaram até hoje, sinal de incerteza, por parte do governo moçambicano, sobre como abordar esta matéria. Uma mudança de uma certa importância registou-se em 1997, com a aprovação da Resolução n.º 12/97 (1997), a primeira que visava definir a estratégia cultural do país. Apesar de reconhecer a diversidade religiosa e étnica, os financiamentos para meter em prática tais diretrizes foram modestos. O próprio plano 2006–2010/2011 (Bussotti & Gundane, 2019) tencionava promover e valorizar a cultura moçambicana, mas ainda no singular, e dentro do espírito de uma consciência patriótica. Foi neste período que o então presidente Guebuza, num discurso pronunciado no “Festival Nacional da Cultura”, voltou a sublinhar a relevância da cultura (no singular) como forma de alcançar a unidade nacional (Bussotti & Gundane, 2019), portanto, num papel “ancilar”. Em boa verdade, o processo de politização e esvaziamento das manifestações culturais locais continuou, embora com modalidades ligeiramente diferentes, mesmo depois da abertura democrática. Um exemplo deste esvaziamento remonta a 1978. Na altura do primeiro “Festival Nacional da Dança Popular” (2 a 3 de julho de 1978, Maputo), os grupos que abordavam questões sociais ficaram penalizados em comparação com os que tratavam

de assuntos políticos e patrióticos (Chibanga, 2019). Hoje, grupos de canto e dança tradicionais são muitas vezes utilizados para presenciar cerimónias oficiais, nas quais perdem qualquer referência às suas epistemologias, valores e tradições, tornando-se objetos de mero folclore para satisfazer as exigências do poder político do dia.

#### 4. O ESQUECIMENTO EM ATO E A SUA SUPERAÇÃO: A QUESTÃO ÉTNICA NOS ESTUDOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS

Se a questão étnica foi excluída da agenda política no período socialista, inclusive das pesquisas dos cientistas sociais mais próximos ao governo, o cenário é em parte diferente quando se considera a literatura relativa às ciências sociais depois da abertura democrática. Neste caso, as práticas tradicionais começam a ser objeto de estudo científico, como demonstram as investigações em volta do lobolo, ritos de iniciação, religiões e medicinas tradicionais.

A questão étnica entra com força nas ciências sociais moçambicanas, procurando descobrir quanto, desde a independência, tinha ficado escondido. Os trabalhos dos cientistas sociais, porém, parecem seguir uma orientação clara: por um lado, há uma série de estudiosos que se debruçam sobre práticas tradicionais no sul; por outro, despertam atenção ritos tradicionais do norte, em particular da cultura makhuwa e, em parte, maconde. O espaço aqui disponível não permite uma análise tão profunda quanto este assunto mereceria, pois cruza-se com dinâmicas de poder, nacional e internacional, relevantes no Moçambique pós-socialista, e que ajudam a legitimar, mais uma vez, o monopólio político da Frelimo, em conexão direta com a acima recordada “indústria do desenvolvimento”.

Esta indústria traz a Moçambique algumas abordagens centrais para o estudo das questões étnicas. Questões pelas quais a Frelimo não nutre muita simpatia, mas que acabam, paradoxalmente, legitimando a aliança fundacional maronga/machangana–maconde.

A primeira perspectiva utilizada no estudo das práticas tradicionais diz respeito aos direitos humanos. Esta perspectiva — já patente na nova constituição de 1990 — fortaleceu-se na sociedade civil moçambicana a partir da fundação da Liga Moçambicana dos Direitos Humanos, em 1995, cuja figura central foi, durante muito tempo, Alice Mabote.

A esta abordagem generalista sobre os direitos humanos associou-se uma, mais específica, sobre os direitos das mulheres, numa perspectiva, portanto, de género, feminista e ocidental. Quem a promoveu foram sobretudo os países nórdicos e suas organizações (por exemplo, Oxfam ou IBIS), que encontraram já um terreno relativamente fértil, principalmente em Maputo. Com efeito, a Frelimo historicamente tinha atribuído importância ao papel da mulher, a partir de figuras que foram mitificadas ao longo da luta armada, acima de tudo Josina Machel, a primeira esposa de Samora Machel, falecida durante a luta armada em Dar es Salaam em 1971. Tal importância refletiu-se na fundação da Organização da Mulher Moçambicana, em 1973, o principal braço operacional de recrutamento e enquadramento das mulheres no seio da Frelimo. A Organização

da Mulher Moçambicana sempre foi uma organização tipicamente urbana, frequentada por várias intelectuais moçambicanas, uma parte das quais resolveu fundar outra organização, com fortes laços com a Frelimo (principalmente nos primeiros anos), mas formalmente autónoma: o Fórum Mulher, surgido em 1993 (Nipassa, 2020), e cujas fundadoras foram individualidades de renome em Moçambique, como Isabel Casimiro, Teresa Cruz e Silva, Ximena Andrade e outras. Na mesma linha do feminismo, mas com abordagem mais investigativa, encontra-se o Women and Law in Southern Africa (WSLA) Moçambique, criado em 1989, provavelmente a referência central para os estudos sobre género em Moçambique, principalmente no âmbito dos direitos sexuais e reprodutivos e na violência de género.

Era este o clima que se respirava no início da viragem democrática em Moçambique. Uma das grandes vantagens era que a tradição dos estudos sócio-antropológicos sobre questões étnicas era, no início dos anos de 90, quase que inexistente. Como acima referido, a Frelimo socialista não tinha tal assunto na sua agenda, de tal modo que as referências principais continuavam sendo ligadas a duas escolas, que de frequente se entrecruzavam e que as pesquisadoras de inspiração feminista da década de 1990 pretendiam combater e superar: por um lado, a escola colonial e, por outro, a missionária (Junod, 1898; Martinez, 1989; Nhaueleque, 2020; Thomaz, 2012). A ênfase nos direitos humanos e sobretudo das mulheres, com um olhar feminista, eurocêntrico e com o fim de criar mudanças que se esperava desejáveis, representava, portanto, uma poderosa arma teórica com que interpretar as práticas tradicionais.

A instituição de pesquisa mais ativa neste âmbito foi a WSLA Moçambique, que conta com vários livros publicados e um boletim, *Outras Vozes*, em que as temáticas da organização são abordadas de forma mais sintética, com estilo jornalístico e de divulgação. É possível realçar que existem três campos de interesse investigativo por parte da WSLA: acima de tudo, o papel da mulher nos pleitos eleitorais; em segundo lugar, a violência doméstica; e, finalmente, outras publicações sobre assuntos da mulher em contextos específicos, principalmente no norte do país, tais como uma publicação sobre discriminação e direitos humanos das mulheres em Pemba e sobre os ritos de iniciação (Osório & Cruz e Silva, 2018; Osório & Macuácuá, 2013).

É inegável o mérito de este grupo de investigadoras no despertar da atenção sobre a violência que as mulheres diariamente costumam sofrer na realidade moçambicana, da mesma forma que outros movimentos de ativistas, acima citados, impulsionaram a aprovação de leis e políticas públicas em favor da mulher. Entretanto, a sua ótica na consideração de práticas tradicionais no norte do país, acima de tudo os ritos de iniciação, visava comprovar teses preconcebidas, mais do que compreender o significado daqueles ritos para as mulheres envolvidas e a sociedade no seu todo.

A tese preconcebida que se quis demonstrar é a de que os ritos teriam uma relação direta com o abandono escolar, pois, uma vez iniciadas, as meninas preferem deixar de estudar para casar, geralmente com homens mais velhos. Trata-se de uma tese que já tinha sido desmentida por pesquisas anteriores, por acaso levadas a cabo também por parte de investigadoras cuja adesão ao feminismo não está em discussão.

Signe Arnfred (2015), por exemplo, tinha demonstrado que, durante o socialismo, os ritos de iniciação no norte foram considerados tão atrasados que várias campanhas trouxeram o lema “abaixo os ritos de iniciação” (p. 186). E a reação das mulheres amakhuwa foi clara, segundo as entrevistas que a pesquisadora realizou: frustração devido ao impedimento imposto pela Frelimo e perda daquelas relações comunitárias que constituíam um dos elementos centrais dos ritos.

Estudos mais recentes demonstram como não é possível estabelecer uma relação direta entre abandono escolar, casamentos prematuros, gravidezes indesejadas e ritos de iniciação. Tal facto foi confirmado através de investigações que a coautora deste artigo realizou em Nampula (Nhaueleque, 2020), assim como pela recente publicação do Instituto Nacional de Estatística em relação às razões do abandono escolar. Se é verdade que o abandono escolar seria tendencialmente maior em todas as províncias do norte do que nas outras, os motivos que as pessoas alegam remetem a elementos diferentes dos ritos de iniciação. Segundo a maioria dos entrevistados que deixaram de estudar, a escola “não serve para nada”, “é muito cara” ou “é muito distante” (Instituto Nacional de Estatística, 2021). Ainda neste inquérito, os abandonos escolares que mais se relacionam com questões de gravidez precoce são mais frequentes no sul, nomeadamente em Gaza, do que no norte.

Outros estudos realizados por organizações internacionais também consideraram tais práticas como nocivas. Por exemplo, o estudo levado a cabo por parte de uma organização não governamental holandesa, Yes I do, as práticas tradicionais contribuiriam ao elevado número de casamentos prematuros em Nampula, desconsiderando que podem existir fatores económicos que impõem às famílias, como única saída da pobreza, o casamento das meninas, diminuindo assim as bocas para alimentar (Pires & Baatsen, 2018). Da mesma forma, os ritos de iniciação são considerados como entre os primeiros fatores para explicar a elevada taxa de casamentos em adolescentes no país:

perigosas práticas costumeiras como os ritos de iniciação têm afetado negativamente a saúde sexual e reprodutiva e os direitos das raparigas no país. Sob o disfarce dos ritos de iniciação, estas jovens meninas são achadas estarem prontas para se tornarem boas esposas. (Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros, 2020, p. 5)

Tais abordagens superficiais, que fazem dos ritos de iniciação um passe-partout para explicar qualquer tipo de comportamento social e cultural entre os amakhuwa, têm condicionado fortemente a representação que desta cultura tem sido feito quer dentro quer fora de Moçambique, evitando, mais uma vez, procurar compreender a sua especificidade e a sua complexidade.

Diante deste cenário, que resulta no empobrecimento epistemológico da cultura e da língua prevaletentes em Moçambique (emakhuwa), no sul a abordagem foi diferente. A “análise situacional” é a postura que geralmente foi adotada para os estudos das práticas tradicionais do sul. Quer o lobolo, quer cultos sincréticos como os da igreja zione receberam olhares de autêntico interesse gnosiológico, procurando extrair os saberes, as

epistemologias, as práticas que tais manifestações contêm (Bagnol, 2008; Fernandes, 2018; Granjo, 2004; Honwana, 2002). Em algumas circunstâncias, o lobolo foi até considerado a expressão da resistência das sociedades locais diante quer do colonialismo, quer da repressão do estado socialista moçambicano (Furquim, 2016).

Se tais estudos trouxeram conhecimento novo num âmbito que também não era muito pesquisado até a década de 1990, foram poucas as pesquisas dedicadas a outras práticas, certamente menos pacíficas e mais violentas, no sul do país. Por exemplo, o *kutchinga*, não foi objeto de muitos estudos, assim como o foi o lobolo. Trata-se de uma forma de levirato, que consiste na necessidade de a viúva dormir (ou seja, manter relações sexuais) com um dos irmãos (de preferência, em alternativa um parente qualquer) do marido recém-defunto. Feito este cerimonial, segundo os curandeiros locais necessário em termos de purificação, geralmente os dois vão casar, independentemente do facto de o homem já estar casado ou não: a poligamia, principalmente em Gaza, por sinal a província onde a Frelimo sempre conseguiu mais votos em todo o país, é prática usual, portanto a questão não representa nenhum problema por parte daquela sociedade. O *kutchinga* só foi formalmente proibido em 2012 (mas até hoje continua a ser parcialmente praticado), não em razão das evidentes violações e traumas que deixava nas mulheres submetidas (Amadeu, 2021) — que, caso não concordassem, eram expulsas da casa do marido, perdendo todas as posses familiares —, mas sim por causa da sua contribuição na difusão do vírus da imunodeficiência humana/síndrome da imunodeficiência adquirida (HIV/SIDA; *Ritual que Propaga a SIDA Interditado em Moçambique*, 2012). Em suma, a razão que levou à proibição formal do *kutchinga* está relacionada com a saúde pública, não com os direitos de livre escolha da mulher viúva, e foi abordada com muito cuidado por parte do governo, assim como dos cientistas sociais e dos doadores, nacionais e estrangeiros. No centro de Moçambique práticas parecidas ao *kutchinga* (tais como o *pita-kufa*) também foram pouco estudadas, e geralmente relacionadas com questões de saúde reprodutiva (luta ao HIV/SIDA) mais do que à violação dos direitos das mulheres (Colher, 2017).

## 5. O ESQUECIMENTO E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS NA CULTURA MAKHUWA

Os ritos de iniciação representam apenas o elemento mais visível de como a cultura makhuwa tem sido abordada por parte de pesquisadores e pesquisadoras que procuravam, como seu objetivo central, demonstrar teses preconcebidas sobre assuntos de género, sem terem uma visão holística daquela mesma cultura. O mesmo tem-se verificado em relação à produção cultural e artística.

Neste caso, os interesses da Frelimo e da indústria cultural encontraram uma confluência, por assim dizer, “natural”, sem grandes contradições. Devido ao escasso conhecimento do mosaico cultural moçambicano por parte das instituições estrangeiras, foram as instituições locais a orientarem a agenda das investigações; isso levou, mais uma vez, a privilegiar as produções culturais do sul do país.

Existem factos que parecem pouco relevantes, e até desprovidos do cabedal suficiente para que apareçam num texto que se pretende científico. Trata-se de curiosidades,

derivantes do senso comum e bem presentes para quem vive diariamente a realidade de Moçambique. Por um lado, existem expressões típicas que mesmo alguns estrangeiros já aprenderam: o *xingondo* para designar quem vive a norte do Rio Save, como de alguém inferior e que deve subordinar-se à civilização superior dos maronga e machangana do sul; o *khanimambo*, “obrigado” em língua changana, foi como que tornado nacional, sem considerar que este termo no centro e norte de Moçambique nem existe; finalmente, toda a construção em volta da mulher mmakhuwa, ao mesmo tempo linda, misteriosa e perigosa, usando *mussiro* e conhecendo os segredos ancestrais da feitiçaria (Araújo, 2019).

Tal visão folclórica da cultura e da mulher mmakhuwa revela um aspeto central em termos de construção da identidade nacional moçambicana: o desconhecimento quase que completo desta cultura e das suas tradições e crenças.

Os dois grandes investimentos que o governo moçambicano fez para valorizar as suas expressões artísticas, mesmo fora do país, concentraram-se, no sul, na marra-benta e na timbila. A timbila é um instrumento de percussão, da família dos xilofones, originário de Zavala, província de Inhambane, da etnia chope, onde, até hoje, existe uma produção significativa deste instrumento.

Zavala e, no geral, Inhambane, tinham uma fama não muito boa diante dos outros moçambicano, pois o boato sempre foi de que os “manhambanes” teriam colaborado demasiadamente com o regime colonial, justamente por causa da história da timbila. Com efeito, vários grupos de timbila foram levados a Lisboa, entre a década de 1950 e 1960, ao passo que em Moçambique as orquestras baseadas neste instrumento foram frequentemente utilizadas para homenagear figuras institucionais importantes, como os governadores gerais. A caracterização dos chopes como timbileiros sempre disponíveis a tocar para o regime não conseguiu fazer com que eles adquirissem um estatuto diferente dos outros negros (“indígenas”), mas “passaram a receber uma reputação especial” (Morais, 2020, p. 270). Com a fama internacional adquirida durante a época colonial, o conhecimento que o grupo dirigente da Frelimo tinha da timbila foi suficiente para que o Estado socialista a enaltescesse a património nacional. Foi por isso que, no “Primeiro Festival Nacional da Canção e Música Tradicional” (realizado em 1980), a timbila ficou na dianteira. Expurgada das suas relações com a administração colonial portuguesa, a timbila tornou-se o primeiro símbolo da unidade cultural do povo moçambicano. Este instrumento adquiriu tanta importância que na primeira nota de meticais, em substituição do escudo português, ficou a sua imagem (Morais, 2020). Não foi difícil, portanto, imaginar as razões da escolha do governo moçambicano quando, em 2004, teve de lançar a candidatura de uma das suas produções artísticas para ser avaliada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. A aprovação deste instrumento como património intangível da humanidade chegou em 2005. Até hoje, a timbila representa um dos símbolos culturais de unidade do país: um símbolo, porém, do sul, que as populações do norte dificilmente conhecem e reconhecem como próprio.

O outro elemento da cultura do sul do país que assumiu valor nacional foi a marra-benta. Apesar de nunca ter adquirido o status da timbila nas políticas nacionais, a marra-benta passou, mais recentemente, por um processo de revalorização dos seus ritmos e



dos seus dois principais expoentes, Fany Mpfumo e Dilon Djindji. Neste caso, também a transição desta dança e música de local (Maputo) para uma dimensão nacional foi relativamente simples. No período socialista, o maior obstáculo foi a mistura que a marrabenta fazia dos ritmos tradicionais do sul de Moçambique com outros ocidentais, o que acabava por incomodar a elite socialista daquela época. Entretanto, a mesma elite investiu na marrabenta como música nacional, inclusive com investigações levadas a cabo por parte de alunos e docentes do único curso superior de música do país, que começou a funcionar na Escola de Comunicação e Artes da Universidade Eduardo Mondlane em finais da década de 2000. Começou-se a recordar que a marrabenta era o ritmo dos intelectuais “periurbanos” e nacionalistas, tais como José Craveirinha, Noémia de Souza, Bertina Lopes e Luís Bernardo Honwana, todos de Maputo (Laranjeira, 2010), como o próprio Cabaço (2007) sublinha. Este processo relativamente tardio de nacionalização da marrabenta é eficazmente representado pelo moçambicano Rui Guerra Laranjeira (2010): “é o principal ritmo musical de Moçambique” (para. 7). Os depoimentos que o brasileiro Conceição (2021) recolheu em Maputo de artistas que vivenciaram a evolução da marrabenta confirmam quanto dito acima. Os músicos, como Wazimbo, por exemplo, apesar de reconhecerem a existência de outros ritmos musicais em vários cantos do país, defendem que a marrabenta foi o único com a força suficiente “para se tornar um ritmo moçambicano com identidade nacional” (Conceição, 2021, p. 17). Uma força, é preciso sublinhar, dada em razão de uma precisa escolha política, além dos méritos artísticos desta música.

No norte, as produções artísticas mais valorizadas foram as de origem maconde que, convém lembrar, representam uma minoria mesmo dentro da única província moçambicana em que vivem de forma estável: trata-se de cerca de 250.000 indivíduos vivendo no Planalto de Cabo Delgado, província que conta com cerca de 1.500.000 habitantes, na sua larga maioria amakhuwa, seguidos por kimwane e swahili. O mapiko é provavelmente a mais famosa manifestação deste grupo étnico. Trata-se de uma dança que segue percussões musicais, em que homens de máscaras muito elaboradas pretendem estabelecer um laço entre vivos e mortos, material e espiritual, evocando os antepassados e expressando as suas visões em volta do ser no mundo. Devido à construção de uma narração nacionalista em que os maconde protagonizaram grande parte da luta armada pela independência, o mapiko — com as transformações que teve desde a época colonial (Lopes, 2019) — foi de imediato assumido por parte do regime socialista. Em contrapartida, o mapiko “socialistizou-se”, com máscaras que reproduziam heróis militares maconde ou outras personagens alegóricas representando as virtudes cívicas daquela época (Lopes, 2019). As mulheres maconde, que também desempenharam uma função importante na luta armada, foram admitidas a participar nesta dança. Foi a partir deste impulso que o mapiko nunca deixou de constituir uma referência à unidade nacional moçambicana. Foi, portanto, estudado por parte de pesquisadores estrangeiros que, de forma consciente ou não, valorizaram uma opção, é verdade, de grande valor artístico e antropológico, mas também politicamente orientada por parte do governo de Maputo. O mesmo vale a respeito da escultura maconde, valorizada a nível internacional.

As opções de política cultural apenas recordadas são uma das expressões principais de marginalização indireta da produção artística de outras etnias diferentes da machangana

e maronga e da maconde. A etnia makhuwa sempre se sentiu excluída do processo de unificação nacional, e a situação não melhorou logo depois da independência. Por exemplo, na província de Nampula os quadros nomeados vinham, na sua larga maioria, do sul: Francisco Munguambe, de etnia chope, foi mandado administrar Malema; Alberto Vasco Matavele, changana, foi designado para coordenar os Serviços Provinciais da Agricultura em Nampula, Vicente Lourenço Matavel, changana, foi dirigir a Empresa de Algodão de Nampula. Como alguém tem realçado, não se tratava de quadros particularmente qualificados, mas sim de indivíduos que tinham, no máximo, a 6.<sup>a</sup> classe, mas que eram fiéis ao regime socialista e, sobretudo, de etnia maronga (Lavieque, 2020).

Na Zambézia, em 1978, ocorreu o mesmo esquema, com as populações locais a queixarem-se de que os administradores nomeados eram todos do sul (Chichava, 2008). O cenário não muda depois da viragem de 1990, quando entre Zambézia e Nampula se formam pequenos partidos políticos de inspiração abertamente federalista, que tentam recolocar a questão étnica nos moldes da nova democracia. Mas sem sucesso. Para o fracasso contribuiu também a astúcia política da Frelimo, que atuou uma cuidadosa política de cooptação. Quanto ocorreu com Rosário Mualeia em Nampula, é exemplificativo. De secretário geral da Associação para o Desenvolvimento de Nampula foi nomeado governador daquela província e, depois de ter desempenhado as funções de vice-ministro do turismo, passou a presidir os Portos e Caminhos de Ferro de Moçambique.

A anulação das vozes incómodas mediante cooptação, porém, não resolveu a questão étnica. A etnia makhuwa continuou a perceber um profundo sentido de exclusão da vida pública moçambicana, como os resultados eleitorais em favor da Resistência Nacional Moçambicana demonstram, assim como a adesão de muitos jovens amakhuwa à insurgência de Cabo Delgado.

A marginalização da sua produção cultural é um reflexo direto da edificação de um Estado-nação baseado na aliança entre maronga e maconde. Os estudos sobre a produção artística makhuwa são muito limitados. Trata-se de um facto curioso e pouco explicável do ponto de vista científico, pois esta cultura expressou, ao longo do tempo, cantos e danças tão relevantes quanto a marrabenta: tufo, de influência árabe-swahili, n'sope, nakhula, nsiripwiti, rumba, entre outros, ritmos de cunho mais bantu, interessaram tão pouco os estudiosos ocidentais quanto o governo de Maputo, salvo uma publicação que visava conhecer o tufo para melhor enquadrá-lo dentro da ideologia socialista da altura (Ministério da Educação e Cultura, 1980). Provavelmente, quer os primeiros, quer o segundo, eram demasiado distantes da miscigenação cultural makhuwa para compreender sua epistemologia complexa, que tinha (e continua a ter), nessas expressões artísticas, assim como nos ritos de iniciação, nas práticas da medicina tradicional e no papel da mulher, uma referência fundamental de uma “outra” visão do mundo.

## 6. CONCLUSÕES

O epistemicídio de que Boaventura de Sousa Santos fala frequentemente (Santos & Meneses, 2009) em mérito ao relacionamento norte-sul é um facto incontestável;

porém, pelo menos no caso de Moçambique, este culturicídio assumiu o semblante de um conflito étnico nunca explicitado (a não ser na atual revolta em Cabo Delgado) no seio da formação do Estado nacional moçambicano. O estudo aqui apresentado constitui apenas uma primeira aproximação ao problema, e procura trazer evidências políticas, culturais e artísticas de como o “esquecimento étnico” tem de ser lido como uma construção consciente, por parte das duas etnias dominantes no país, maronga/machangana e maconde, em detrimento de todas as outras, principalmente as que não se adequaram ao monopólio político da Frelimo, nas diferentes épocas históricas da pós-independência. O resultado foi o de larga parte da produção artística e cultural, assim como das epistemologias de tais etnias, ficar marginalizada, devido ao fogo cruzado composto pela ignorância generalizada em relação ao tema, pelas perspectivas de estudo preconcebidas e pelos interesses políticos internos do partido no poder.

O elemento positivo que este estudo traz é que, nos anos mais recentes, uma literatura ainda incipiente, mas pelo menos existente, aqui em parte citada, está a começar a ver a questão étnica moçambicana como um dos aspetos centrais na formação da identidade nacional deste país, sendo necessária a recuperação das epistemologias esquecidas e negligenciadas até hoje. Um longo trabalho está, portanto, à espera os jovens investigadores que queiram ressuscitar a riqueza cultural e artística de um mosaico moçambicano demasiadamente reduzido à expressão das etnias dominantes.

### CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Luca Bussotti realizou a curadoria dos dados e a metodologia do artigo proposto, e atuou de forma conjunta na investigação. Foi responsável pela administração do projeto, supervisão e validação, e participou de todo o processo de redação (redação do rascunho original; revisão e edição). Laura António Nhaueleque realizou a análise formal e a visualização do artigo proposto, e atuou de forma conjunta na investigação. Foi responsável pela utilização do software e participou de todo o processo de redação (redação do rascunho original; revisão e edição).

### REFERÊNCIAS

- Amadeu, V. (2021, 6 de junho). *Kutchinga: Um acto de purificação da viúva*. Tsevele. <https://tsevele.co.mz/index.php/artigos/item/151-kutchinga-um-acto-de-purificacao-da-viuva>
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Araújo, M. (2019, 17 de maio). *Capulana e mussiro: Os dois segredos culturais da beleza moçambicana*. Conexão Lusófona. <https://www.conexaolusofona.org/capulana-e-mussiro-os-dois-segredos-culturais-da-beleza-mocambicana/>
- Arnfred, S. (2015). Notas sobre género e modernização em Moçambique. *Cadernos Pagu*, (4), 181–224. <https://doi.org/10.1590/18094449201500450181>
- Bagnol, B. (2008). Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. *Análise Social*, (187), 251–272. <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218639358j7rHJ9xd4Vl53NC9.pdf>

- Borges, E. (2001). A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982). In P. Fry (Ed.), *Moçambique: Ensaios* (pp. 225–247). Editora UFRJ.
- Borges, L. A., & Mindoso, A. V. (2018). O livro escolar na reivindicação política do Moçambique pós-independência. *Dossiê Práticas Editoriais e Intermediações da Cultura*, 7(1), 85–99. <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/download/21883/22013/48642>
- Bussotti, L. (2006). *Saber, cidadania e dependência*. L'Harmattan Italia.
- Bussotti, L., & Gundane, R. (2019). Políticas culturais em Moçambique entre identidade nacional e instâncias locais (1975-2009). *REALIS*, 9(2), 172–198. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/245717>
- Bussotti, L., & Jacquinet, M. (2021). A outra história: Por uma narração alternativa das lutas de libertação nos PALOP. *Tempo e Argumento*, 13(34), 1–5. <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180313342021e0101/13635>
- Cabaço, J. L. (2007). *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação* [Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE\\_JOSE\\_LUIS\\_OLIVEIRA\\_CABACO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf)
- Cahen, M. (1994). Mozambique: Histoire géopolitique d'un pays sans nation. *Lusotopie*, (1), 213–266. [https://www.persee.fr/doc/luso\\_1257-0273\\_1994\\_num\\_1\\_1\\_949](https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1994_num_1_1_949)
- Campos, J. S. (2016). A imprensa moçambicana e o discurso anticolonial. In *Congresso Internacional de História* (pp. 1–13). UFG. [http://www.congressohistoriajatai.org/2016/resources/anais/6/1479241482\\_ARQUIVO\\_TextoCompletofinal.pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/2016/resources/anais/6/1479241482_ARQUIVO_TextoCompletofinal.pdf)
- Chibanga, S. (2019). (Re)invenção do estado-nação em Moçambique: Performances culturais, discursos e relações de poder. In *5º Simpósio da Faculdade de Ciências Sociais* (pp. 1–6). UFG. [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/106/o/Vitor\\_completo.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/106/o/Vitor_completo.pdf)
- Chichava, S. (2008). *Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique*. IESE.
- Coleman, J. S. (1958). *Nigeria: Background to nationalism*. University of California Press.
- Colher, C. M. (2017). Cultura, saúde e desenvolvimento em Moçambique: Um olhar sobre o ritual de purificação de viúvas – Pita kufa e a prevenção do AIDS na província da Zambézia em Morrumbala. *Argumentos*, 14(1), 201–2016. <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/argumentos/article/view/1163>
- Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros. (2020). *Report on the human rights situation of girls in Mozambique: The nexus between girls' economic, social and cultural situation, early or forced marriages, early pregnancy, and COVID-19*.
- Conceição, V. G. (2021). Marrabenta, uma produção periférica da nacionalidade moçambicana. *Articulando e Construindo Saberes*, 6, 1–21. <https://doi.org/10.5216/racs.v6.66221>
- Cossa, L. E. (2007). *Línguas nacionais no sistema de ensino para o desenvolvimento da educação em Moçambique* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. LUME. <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/10832>
- Dambile, A. (2014). *Espaço geográfico, sentido de pertença e unidade nacional em Moçambique*. IBIS.
- Fernandes, R. (2018). Lobolo: Celebração litúrgica e tradicional no sul de Moçambique. *Campos*, 19(2), 124–134. <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/63709/pdf>
- Furquim, F. (2016). A permanência do lobolo e a organização social no sul de Moçambique. *Revista Cantareira*, 25, 5–15. <https://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2017/05/e25a01.pdf>

- Gebrewold, B. (2009). Ethiopian nationalism: An ideology to transcend all odds. *Africa Spectrum*, (1), 79–97. <https://doi.org/10.1177%2F000203970904400106>
- Gonçalves, A. C. (1999). Identidades culturais e emergência do nacionalismo angolano (c. 1855- c. 1930). *Africana Studia*, (2), 47–60. <https://ojs.letras.up.pt/index.php/AfricanaStudia/article/view/7072/6496>
- Granjo, P. (2004). O lobolo de meu amigo Jaime: Um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias - Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, (4), 47–78.
- Gustafsson, H. (1998). The conglomerate state: A perspective on state formation in early modern Europe. *Scandinavian Journal of History*, 23(3–4), 189–213. <https://doi.org/10.1080/03468759850115954>
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Honwana, A. M. (2002). *Espíritos vivos, tradições modernas: Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Promédia.
- Instituto Nacional de Estatística. (2021). *Inquérito sobre orçamento familiar (2019-2020)*. <http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/inqueritos/inquerito-sobre-orcamento-familiar/iof-2019-20/inquerito-sobre-orcamento-familiar-iof-2019-20/view>
- Junod, H.-A. (1898). Les ba-ronga. Étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa. *Bulletin de la Société Nneuchâteloise de Géographie*, 10.
- Khan, S. (2016). Espaços em branco, memórias subterrâneas da 'história' de Moçambique. *Revista TEL*, 7(2), 219–232. <https://doi.org/10.5935/2177-6644.20160024>
- Kimble, D. (1963). *A political history of Ghana*. Clarendon Press
- Landgraf, F. L. (2014). *Políticas culturais em Moçambique: Do estado socialista ao aberto à economia de mercado*. USP. [https://paineira.usp.br/celacc/sites/default/files/media/tcc/flavialandgraf\\_politicasculturaisemmooambique.pdf](https://paineira.usp.br/celacc/sites/default/files/media/tcc/flavialandgraf_politicasculturaisemmooambique.pdf)
- Laranjeira, R. G. (2010, 31 de maio). *Marrabenta: Revolução e estilização*. Buala. <https://www.buala.org/pt/palcos/marrabenta-evolucao-e-estilizacao-1950-2002>
- Lavieque, O. J. (2020). Discriminação étnica em Moçambique: Elo-base que exige eliminação para paz efetiva. *REVES*, 3(3), 224–250. <https://doi.org/10.18540/revesv3iss3ppo224-0250>
- Lei n.º 18/2018, Boletim da República, I Série, n. 254 (2018). [https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/SERIAL/108938/134915/F1233978312/Lei%2018\\_2018%20MOZAMBIQUE.pdf](https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/SERIAL/108938/134915/F1233978312/Lei%2018_2018%20MOZAMBIQUE.pdf)
- Lei n.º 4/1983: Sistema Nacional de Educação, Boletim da República n. 12, Série I, Suplemento 3 (1983).
- Lei n.º 6/92: Sistema Nacional de Educação, Boletim da República, Série I, n. 19 (1992). [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3178/5/ulfp037703\\_tm\\_anex09\\_Sistema%20Nac\\_%20Educa%C3%A7%C3%A3o\\_Mo%C3%A7ambique.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3178/5/ulfp037703_tm_anex09_Sistema%20Nac_%20Educa%C3%A7%C3%A3o_Mo%C3%A7ambique.pdf)
- Lopes, M. C. R. (2019). O mapiko de Moçambique: Variações e transformações. *Brazilian Journal of Development*, 5(12), 32155–32164. <https://doi.org/10.34117/bjdv5n12-292>
- Macagno, L. (2009). Fragmentos de uma imaginação social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(70), 17–35. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092009000200002>
- Macamo, E. (1996). A nação moçambicana como comunidade de destino. *Lusotopie*, (3), 355–364. [https://www.persee.fr/doc/luso\\_1257-0273\\_1996\\_num\\_3\\_1\\_1050](https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1996_num_3_1_1050)
- Macamo, E. (2006). *Um país cheio de soluções*. Edições Meianoite.

- Mariani, B. (2011). Uma revolução e seus impasses linguísticos. Moçambique. *Letras*, 21(42), 129–149. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/viewFile/12174/7568>
- Martinez, F. L. (1989). *O povo macua e a sua cultura*. Editora Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Ministério da Educação e Cultura (Ed.). (1980). *Música tradicional em Moçambique*.
- Monteiro, A. O. (2011). Guiné portuguesa versus Guiné-Bissau: A luta de libertação nacional e o projeto de construção do estado guineense. *A Cor das Letras*, 12(1), 223–238. <https://doi.org/10.13102/cl.v12i1.1494>
- Morais, S. (2020). As timbila de Moçambique no concerto das nações. *Locus: Revista de História*, 26(2), 261–290. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/31269/21450>
- Ncomo, B. L. (2003). *Uria Simango. Um homem, uma causa*. Novafrica.
- Nhantumbo, H. E. (2020). Matar a tribo para fazer nascer a nação: A (in)visibilização da diferença na formação de professores moçambicanos. *Formação em Movimento*, 2(4), 597–619. <http://costalima.ufrrj.br/index.php/FORMOV/article/view/622/908>
- Nhaueleque, L. A. (2020). Os direitos humanos na polícia moçambicana. *Debates Insubmissos*, 3(8), 62–91. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/article/view/243948/35092>
- Nipassa, O. (2020). Da autonomia do Fórum Mulher na arena pública moçambicana. *Revista Estudos Feministas*, 28(1), 1–11. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n168315>
- Osório, C., & Cruz e Silva, T. (2018). *Silenciando a discriminação: Conflitos entre fontes de poder e os direitos humanos das mulheres em Pemba*. WSLA.
- Osório, C., & Macuácuca, E. (2013). *Os ritos de iniciação no contexto actual*. WSLA.
- Paris, R. (2004). *At war's end: Building peace after civil conflict*. Cambridge University.
- Pires, P., & Baatsen, P. (2018). *Baseline Report. December 2016*. YES I DO. <https://www.kit.nl/wp-content/uploads/2018/10/Baseline-report-Mozambique-Yes-I-Do.pdf>
- Resolução n.º 12/97 de 10 de Junho de 1997 aprova a política cultural de Moçambique e estratégia da sua implementação, Boletim da República, Série I, n. 23 (1997). <https://wipolex.wipo.int/en/text/180790>
- Ritual que propaga a SIDA interdito em Moçambique*. (2012, 4 de junho). Macua. [https://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2012/06/ritual-que-propaga-a-sida-interdito-em-moambique.html](https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2012/06/ritual-que-propaga-a-sida-interdito-em-moambique.html)
- Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (2009). *Epistemologias do sul*. Almedina
- Statista. (s.d.). *Democracy index in Mozambique from 2010 to 2020*. Retirado a 31 de Outubro de 2021 de <https://www.statista.com/statistics/1239388/democracy-index-in-mozambique/>
- Thomaz, F. N. (2012). Disciplinar o “indígena” com pena de trabalho: Políticas coloniais portuguesas em Moçambique. *Estudos Históricos*, 25(50), 313–330. <https://doi.org/10.1590/S0103-21862012000200003>

## NOTAS BIOGRÁFICAS

Luca Bussotti, de nacionalidade italiana e moçambicana, é neste momento professor associado visitante no Centro de Estudos Avançados (Coordenadoria de África) e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

É ainda professor no Programa de Doutoramento em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano na Universidade Técnica de Moçambique. Tem doutoramento em sociologia do desenvolvimento pela Universidade de Pisa (Itália, 2001) e fez pós-doutoramento no Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa (Portugal, 2014). Tem publicado cerca de 20 livros e mais de 100 artigos em revistas internacionais, com ênfase especial sobre África lusófona, com maior destaque para Moçambique. O seu âmbito privilegiado de pesquisa é a sociologia política, identidades nacionais africanas, história da África lusófona contemporânea.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1720-3571>

Email: [labronicus@gmail.com](mailto:labronicus@gmail.com)

Morada: Avenida Prof. Moraes Rego, 1235 - Cidade Universitária, Recife – PE, Brasil, 50670-901

Laura António Nhauueleque, de nacionalidade moçambicana, é investigadora no Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais da Universidade Aberta de Lisboa e professora em direitos humanos no Mestrado em Direitos Humanos, Desenvolvimento Económico e Boa Governação da Universidade Técnica de Moçambique. É mestre em estudos africanos pelo Instituto Universitário de Lisboa, e fez doutoramento em relações interculturais na Universidade Aberta de Lisboa. O seu âmbito de especialização são os direitos humanos em África, culturas africanas, sobretudo do norte de Moçambique, filosofia e religião africanas. Tem publicado, como coautora, dois livros na Itália e vários artigos, como primeira ou segunda autora, em revistas internacionais, nomeadamente em Portugal, no Brasil e na Holanda.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2123-0636>

Email: [lauramacua@gmail.com](mailto:lauramacua@gmail.com)

Morada: Rua da Escola Politécnica 141, 1250-100 Lisboa, Portugal

**Submetido: 27/11/2021 | Aceite: 28/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*





## **UMA PERSPETIVA DECOLONIAL SOBRE DISCURSOS DOS MÉDIA ONLINE NO CONTEXTO DA VIOLÊNCIA CONTRA PESSOAS COM DEFICIÊNCIA NA ÁFRICA DO SUL**

**Lorenzo Dalvit**

School of Journalism and Media Studies, Rhodes University, Makhanda, África do Sul

---

### **RESUMO**

Como uma das sociedades mais violentas e desiguais do mundo, a África do Sul ainda é profundamente moldada por um legado de segregação e opressão. Embora raça, gênero e status socioeconômico recebam muita atenção, a deficiência é uma dimensão importante, mas muitas vezes negligenciada, da desigualdade. Neste artigo, adoto uma perspectiva decolonial ao discutir artigos dos média online sobre violência contra pessoas com deficiência. Ao concentrar-me em histórias relacionadas com questões que receberam ampla cobertura dos média (por exemplo, saúde mental, brutalidade policial e violência baseada em gênero), problematizo o discurso eurocêntrico de direitos humanos que informa discussões públicas e acadêmicas. Também exploro a ligação entre os atuais entendimentos da deficiência e o legado de um violento passado colonial e do apartheid. Como resultado da natureza interseccional da deficiência, muitas das histórias envolvem múltiplas camadas de desigualdade e diferentes formas de opressão. Um foco explícito em formas extremas de violência institucional e física, enquanto restringe o escopo de investigação, traz a brutalidade da modernidade ocidental e os seus efeitos sobre as pessoas afetadas. O recurso jurídico parece levar, na melhor das hipóteses, a uma reparação incompleta, enquanto as suas falhas perpetuam um ciclo de marginalização e opressão. Em vez de problematizar essas falhas estruturais como resultado da modernidade ocidental e do neoliberalismo, os média inadvertidamente ofuscam esses vínculos ao realizar o seu normativo, ou seja, identificando e expondo culpados individuais ou culpando fatores contextuais.

### **PALAVRAS-CHAVE**

deficiência, discursos online, violência, decolonial, África do Sul

---

## **A DECOLONIAL PERSPECTIVE ON ONLINE MEDIA DISCOURSES IN THE CONTEXT OF VIOLENCE AGAINST PEOPLE WITH DISABILITIES IN SOUTH AFRICA**

### **ABSTRACT**

As one of the most violent and unequal societies globally, South Africa is still profoundly shaped by a legacy of segregation and oppression. While race, gender and socio-economic status receive much attention, (dis)ability is an important yet often neglected dimension of inequality. In this article, I adopt a decolonial perspective in discussing online media articles about violence against people with disabilities. By focusing on stories related to issues that received extensive media coverage (e.g. mental health, police brutality and gender-based violence), I problematise the Eurocentric human-rights discourse informing public and scholarly discussions. I also explore

the link between current understandings of (dis)ability and the legacy of a violent colonial and apartheid past. As a result of the intersectional nature of (dis)ability, many of the stories involve multiple layers of inequality and different forms of oppression. An explicit focus on extreme forms of institutional and physical violence, while restricting the scope of enquiry, brings the brutality of western modernity and its effects on the people affected into sharp focus. Legal recourse appears to lead to incomplete reparation at best while its failures perpetuate a cycle of marginalisation and oppression. Rather than problematising these structural failures as a result of western modernity and neoliberalism, the media inadvertently obfuscates such links by performing its normative, that is, by identifying and exposing individual culprits or by blaming contextual factors.

#### KEYWORDS

disability, online discourses, violence, decolonial, South Africa

## 1. INTRODUÇÃO

Mais de 2 décadas após a transição do apartheid para a democracia, a África do Sul continua a ser uma das sociedades mais violentas e desiguais do mundo. A violência física foi amplamente empregada como instrumento de opressão racial no passado, e a contribuição da luta armada para o fim do apartheid faz parte da memória coletiva nacional ao lado da sua componente não violenta (Hamber, 1998; Stevens, 2021). Tal legado conturbado persiste de várias formas na sociedade sul-africana atual e no discurso público, como evidenciado por taxas alarmantes de assassinatos, violações, usurpação de terras, ataques xenófobos, brutalidade policial, protestos violentos, entre outros (Langa & Kiguwa, 2013; Moffett, 2006; Pearce, 2016; Tevera, 2013; Zondi & Ukpere, 2014). Embora a raça continue a ser uma questão controversa, nos últimos anos, incidentes de violência contra mulheres, agricultores e migrantes de outros países africanos chamaram a atenção dos média (ver Brodie, 2021; Dalvit, 2021; Mgogo & Osunkunle, 2021). A deficiência é uma dimensão de desigualdade relativamente pouco relatada, profundamente entrelaçada com a raça, o gênero, a idade, o status socioeconómico, e por aí adiante (Moodley & Graham, 2015). Enquanto cerca de 7,5% da população sul-africana vive com uma deficiência (Statistics South Africa, 2014), a atenção dos média é limitada a histórias de alto perfil, como a do caso de assassinato do paralímpico Oscar Pistorius (Ellis & Goggin, 2017; Langa et al., 2020). As pessoas com deficiência na África do Sul são frequentemente representadas de acordo com tropos estabelecidos (por exemplo, herói, vilão ou vítima), e as histórias sobre deficiência enquadram-se em narrativas testadas e comprovadas de tragédia ou transformação (Stadler, 2006). Com uma das maiores taxas de penetração da internet na região subsaariana (ver Chinembiri, 2020), a inclusão digital tem o potencial de permitir que os sul-africanos com deficiência moldem sua própria narrativa e façam a sua voz ser ouvida. Ao mesmo tempo, o espaço online corre o risco de reproduzir e consolidar antigas formas de discriminação e microagressões encobertas e violência epistémica. Neste artigo, analiso criticamente o discurso em peças noticiosas online sobre incidentes de violência contra pessoas com deficiência. Ao aplicar uma lente teórica decolonial, exploro como as tentativas de reparação por tais

incidentes refletem e reproduzem, em vez de desafiar, formas profundamente arraigadas de colonialidade em relação às pessoas com deficiência.

## 2. DEFICIÊNCIA NA ÁFRICA DO SUL: PASSADO E PRESENTE

O ativismo em torno da deficiência tem uma longa história na África do Sul. Embora reconhecendo experiências muito diferentes entre as linhas raciais, Howell et al. (2006) observam que “sob o apartheid, todas as pessoas com deficiência, negras e brancas, eram discriminadas e marginalizadas por causa de sua deficiência” (p. 48). Políticas e práticas discriminatórias foram informadas por uma compreensão teórica ocidental da deficiência como uma condição de dependência e de desempoderamento, limitando a capacidade de expressar preocupações e fazer valer direitos. As pessoas com deficiência foram marginalizadas na educação, na saúde e no emprego. Embora radicalmente diferente em muitos aspetos, o sistema da Lei de Educação Bantu e a educação especial para pessoas com deficiência compartilham uma história infame de segregação (Nkabinde, 1993; Soudien & Baxen, 2006). Para os indivíduos classificados como negros, a deficiência foi agravada por altas taxas de desemprego, o que garantiu um valioso reservatório de mão-de-obra barata para a economia do apartheid (ver Kelly, 2013). Além disso, como observado por Dowdall (1991), muitos negros foram submetidos à violência institucional e realmente “incapacitados” por lesões mal tratadas dentro de um sistema de saúde segregado e inferior, seguido pelo retorno às mesmas condições que causaram tais lesões no primeiro lugar. Organizações como Disabled People South Africa foram formadas na década de 1980, durante o estado de emergência, para catalisar a luta comum dos sul-africanos de todas as cores contra a opressão e a marginalização. Howell et al. (2006) observou que tal luta tinha dois componentes: uma luta pela igualdade de direitos e uma luta para mudar os entendimentos e perspetivas em torno da deficiência, discutidos nos próximos dois parágrafos.

A constituição sul-africana (Welfare Laws Amendment Act, 1996), considerada uma das mais progressistas do mundo, reconhece a necessidade de prevenir a discriminação injusta com base na deficiência, bem como o compromisso de corrigir as desigualdades vividas por pessoas com deficiência no passado (Bhabha, 2009). O primeiro aspeto, consagrado na Secção 9(3), é efetivado pela Lei de Promoção da Igualdade e Prevenção da Discriminação Injusta (Promotion of Equality and Prevention of Unfair Discrimination Act, 2000). Como exemplo de reparação, a África do Sul fornece subsídios de invalidez para cidadãos de baixos rendimentos, para muitos dos quais esta é sua principal fonte de rendimentos (Goldblatt, 2009; Macgregor, 2006). Como outro exemplo, a língua gestual é ativamente promovida pelo Pan South African Language Board e é reconhecida como língua oficial para fins educacionais (South Africa Schools Act, 1996). Outras leis dão efeito às disposições da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities, 2006) da qual a África do Sul é signatária. Por exemplo, o Plano de Desenvolvimento Nacional da África do Sul, que fornece uma estrutura para a formulação e implementação de políticas de médio e longo prazo, reconhece explicitamente a tecnologia da informação

e comunicação como importante para a inclusão social de pessoas com deficiência. A lacuna entre a formulação e a implementação de políticas é reconhecida como um desafio para a África do Sul, e o domínio da deficiência não é exceção (Howell et al., 2006). Por exemplo, apesar da legislação progressista, a experiência educacional das pessoas com deficiência ainda é caracterizada pela marginalização, exclusão e subfinanciamento (Lyner-Cleophas, 2019; Van Niekerk et al., 2019). Na arena pública, documentos de políticas (Department of Communication South Africa, 2017) preveem que a (auto)representação de pessoas com deficiência requeira consentimento informado e participação ativa nos processos de produção dos média. No entanto, as representações comuns dos média sobre a deficiência como uma condição lamentável enquadram as intervenções como acomodações misericordiosas em vez de direitos legais (McDougall, 2006).

Os média refletem o entendimento de uma sociedade sobre a deficiência e, ao mesmo tempo, contribuem para moldar esse entendimento. Ausência, invisibilidade ou sub-representação de pessoas com deficiência em discussões públicas e fóruns denotam o papel relativamente menor atribuído a essas pessoas. Quando a deficiência é retratada, o rebaixamento para programas especializados fora dos horários nobres ou publicações dedicadas com um pequeno número de leitores contribui para a “guetização” (Davis, 2017). Goggin e Newell (2005) recorrem ao conceito de apartheid para captar o papel excludente e opressor desempenhado pelos média em relação à deficiência. Os média sul-africanos refletem os discursos estabelecidos, ou seja, a linguagem empregue para construir pessoas com deficiência de maneiras particulares (Stadler, 2006). Tais representações muitas vezes indicam uma posição ideológica específica que aponta para possíveis estratégias corretivas. Os modelos médico e beneficente focam na deficiência e representam as pessoas com deficiência como seres desamparados, dependentes e vulneráveis que precisam ser assistidos e protegidos. Por outro lado, o modelo social (Barnes, 2019) critica como a deficiência é construída por meio de normas sociais e defende a mudança, aumentando a conscientização sobre a distinção entre deficiência e invalidez. O modelo afirmativo proposto por Swain e French (2000) coloca em primeiro plano as habilidades, contribuições e conquistas das pessoas com deficiência e busca dar-lhes voz, proporcionando exposição nos média. Conforme detalhado abaixo, alguns académicos (por exemplo, Grech, 2009) alertam que, se retirados de contexto, tais modelos podem reproduzir inadvertidamente formas de opressão. Além de combater o estigma, propagar ideias progressistas e possibilitar vozes alternativas, a tecnologia digital oferece oportunidades para ampliar a rede social, trabalhar/estudar remotamente e aceder a informações relevantes, por exemplo, sobre saúde (Goggin & Newell, 2005). Ao mesmo tempo, a inclusão digital corre o risco de replicar ou mesmo exacerbar as desigualdades existentes entre pessoas com deficiência (por exemplo, ao longo de linhas raciais, de género e socioeconómicas) e pessoas sem deficiência (Tsatsou, 2021).

### 3. UMA ABORDAGEM DECOLONIAL DA DEFICIÊNCIA

Os entendimentos dominantes do público e dos académicos sobre a deficiência não levam em conta a raiz histórica e o surgimento da discriminação e opressão, bem

como as perspetivas alternativas do sul global, deste modo, falhando em fornecer um caminho claro para remediação. Com base na erudição decolonial, defendo uma compreensão das pessoas com deficiência como sujeitos anteriormente colonizados. Dentro desta perspetiva, a reparação não é uma emancipação sempre incompleta, mas sim uma libertação plena. Mignolo (2007, 2011) observou que a libertação implica um momento de desvinculação das formas eurocêntricas dominantes de pensamento através da desobediência epistémica e um momento programático subsequente de (re)construção. As críticas decoloniais ao conceito de direitos humanos (Maldonado-Torres, 2017; Santos, 2007b), que informam intervenções em nível internacional e local, representam um exemplo dessa desobediência. Ao clamar pela descolonização dos estudos sobre deficiência, Grech (2015) argumenta que o domínio de uma compreensão individualista neoliberal da personalidade e a consequente ênfase nos direitos humanos é produto do colonialismo violento associado à modernidade euro-americana. Num paradoxo perverso, vitórias individuais (por exemplo, como resultado de ação judicial) validam um sistema jurídico discriminatório pelo qual muitos no sul global são traídos. A natureza heteronormativa dos direitos humanos, formulada em torno das preocupações ocidentais, não leva em conta a possibilidade de prioridades alternativas (por exemplo, a capacidade de contribuir para o bem-estar de um grupo em vez de buscar a independência económica). Os entendimentos jurídicos e culturais modernos da deficiência têm como premissa uma distinção entre corpos capazes e deficientes. Em seu argumento a favor das epistemologias do sul, Santos (2012) identifica tais categorizações, por exemplo, ao longo de linhas raciais ou de género, como um instrumento por excelência da opressão colonial. Tal como acontece com a raça ou o género, a persistência de categorias hierarquicamente organizadas e separadas por uma “linha abissal” (ver de Santos, 2007a) consolida a subordinação perpétua. Devido a uma história de representação como vítimas em narrativas trágicas, o rótulo de Fanon (1963) de “malditos” é facilmente aplicável a pessoas com deficiência, cuja única opção é uma tentativa desesperada de assimilar e “preencher a lacuna”.

O conceito de colonialidade da deficiência proposto por Dirth e Adams (2019) capta a necessidade de reconceituar as pessoas com deficiência como uma minoria historicamente oprimida que possui um ponto de vista epistémico e analítico potencialmente disruptivo (Linton, 1998, 2005). A perspectiva histórica é importante em dois aspetos. Em primeiro lugar, uma identidade colectiva baseada em experiências comuns de opressão é essencial para superar as construções hegemónicas da deficiência como condição puramente individual de sofrimento e anormalidade que caracteriza os modelos ocidentais. Em segundo lugar, a ligação entre o passado e o presente é central para a definição da colonialidade como o legado persistente da violência colonial. Nos termos da matriz colonial de poder proposta por Quijano (2007), a violência pode ser exercida por meio da colonialidade do poder, do saber e do ser. No que diz respeito ao primeiro caso, as pessoas com deficiência são obrigadas a ocupar espaços dedicados (por exemplo, escolas especiais) e sujeitam-se à avaliação como requisito burocrático de acesso aos benefícios (ver Dirth & Adams, 2019; Soudien & Baxen, 2006). O epistemicídio que resulta da colonialidade do conhecimento manifesta-se na patologização sustentada pelo poderoso discurso científico (ocidental) que tantas vezes no passado justificou

a discriminação racial e de género (Belkhir, 1994). A consequente colonialidade do ser resulta em inferioridade internalizada e na normalização dos corpos eurocêntricos e modernos capazes como um ideal universal ao qual aspirar e ser avaliado.

#### 4. ESCOLHAS E CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Uma perspetiva decolonial sobre os discursos em torno da deficiência requer uma postura crítica tanto no plano teórico quanto no metodológico. A relação entre os dois é amplamente reconhecida como complexa e potencialmente problemática (Resende, 2021; Santos, 2012). O trabalho seminal de Smith (2021) defende de forma convincente a descolonização de metodologias de pesquisa que, na maioria dos casos, estão profundamente enraizadas nas concepções ocidentais da academia e do que constitui investigação académica aceitável. Tal descolonização implica lidar com a “história suja” da metodologia de pesquisa (ver Ndlovu-Gatsheni, 2019) e reconhecer os diferenciais de poder na pesquisa (Katsui & Swartz, 2021). Como apontam Maniglio e Silva (2021), “os subalternos para sobreviver à violência material e epistémica, não apenas tiveram que aceitar o mundo ocidental, mas também tiveram que construir seus próprios discursos dessa forma” (p. 160). As técnicas de pesquisa do discurso têm suas origens nas tradições francesas ou britânicas. Com referência específica a um contexto do sul global, Resende (2021) observa que “descolonizar os estudos críticos do discurso ( ... ) implica reconhecer que nossa história colonial e a violência nela imbuída não podem ser ignoradas” (p. 34). O autor propõe análises coletivas situadas como alternativa, enfatizando a necessidade de uma linguagem simplificada e acessível para interligar programaticamente o conhecimento científico e comum. Ao analisar o discurso, o uso e as escolhas da linguagem são trazidos para um foco crítico nítido. Do ponto de vista linguístico, o próprio termo “deficiência” coloca problemas particulares. Ao contrário de raça ou género, que englobam categorias dominantes e subalternas, como negro ou branco e homem ou mulher, a referência a pessoas com deficiência quase inevitavelmente marca sua diferença do “resto”. Por esse motivo, termos como “(dis)ability” ou “dis/ability” são frequentemente empregados (Goodley, 2014; Schalk, 2019). O uso da linguagem que prioriza a pessoa ao invés da deficiência em primeiro lugar (Blaska, 1993; Mkhize, 2015), ou seja, “pessoas com deficiência” em vez de “deficientes”, é uma forma de corrigir desigualdades linguísticas passadas ao mesmo tempo em que se evitam outros termos ou termos depreciativos em discussões públicas e prática jornalística (Green & Tanner, 2009). Tais considerações linguísticas exigem que os académicos críticos e decoloniais estejam atentos e reflitam constantemente sobre seus próprios preconceitos enquanto escrevem. Além disso, termos que se referem a diferentes deficiências, muitos dos quais têm significados figurativos comumente usados, como cegos ou surdos, apresentam desafios particulares na busca de literatura e textos usando um mecanismo de busca.

O presente trabalho concentra-se em artigos noticiosos online sobre três crises (ou seja, saúde mental, brutalidade policial e violência baseada em género) que receberam ampla cobertura dos média na África do Sul. Apesar de terem sido considerados outros tipos de crises (por exemplo, captura do Estado, desemprego, acesso à água, etc.), os

selecionados apresentam intersecções entre deficiência e status socioeconómico, raça e género, as três dimensões da desigualdade reconhecidas e bem compreendidas. Dentro de um estudo de caso múltiplo qualitativo, esse foco fornece os exemplos mais adequados de cobertura dos média sobre violência contra pessoas com deficiência e posterior reparação (ou falta dela). Os artigos noticiosos foram selecionadas propositalmente entre os publicados em 2020 e 2021 nos principais portais de notícias nacionais, como *Daily Maverick*, *News24*, *The Sowetan*, entre outros (ver Apêndice, Tabela A1). Os artigos individuais foram identificados por meio de uma pesquisa exploratória na web (Hoeber et al., 2017) e selecionados com base na sua relevância para o tópico de violência e deficiência na África do Sul e/ou saúde mental, brutalidade policial ou violência baseada em género. Foram considerados 15 textos em inglês de diferentes publicações sul-africanas. Deve-se ter em mente que o conteúdo online em inglês reflete os pontos de vista da parcela relativamente pequena, mas culturalmente dominante da população, que consome notícias online e que é proficiente no idioma (Bosch, 2020; Salawu, 2018). Com referência específica ao contexto africano, Bosch (2018) desafia o falso binário entre os componentes empíricos e interpretativos da pesquisa de estudos dos média e clama por “uma abordagem política, que ilumine as relações de poder imperial ou colonial” (p. 420). Em um estudo qualitativo como o presente, a análise de dados é uma “função das observações, intuições e impressões do pesquisador” (Kothari, 2004, p. 5). Isso introduz uma medida de subjetividade nos processos de amostragem e interpretação. Os dados são analisados dedutivamente por meio de códigos baseados no referencial teórico descrito na secção anterior (Bingham & Witkowsky, 2022). Uma vez que os textos em análise são produtos culturais da modernidade ocidental, evitou-se um processo indutivo (por exemplo, como parte de uma análise temática preliminar), pois corria o risco de refletir essa orientação eurocêntrica. A análise temática não teria sido adequada, pois não permite fazer afirmações sobre o uso da linguagem (Braun & Clarke, 2006). As entrevistas também foram descartadas porque as pessoas diretamente afetadas estão mortas ou gravemente traumatizadas. Neste último caso, exigir que os entrevistados revivessem a experiência para “extrair” dados teria sido inconsistente com a orientação decolonial do presente estudo.

## 5. LIFE ESIDIMENI

O componente psiquiátrico da condição colonial atraiu a atenção de académicos decoloniais que vão de Fanon (2008) a Dirth e Adams (2019). Na África do Sul, estima-se que 30% da população sofre de uma condição de saúde mental, que foi agravada pelos efeitos da pandemia de COVID-19 (Heyns et al., 2021). As pessoas cujo caso é considerado grave são frequentemente submetidas a práticas controversas, como a institucionalização (Freeman, 2018; Ornellas & Engelbrecht, 2018). Durante o segundo semestre de 2016, cerca de 1.500 pacientes do Estado foram transferidos da unidade privada contratada da Life Esidimeni para mais de 100 entre organizações não governamentais, hospitais psiquiátricos e unidades de saúde comunitárias (<https://www.lifesidimeni.org.za/>). Tal movimento, supostamente parte de uma estratégia de redução de custos e desinstitucionalização, resultou na morte de 144 pessoas, provavelmente devido à fome, abuso e/ou

negligência (*Daily Maverick*, 24 de novembro de 2021). Mais tarde, descobriu-se que muitas das instalações estavam mal equipadas e subfinanciadas (News24, 23 de novembro de 2021). A ação judicial de familiares de pacientes e organizações da sociedade civil, 5 anos após a transferência, não resultou em nenhuma condenação (*Daily Maverick*, 25 de novembro de 2021). O status socioeconómico mais afetado negativamente desempenha um papel fundamental, pois os cuidados de saúde com financiamento privado não são uma opção para os pobres. A investigação académica destacou as falhas do sistema jurídico em impedir a movimentação de pacientes ou garantir a responsabilização e a justiça (Ferlito & Dhai, 2018; Kabagambe, 2019; Thobejane, 2018). A observação de Ornellas e Engelbrecht (2018) de que “as audiências públicas de arbitragem subseqüentes culpam certos indivíduos, mas deixaram o processo de desinstitucionalização intocado” (p. 296) captura o fracasso das abordagens neoliberais modernas (ou seja, desinstitucionalização neste caso) em fornecer fecho ou provocar uma mudança significativa. Os média e os textos académicos parecem apontar para “o padrão prescritivo contra o qual eles acham que as sociedades tradicionais do mundo maioritário são o epítome da opressão da deficiência” (Dirth & Adams, 2019, p. 272). Ao mesmo tempo, o histórico decepcionante dos inquéritos judiciais pode ser entendido como evidência do que Maldonado-Torres (2007) denomina “morte incompleta”. Arranjos institucionais herdados do passado colonial eurocêntrico mantêm os sobreviventes e suas famílias num estado de sofrimento perpétuo sem possibilidade de redenção, reparação significativa ou realmente chegar a um fim.

As representações dos média refletem as perspetivas e preocupações ocidentais. A referência a esta história como a “tragédia da Life Esidimeni” em publicações de jornais e revistas académicas explora uma tradição estabelecida de enquadrar narrativas em torno da deficiência discutida acima. Coerente com tal narrativa, as pessoas com deficiência que morreram são consideradas vítimas indefesas e sem nome. Duas estratégias desumanizadoras estão em jogo ao nomear tais pessoas. Em primeiro lugar, eles são frequentemente chamados de pacientes ou, às vezes, de utilizadores em vez de pessoas (ver News24, 23 de novembro de 2021). Maldonado-Torres (2007) nota a polémica sobre o reconhecimento da humanidade dos colonizados como parte do legado colonial. Evitar palavras como “pessoas” ou “pessoa” pode ser visto, na melhor das hipóteses, como contornar o problema e, na pior das hipóteses, negar deliberadamente tal humanidade. O uso de “entregue” no artigo mencionado acima objetiva ainda mais as pessoas envolvidas e lembra remoções e reassentamentos forçados sob o apartheid (Evans, 2019). A segunda estratégia, também identificada por Maldonado-Torres (2007) como evidência da colonialidade, é agregar as mortes como forma de invisibilizar o sofrimento pessoal individual. As pessoas cuja morte é documentada na história da Life Esidimeni são muitas vezes referidas em figuras que representam o número de mortes, tornando-as “corpos não lamentáveis” nos termos de Cole (2015). Quando nomeados (*Daily Maverick*, 24 de novembro de 2021), as histórias individuais são contadas por “corpos capazes” (geralmente membros da família). Essa forma de sofrimento por procuração corre o risco de colocar em primeiro plano a dor e o luto dos cuidadores e tornar invisível a experiência das pessoas mais diretamente afetadas. Tal invisibilização reflete o que Santos (2012) chama de “ausência construtiva”, ou seja, a prática colonial de apagamento decorrente



de ignorar, minimizar ou interpretar mal a perspectiva do subalterno. As pessoas com deficiência mental sintetizam a construção do subalterno como alguém irracional, dependente e improdutivo, cuja voz não encontra representação significativa nos média.

Os discursos mediáticos contribuem para a construção de pessoas com doenças mentais como deficientes ou anormais, independentemente do reconhecimento das práticas tradicionais de cura na África do Sul, oferecendo diferentes entendimentos (Booi, 2004). O horizonte limitado do possível, que Santos (2012) capta na ideia de uma sociologia da emergência, torna difícil imaginar arranjos alternativos à institucionalização, reparação fora do processo legal formal e concepções não patologizantes dos quadros psiquiátricos. Em algumas culturas indígenas sul-africanas, condições clinicamente diagnosticadas como depressão ou esquizofrenia podem ser interpretadas como uma chamada para fazer um trabalho ancestral e tornar-se um curandeiro tradicional (Lambrecht & Taitimu, 2013). A não aceitação de tal chamada e treinamento adequado podem piorar os sintomas. No entanto, os curandeiros tradicionais reconhecem a possibilidade e o perigo de confundir o chamado ancestral genuíno com condições patológicas reais que exigem cuidados médicos adequados (*Sowetan*, 4 de junho de 2021). Ao mesmo tempo, pessoas com transtornos mentais graves podem ser acusadas de feitiçaria e, em casos extremos, mortas (TimesLive, 12 de abril de 2021). Em comunidades socioeconómicas marginalizadas, a estigmatização de crenças tradicionais nos média é muitas vezes combinada com degradação material e tensões subjacentes, resultando em violência simbólica e física contra pessoas com deficiência.

## 6. BRUTALIDADE POLICIAL

A força policial tem uma longa história de brutalidade na África do Sul, enraizada na repressão violenta do apartheid. Como é o caso noutras partes do mundo, a violência física é fortemente racializada (Bruce, 2002; Hadebe & Gopal, 2021; Zondi & Ukpere, 2014). Em 26 de agosto de 2020, um rapaz de 16 anos com síndrome de Down foi baleado por um polícia, supostamente por não responder ao interrogatório (TimesLive, 3 de setembro de 2020). O assassinato desencadeou protestos violentos de membros da comunidade de mestiços de Joanesburgo, à qual o rapaz pertencia e que tem um histórico de tensões com agentes policiais. O termo “mestiços” herdado da classificação racial do apartheid refere-se a pessoas de ascendência mista que, como resultado de discriminação e deslocamento forçado, compartilham uma identidade cultural e linguística distinta. O assassinato sem sentido provocou protestos violentos de membros da comunidade, seguidos de uma petição com 120.000 assinaturas para pedir o julgamento dos três polícias. Os procedimentos judiciais revelaram que o acusado tentou encobrir o crime alegando que o rapaz foi atingido no fogo cruzado com membros de gangues (Eye Witness News, 23 de outubro de 2021), explorando um estereótipo comum de jovens mestiços como gângsteres (Adhikari, 2004). Mais de 2 décadas desde o fim da segregação institucionalizada, a raça continua a ser uma questão controversa na África do Sul, e um partido político da oposição tentou capitalizar a dor da comunidade. A história também ganhou ressonância internacional quando a cantora Solange Knowles twittou sobre isso no contexto de assassinatos policiais por motivos

raciais nos Estados Unidos. Colocar em primeiro plano a dimensão racial (Independent Online, 20 de novembro de 2021; Bedasse et al., 2020), embora importante por si só, parece alheio às tensões históricas entre os indivíduos classificados como mestiços e aqueles classificados como negros que, como resultado das políticas de dividir para governar do apartheid, até certo ponto ainda persistem hoje. Além disso, uma ênfase no aspeto racial e a sua ressonância nos média vêm à custa de um foco acentuado na deficiência. As reportagens dos média não reconhecem que o rapaz em questão foi morto porque ele não agiu de acordo com as expectativas capacitistas numa situação em que a violência física extrema e a desconfiança mútua são endémicas.

Numa história não relacionada, em 19 de novembro de 2020, um idoso foi deliberadamente empurrado da sua cadeira de rodas por dois polícias na Cidade do Cabo. O homem tinha ido à esquadra da polícia para perguntar sobre outros líderes presos de um protesto pacífico da comunidade. Ele estava com outro ativista que capturou os seus maus-tratos num vídeo no telemóvel e mais tarde atuou como procurador dos média. De facto, a pessoa diretamente afetada estava traumatizada e não tinha um bom espaço para falar e, como um idoso dentro da cultura Xhosa, a humilhação pública era uma experiência particularmente humilhante e desumanizante para ele (News24, 21 de novembro de 2020). Esta era a terceira vez que ele era agredido fisicamente pela polícia na sua ação de ativismo por melhores moradias, mas nenhuma acção foi tomada em relação aos incidentes anteriores (*Daily Maverick*, 22 de novembro de 2020). Como resultado do alvoroço público após a última história, os dois polícias foram suspensos, mas nenhum pedido de desculpas ou qualquer outra forma de reparação direta foi oferecido. O ativista entendeu que esse silêncio significava que seus maus-tratos eram considerados normais e sentiu que o seu direito de protestar estava sendo invalidado.

Em ambas as histórias discutidas nesta secção, a dependência de processos legais resultou em frustração e maior desumanização. A brutalidade policial precisa de ser compreendida no contexto de uma história de protestos violentos e relações tensas com comunidades marginalizadas, exemplificando o que Maldonado-Torres (2007) chama de “estado de guerra permanente”. Sob tais condições, o comportamento ético é suspenso e os subalternos podem ser tratados como inimigos contra os quais o uso irrestrito da força é aceitável. Duncan (2016) observa como as representações mediáticas dos protestos colocam em primeiro plano atos de violência como justificação para a resposta brutal da polícia. É importante notar que tal foco distrai das causas subjacentes, tanto dos protestos quanto do recurso à violência de ambos os lados, restringindo as oportunidades de compreensão e deliberação pública sobre soluções significativas e/ou reparação.

## 7. VIOLÊNCIA BASEADA NO GÉNERO

A violência baseada no género é reconhecida como um problema particularmente grave na África do Sul, levando o Presidente Cyril Ramaphosa a rotulá-la como “a outra pandemia” ao lado da COVID-19 (AllAfrica, 25 de novembro de 2021). As mulheres sul-africanas desempenharam um papel importante, mas muitas vezes esquecido, na luta contra o apartheid (Sideris, 1998). A ligação entre violência contra a mulher e

colonialidade é amplamente reconhecida na literatura (Fanon, 2008; Icaza, 2018; Mack et al., 2018). Por exemplo, a violação é frequentemente utilizada como arma para derrotar e humilhar o inimigo (Siddique, 2019). Dentro da lógica discutida acima de estado de guerra permanente, é importante associar a violação à violência e à opressão ao invés de relações sexuais. Para mulheres com deficiência na África do Sul, a violação geralmente encaixa-se numa matriz interseccional de pobreza e violência (Humphrey, 2016; van der Heijden et al., 2019). As mulheres com deficiência também devem lutar contra uma cultura patriarcal que assume que relacionamentos não recíprocos e puramente sexuais são tudo o que elas podem aspirar.

Conforme relatado na notícia do Independent Online, a 22 de outubro de 2021, uma mulher em Bodibe, na província do noroeste, aceitou a oferta de um homem que conheceu numa taberna para a acompanhar a casa empurrando a sua cadeira de rodas. O homem, em vez disso, levou-a para sua casa e violou-a. Um porta-voz da polícia aconselhou as mulheres a serem vigilantes e a não aceitarem ajuda de estranhos, por mais gentis que pareçam. Tal afirmação é problemática em três níveis. Em primeiro lugar, como um exemplo comum de culpabilização da vítima, transfere a responsabilidade do violador para o sobrevivente (Orth et al., 2021). Em segundo lugar, não reconhece que a dependência dos outros muitas vezes não é uma escolha para uma pessoa com deficiência, mas uma necessidade provocada por viver num mundo capacitista. Em terceiro lugar, a referência a estranhos toca nas imagens atuais dos média (ver Brodie, 2021), mas contradiz as evidências de que a maioria dos incidentes de violência sexual ocorre entre pessoas que se conhecem. Embora esta história não especifique o nível de conhecimento, os dois incidentes discutidos abaixo envolveram vizinhos e familiares.

Uma mulher de 23 anos, com deficiência mental resultante de meningite tuberculosa na infância e residente em Riebeek Kasteel, na província de Cabo Ocidental, foi violada por uma pessoa desconhecida quando criança e depois pelo seu tio quando jovem (Independent Online, 27 de novembro de 2021). O tio ofereceu 10 R, uma quantia insignificante mesmo em um contexto pobre e marginalizado, como reparação. Enquanto as práticas tradicionais inspiradas no princípio da justiça restaurativa (ver Burns & Sinko, 2021; Greyvenstein, 2017) podem contemplar compensação monetária (inclusive em casos de agressão sexual), o envolvimento comunitário necessário para garantir o reconhecimento mútuo e a negociação estava ausente neste caso. A mãe da jovem observou que o fracasso em garantir uma condenação no primeiro incidente de violação levou à desilusão e reticência em relatar o segundo. Apenas a intervenção das autoridades locais convenceu a família a apresentar queixa, apesar da taxa muito baixa de condenação por este tipo de crime (Greyvenstein, 2017; Vetten, 2011). Um conselheiro da ala que apoiava a família comentou que:

não há estruturas nesta comunidade. É por isso que esses incidentes acontecem. Estamos numa jornada para os 16 dias de ativismo e, para mim, os 16 dias são um mito para o que testemunhamos hoje, uma criança com deficiência que foi repetidamente violada. “O sistema falhou com ela porque a polícia não levou o primeiro caso a sério”. (Independent Online, 27 de novembro de 2021)

Os 16 dias de ativismo mencionados são uma iniciativa do governo sul-africano para aumentar a conscientização sobre a violência baseada no género. Consistente com a perspetiva eurocêntrica que informa os discursos dos média, a citação defende o fortalecimento de processos legais modernos e mecanismos de responsabilização, em vez de reconhecer seu fracasso. A falta de “estruturas” representativas da modernidade ocidental é assim identificada como o problema, ocultando a contribuição da mesma modernidade ocidental para a opressão e marginalização patriarcal das mulheres em geral e das mulheres negras com deficiência em particular, o que as torna alvos de violência em primeiro lugar.

Em todas as notícias discutidas até aqui, o relativo silêncio das pessoas diretamente afetadas traz à mente a pergunta de Spivak: “o subalterno pode falar?”. As próprias pessoas com deficiência calam-se, seja porque não existem mais, porque têm muita vergonha ou são consideradas incapazes de fazê-lo. As únicas vozes representadas nas citações diretas são de familiares, cuidadores ou representantes das instituições. A última história fornece um contraexemplo. A 14 de fevereiro de 2020, uma mulher com deficiência visual em Mokopane, na província de Limpopo, foi agredida sexualmente pelo seu vizinho, que mandou os filhos dela fazer um recado (*Sowetan*, 14 de fevereiro de 2020). Este incidente ocorreu na casa da sobrevivente entre pessoas que se conheciam bem. Como resultado direto dessa proximidade, a mulher e os seus filhos foram repetidamente ameaçados e pressionados a retirar o caso pela família do agressor. Na única história entre as consideradas no presente estudo em que a pessoa diretamente envolvida realmente falou com os média, ela fê-lo deliberadamente para garantir que, se algo lhe acontecesse a ela ou à sua família, os culpados seriam identificados. Em contraste com as noções ocidentais de falar por si mesmo ou de aumentar a conscientização, a sua acção pode ser melhor compreendida como uma estratégia defensiva e como evidência de fé na justiça comunitária, pois a vingança é muitas vezes a única forma de reparação para mulheres com deficiência que vivem em comunidades marginalizadas (*TimesLive*, 6 de maio de 2021). As representações mediáticas limitam-se a condenar a violência física e não reconhecem e desafiam as estruturas patriarcais que tornam os corpos femininos negros indesejáveis e, portanto, inerentemente “invioláveis” (Annamma & Handy, 2021).

## 8. CONCLUSÃO

Nos últimos anos, as três diferentes crises sul-africanas (saúde mental, brutalidade policial e violência baseada no género) receberam ampla cobertura dos média e forneceram exemplos de violência contra pessoas com deficiência. A análise dos textos dos média online sugere que as abordagens dominantes da deficiência, com foco em processos legais, garantindo a responsabilização ou promovendo a conscientização, não conseguem fornecer efetivamente o fecho e a reparação no caso de violência contra pessoas com deficiência. A aplicação dos direitos individuais tem como premissa uma perspetiva eurocêntrica e só parece levar a uma reparação incompleta. Nenhum dos perpetradores das histórias consideradas neste artigo foi sentenciado de acordo com seu crime. Além disso, em dois casos, parece que uma experiência anterior de reparação fracassada levou os protagonistas a perder a esperança de obter justiça. Campanhas de consciencialização

e indignação por incidentes violentos encaixam-se no roteiro emancipatório ocidental, mas não desafiam fundamentalmente a colonialidade da deficiência. Algumas das histórias discutidas neste artigo receberam extensa e prolongada cobertura dos média, mas isso pareceu satisfazer a curiosidade do público e a necessidade de catarse, em vez de trazer uma reparação genuína ou mudança substancial. Uma visão transversal de estudos revela que os discursos dos média (re)constróem as pessoas com deficiência como sujeitos subalternos cuja experiência é quase exclusivamente veiculada por procuração. Por meio de narrativas familiares de vitimização em busca por uma exposição da injustiça, os média na verdade normalizam ainda mais a condição de sofrimento das pessoas com deficiência, insinuando que a cobertura é uma forma aceitável de reparação.

Além disso, ao desempenhar o papel de cão de guarda que lhes é atribuído pelas estruturas normativas ocidentais, os média desviam a atenção para atos individuais de violência física ou estrutural longe das suas raízes sistémicas na modernidade ocidental. Em relação às três crises em análise, o que permanece livre de críticas é a ordem neoliberal que torna a deficiência uma responsabilidade económica individual, o monopólio estatal da violência para garantir o conformismo e a hierarquização patriarcal do corpo feminino negro com deficiência como não tendo valor. A interseccionalidade da deficiência torna difícil dissociá-la de outros vetores de desigualdade e opressão, como pobreza, raça ou género. Ao mesmo tempo, avanços nos estudos decoloniais com foco nessas outras dimensões da desigualdade podem e devem contribuir para uma melhor compreensão da deficiência no sul global. Enquanto um foco específico em formas extremas de violência institucional e física coloca em foco a brutalidade da modernidade ocidental, uma investigação de outras formas de violência (por exemplo, violência simbólica, microagressões, etc.) pode produzir resultados interessantes. Como sugestão adicional para pesquisas futuras, uma investigação sobre média sociais, incluindo publicações em línguas africanas, pode fornecer conhecimentos sobre diferentes construções e discursos alternativos. Estes podem, por sua vez, contribuir para uma compreensão mais fluida da deficiência como parte integrante da condição humana.

### **Tradução: Crimilda Macuacua**

#### **NOTA DOS EDITORES**

“(Dis)ability” e “dis/ability” são termos usados na língua inglesa de forma a desnaturalizar a subalternidade ligada aos conceito de *disability* (deficiência ou incapacidade, consoante as traduções). Sem que exista um correspondente político de uso corrente, em português, resultaria em algo como in/capacidade e (in)capacidade ou de/eficiência e (de)eficiência.

#### **AGRADECIMENTOS**

Este trabalho é baseado na pesquisa apoiada pela Fundação Nacional de Pesquisa da África do Sul (Número de concessão: 137986).

## REFERÊNCIAS

- Adhikari, M. (2004). 'Not black enough': Changing expressions of coloured identity in post-apartheid South Africa: Feature: Ten years of democracy. *South African Historical Journal*, 51(1), 167–178. <https://hdl.handle.net/10520/EJC93611>
- Annamma, S. A., & Handy, T. (2021). Sharpening justice through DisCrit: A contrapuntal analysis of education. *Educational Researcher*, 50(1), 41–50. <https://doi.org/10.3102/0013189X20953838>
- Barnes, C. (2019). Understanding the social model of disability: Past, present and future. In N. Watson & S. Vehmas (Eds.), *Routledge handbook of disability studies* (pp. 14–31). Routledge.
- Bedasse, M., Butler, K. D., Fernandes, C., Laumann, D., Nagaraja, T., Talton, B., & Thurman, K. (2020). AHR conversation: Black internationalism. *The American Historical Review*, 125(5), 1699–1739. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhaa513>
- Belkhir, J. (1994). Race, sex, class & “intelligence” scientific racism, sexism & classism. *Race, Sex & Class*, 1(2), 53–83.
- Bhabha, F. (2009). Disability equality rights in South Africa: Concepts, interpretation and the transformation imperative. *South African Journal on Human Rights*, 25(2), 218–245. <https://hdl.handle.net/10520/EJC53342>
- Bingham, A. J., & Witkowsky, P. (2022). Deductive and inductive approaches to qualitative data analysis. In C. Vanover, P. Mihás, & J. Saldaña (Eds.), *Analysing and interpreting qualitative data: After the interview* (pp. 133–146). SAGE Publications.
- Blaska, J. (1993). The power of language: Speak and write using “person first”. In M. Nagler (Ed.), *Perspectives on disability* (pp. 25–32). Health Markets Research.
- Booi, B. N. (2004). *Three perspectives on ukuthwasa: The view from traditional beliefs, western psychiatry and transpersonal psychology* [Dissertação de mestrado, Rhodes University].
- Bosch, T. (2018). Rethinking media research in Africa. In B. Mutsvairo (Ed.), *The Palgrave handbook of media and communication research in Africa* (pp. 413–425). Palgrave Macmillan.
- Bosch, T. E. (2020). *Social media and everyday life in South Africa*. Routledge.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>
- Brodie, N. (2021). Ideal victims and familiar strangers: Non-intimate femicide in South African news media. *African Journalism Studies*, 42(3), 82–99. <https://doi.org/10.1080/23743670.2021.1933559>
- Bruce, D. (2002). Police brutality in South Africa. In N. Mwanajiti, P. Mhlanga, M. Sifuniso, Y. Nachali-Kambikambi, M. Muuba, & M. Mwananyanda (Eds.), *Police brutality in Southern Africa – A human rights perspective*. Inter-African Network for Human Rights and Development. <http://www.csvr.org.za/docs/policing/policebrutality.pdf>
- Burns, J., & Sinko, L. (2021). Restorative justice for survivors of sexual violence experienced in adulthood: A scoping review. *Trauma, Violence, & Abuse*, XX(X), 1–15 <https://doi.org/10.1177/15248380211029408>
- Chinembiri, T. (2020, junho). *Despite reduction in mobile data tariffs, data still expensive in South Africa*. Research ICT Africa. <https://researchictafrica.net/publication/despite-reduction-in-mobile-data-tariffs-data-is-still-expensive-in-south-africa/>
- Cole, T. (2015, 9 de janeiro). Unmournable bodies. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/unmournable-bodies>
- Dalvit, L. (2021). The voice of the voiceless? Decoloniality and online radical discourses in South Africa. In B. Karam & B. Mutsvairo (Eds.), *Decolonising political communication in Africa* (pp. 207–223). Routledge.

- Davis, L. J. (2017). The ghettoization of disability: Paradoxes of visibility and invisibility in cinema. In A. Waldschmidt, H. Berressem, & M. Ingwersen (Eds.), *Culture – Theory – Disability* (pp. 39–50). transcript Verlag.
- Department of Communication South Africa. (2017, 1 de janeiro). *Disability & ICT strategy*. [https://www.gov.za/sites/default/files/gcis\\_document/201409/disability-and-ict-strategya.pdf](https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/disability-and-ict-strategya.pdf)
- Dirth, T. P., & Adams, G. A. (2019). Decolonial theory and disability studies: On the modernity/coloniality of ability. *Journal of Social and Political Psychology*, 7(1), 260–289. <https://doi.org/10.5964/jspp.v7i1.762>
- Dowdall, T. L. (1991). Repression, health care and ethics under apartheid. *Journal of Medical Ethics*, 17, 51–54. <https://doi.org/10.1136/jme.17.Suppl.51>
- Duncan, J. (2016, 13 de julho). *Is South Africa reverting to a repressive state?* [Palestra]. University of Johannesburg.
- Ellis, K., & Goggin, G. (2017). Disability, global popular media, and injustice in the notorious trial of Oscar Pistorius. In E. Ellcessor & B. Kirkpatrick (Eds.), *Disability media studies* (pp. 197–221). New York University Press. <http://hdl.handle.net/2123/13682>
- Evans, L. (2019). Contextualising apartheid at the end of empire: Repression, ‘development’ and the Bantustans. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 47(2), 372–411. <https://doi.org/10.1080/03086534.2019.1605705>
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. Grove Press
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- Ferlito, B. A., & Dhali, A. (2018). The Life Esidimeni tragedy: The courts are also to blame. *South African Medical Journal*, 108(3), 155–156. <https://doi.org/10.7196/SAMJ.2018.v108i3.13011>
- Freeman, M. C. (2018). Global lessons for deinstitutionalisation from the ill-fated transfer of mental health-care users in Gauteng, South Africa. *The Lancet Psychiatry*, 5(9), 765–768. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(18\)30211-6](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(18)30211-6)
- Goggin, G., & Newell, C. (2005). *Disability in Australia: Exposing a social apartheid*. UNSW Press.
- Goldblatt, B. (2009). Gender, rights and the disability grant in South Africa. *Development Southern Africa*, 26(3), 369–382. <https://doi.org/10.1080/03768350903086689>
- Goodley, D. (2014). *Dis/ability studies: Theorising disablism and ableism*. Routledge.
- Grech, S. (2009). Disability, poverty and development: Critical reflections on the majority world debate. *Disability & Society*, 24(6), 771–784. <https://doi.org/10.1080/09687590903160266>
- Grech, S. (2015). Decolonising eurocentric disability studies: Why colonialism matters in the disability and Global South debate. *Social Identities*, 21(1), 6–21. <https://doi.org/10.1080/13504630.2014.995347>
- Green, K., & Tanner, S. (2009). Reporting disability. *Asia Pacific Media Educator*, (19), 43–54. <https://ro.uow.edu.au/apme/vol1/iss19/6/>
- Greyvenstein, L. (2017). Community involvement can impact justice through ADR, mediation and restorative justice. *Servamus Community-Based Safety and Security Magazine*, 110(11), 78–79. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-a8c66a143>
- Hadebe, P., & Gopal, N. (2021). When torture mocks the law: Understanding police brutality in South Africa. *International Journal of Criminology and Sociology*, 10, 231–243. <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2021.10.28>
- Hamber, B. (1998). Dr Jekyll and Mr Hyde: Violence and transition in South Africa. In E. Bornman, R. Van Eeden, & M. Wentzel (Eds.), *Violence in South Africa* (pp. 349–370). Human Sciences and Research Council.
- Heyns, C., Jewkes, R., Liebenberg, S., & Mbazira, C. (2021). *Proceedings report of the webinar in the hidden crisis: Mental health on times of covid-19*. ASSAF; Leopoldina. <http://hdl.handle.net/20.500.11911/176>

- Hoerber, O., Hoerber, L., Snelgrove, R., & Wood, L. (2017). Interactively producing purposive samples for qualitative research using exploratory search. In M. Koolen, J. Kamps, T. Bogers, N. J. Belkin, D. Kelly, & E. Yilmaz (Eds.), *SCST 2017: Supporting complex search tasks* (pp. 18–20). CEUR-WS.
- Howell, C., Chalklen, S., & Alberts, T. (2006). A history of the disability rights movement in South Africa. In B. Watermeyer, L. Swartz, T. Lorenzo, M. Schneider, & M. Priestley (Eds.), *Disability and social change: A South African agenda* (pp. 46–84). HSRC Press.
- Humphrey, M. (2016). *The intersectionality of poverty, disability, and gender as a framework to understand violence against women with disabilities: A case study of South Africa* [Dissertação de mestrado, Clark University]. Clark Digital Commons. [https://commons.clarku.edu/idce\\_masters\\_papers/36](https://commons.clarku.edu/idce_masters_papers/36)
- Icaza, R. (2018). Social struggles and the coloniality of gender. In O. U. Rutazibwa & R. Shilliam (Eds.), *Routledge handbook of postcolonial politics* (pp. 58–71). Routledge.
- Kabagambe, A. D. (2019). Life Esidimeni: Applying a human rights lens. *ESR Review: Economic and Social Rights in South Africa*, 20(3), 4–8. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-1c6ec8ac1f>
- Katsui, H., & Swartz, L. (2021). Research methods and practices of doing disability studies in the global south. *Scandinavian Journal of Disability Research*, 23(1), 204–206. <http://doi.org/10.16993/sjdr.841>
- Kelly, G. (2013). *Regulating access to the disability grant in South Africa, 1990-2013* [Working paper]. University of Cape Town. <http://www.cssr.uct.ac.za/cssr/pub/wp/330/>
- Kothari, C. R. (2004). *Research methodology: Methods and techniques*. New Age International Publishers.
- Lambrecht, I., & Taitimu, M. (2013). Exploring culture, subjectivity and psychosis. In J. Geekie, P. Randal, D. Lampshire, & J. Read (Eds.), *Experiencing psychosis* (pp. 64–74). Routledge.
- Langa, M., & Kiguwa, P. (2013). Violent masculinities and service delivery protests in post-apartheid South Africa: A case study of two communities in Mpumalanga. *Agenda*, 27(1), 20–31. <https://doi.org/10.1080/10130950.2013.793897>
- Langa, M., Kirsten, A., Bowman, B., Eagle, G., & Kiguwa, P. (2020). Black masculinities on trial in absentia: The case of Oscar Pistorius in South Africa. *Men and Masculinities*, 23(3–4), 499–515. <https://doi.org/10.1177/1097184X18762523>
- Linton, S. (1998). *Claiming disability: Knowledge and identity*. New York University Press.
- Linton, S. (2005). What is disability studies? *PMLA*, 120(2), 518–522. <https://doi.org/10.1632/S0030812900167823>
- Lyner-Cleophas, M. (2019). Assistive technology enables inclusion in higher education: The role of Higher and Further Education Disability Services Association. *African Journal of Disability*, 8, 1–6. <https://doi.org/10.4102/ajod.v8i0.558>
- Macgregor, H. (2006). 'The grant is what I eat': The politics of social security and disability in the post-apartheid South African State. *Journal of Biosocial Science*, 38(1), 43–55. <https://doi.org/10.1017/S0021932005000957>
- Mack, A. N., Bershon, C., Laiche, D. D., & Navarro, M. (2018). Between bodies and institutions: Gendered violence as co-constitutive. *Women's Studies in Communication*, 41(2), 95–99. <https://doi.org/10.1080/07491409.2018.1463765>
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- Maldonado-Torres, N. (2017). On the coloniality of human rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (114), 117–136. <https://doi.org/10.4000/rccs.6793>
- Maniglio, F., & Silva, R. B. da. (2021). El análisis crítico del discurso y el giro decolonial ¿Por qué y para qué? *Critical Discourse Studies*, 18(1), 156–184. <https://doi.org/10.1080/17405904.2020.1754871>
- McDougall, K. (2006). Ag shame and superheroes: Stereotype and the signification of disability. In B. Watermeyer, L. Swartz, T. Lorenzo, M. Schneider, & M. Priestley (Eds.), *Disability and social change: A South African agenda* (pp. 387–400). HSRC Press.



- Mgogo, Q., & Osunkunle, O. (2021). Xenophobia in South Africa: An insight into the media representation and textual analysis. *Global Media Journal*, 19(38), 1–8. <https://www.globalmediajournal.com/open-access/xenophobia-in-south-africa-an-insight-into-the-media-representation-andtextual-analysis.php?aid=89165>
- Mignolo, W. D. (2007). Introduction: Coloniality of power and decolonial thinking. *Cultural Studies*, 21(2–3), 155–167. <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>
- Mignolo, W. D. (2011). Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto. *Transmodernity*, 1(2), 3–23. <https://doi.org/10.5070/T412011807>
- Mkhize, G. (2015). Problematising rhetorical representations of individuals with disability-disabled or living with disability? *Agenda*, 29(2), 133–140. <https://doi.org/10.1080/10130950.2015.1040692>
- Moffett, H. (2006). ‘These women, they force us to rape them’: Rape as narrative of social control in post-apartheid South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 32(1), 129–144. <https://doi.org/10.1080/03057070500493845>
- Moodley, J., & Graham, L. (2015). The importance of intersectionality in disability and gender studies. *Agenda*, 29(2), 24–33. <https://doi.org/10.1080/10130950.2015.1041802>
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2019). Provisional notes on decolonizing research methodology and undoing its dirty history. *Journal of Developing Societies*, 35(4), 481–492. <https://doi.org/10.1177%2F0169796X19880417>
- Nkabinde, Z. P. (1993). The role of special education in a changing South Africa. *The Journal of Special Education*, 27(1), 107–114. <https://doi.org/10.1177/002246699302700107>
- Ornellas, A., & Engelbrecht, L. K. (2018). The Life Esidimeni crisis: Why a neoliberal agenda leaves no room for the mentally ill. *Social Work*, 54(3), 296–308. <https://doi.org/10.15270/54-3-650>
- Orth, Z., Andipatin, M., & Van Wyk, B. (2021). “These women are making a statement against rape and yet the only thing y’all can focus on is ‘eww they’re naked’”: Exploring rape culture on Facebook in South Africa. *Gender Issues*, 38(3), 243–259. <https://doi.org/10.1007/s12147-020-09268-x>
- Pearce, B. (2016). *Cultivating contention: An historical inquiry into agrarian reform, rural oppression and farm attacks in the midlands of KwaZulu-Natal, South Africa* [Tese de doutoramento, Dalhousie University]. DalSpace Institutional Repository. <http://hdl.handle.net/10222/72171>
- Promotion of Equality and Prevention of Unfair Discrimination Act, Act 4 of 2000. (2000). <https://www.justice.gov.za/legislation/acts/2000-004.pdf>
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, 21(2–3), 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Resende, V. de M. (2021). Decolonising critical discourse studies: For a Latin American perspective. *Critical Discourse Studies*, 18(1), 26–42. <https://doi.org/10.1080/17405904.2018.1490654>
- Salawu, A. (Ed.). (2018). *African language digital media and communication*. Routledge.
- Santos, B. de S. (2007a). Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges. *Review*, 30(1), 45–89. <http://hdl.handle.net/10316/42128>
- Santos, B. de S. (2007b). Human rights as an emancipatory script? Cultural and political conditions. In B. de S. Santos (Ed.), *Another knowledge is possible: Beyond Northern epistemologies* (pp. 3–40). Verso.
- Santos, B. de S. (2012). Public sphere and epistemologies of the South. *Africa Development*, 37(1), 43–67. <https://www.ajol.info/index.php/ad/article/view/87540>
- Schalk, S. (2019). Resisting erasure: Reading (dis)ability and race in speculative media. In K. Ellis, G. Goggin, B. Haller, & R. Curtis (Eds.), *The Routledge companion to disability and media* (pp. 137–146). Routledge.

- Siddique, J. A. (2019). War and rape. In F. P. Bernat & K. Frailing (Eds.), *The encyclopedia of women and crime* (pp. 1–5). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118929803.ewaco528>
- Sideris, T. (1998). Women and apartheid. Collective trauma and social reconstruction. *The Way*, 80–92. <https://www.theway.org.uk/back/s093Sideris.pdf>
- Smith, L. T. (2021). *Decolonising methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books.
- Soudien, C., & Baxen, J. (2006). Disability and schooling in South Africa. In B. Watermeyer, L. Swartz, T. Lorenzo, M. Schneider, & M. Priestley (Eds.), *Disability and social change: A South African agenda* (pp. 149–163). HSRC Press.
- South Africa Schools Act, Act No. 84, 1996 (1996). [https://www.gov.za/sites/default/files/gcis\\_document/201409/act84of1996.pdf](https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/201409/act84of1996.pdf)
- Spivak, G. C. (2003). Can the subaltern speak? *Die Philosophin*, 14(27), 42–58. <https://doi.org/10.5840/philosophin200314275>
- Stadler, J. (2006). Media and disability. In B. Watermeyer, L. Swartz, T. Lorenzo, M. Schneider, & M. Priestley (Eds.), *Disability and social change: A South African agenda* (pp. 373–386). HSRC Press.
- Statistics South Africa. (2014, 9 de setembro). *Stats SA profiles persons with disabilities*. <http://www.statssa.gov.za/?p=3180>
- Stevens, S. (2021). Violence, political strategy and the turn to guerrilla warfare by the congress movement in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 47(6), 1011–1028. <https://doi.org/10.1080/03057070.2021.1974224>
- Swain, J., & French, S. (2000). Towards an affirmation model of disability. *Disability & Society*, 15(4), 569–582. <https://doi.org/10.1080/09687590050058189>
- Tevera, D. (2013). African migrants, xenophobia and urban violence in post-apartheid South Africa. *Alternation*, 7, 9–26. <http://hdl.handle.net/10566/1632>
- Thobejane, R. K. (2018). *An assessment of mental health care law in South Africa with specific reference to the Life Esidimeni tragedy* [Tese de doutoramento, University of Pretoria]. UPSpace. <http://hdl.handle.net/2263/70021>
- Tsatsou, P. (2021). Is digital inclusion fighting disability stigma? Opportunities, barriers, and recommendations. *Disability & Society*, 36(5), 702–729. <https://doi.org/10.1080/09687599.2020.1749563>
- United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities, 13 de dezembro de 2006, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities>
- van der Heijden, I., Abrahams, N., & Harries, J. (2019). Additional layers of violence: The intersections of gender and disability in the violence experiences of women with physical disabilities in South Africa. *Journal of Interpersonal Violence*, 34(4), 826–847. <https://doi.org/10.1177/0886260516645818>
- Van Niekerk, K., Dada, S., & Tönsing, K. (2019). Influences on selection of assistive technology for young children in South Africa: Perspectives from rehabilitation professionals. *Disability and Rehabilitation*, 41(8), 912–925. <https://doi.org/10.1080/09638288.2017.1416500>
- Vetten, L. (2011). Paradox and policy: Addressing rape in post-apartheid South Africa. In N. Westmarland & G. Gangoli (Eds.), *International approaches to rape* (pp. 169–192). <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qgkd6.12>
- Welfare Laws Amendment Act, Act 106 of 1996. (1996). <https://www.gov.za/documents/welfare-laws-amendment-act>
- Zondi, Z. V., & Ukpere, W. I. (2014). Police brutality in post-apartheid South Africa reviewed. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5(3), 574–579. <https://doi.org/10.5901/mjss.2014.v5n3p574>

## APÊNDICE

NOME DA PUBLICAÇÃO	TIPO	ANOS	NÚMERO DE ARTIGOS
AllAfrica	Online	2021	1
Daily Maverick	Online	2020, 2021	3
Eye Witness News	Online	2021	1
Independent Online	Online	2021	3
News24	Online	2020, 2021	2
Sowetan	Online	2021	2
TimesLive	Online	2021	3

Tabela A1 Artigos selecionados

## NOTA BIOGRÁFICA

Lorenzo Dalvit é professor associado de média digitais e estudos culturais na Universidade Rhodes em Makhanda (África do Sul). As suas atuais áreas de interesse académico incluem desigualdades digitais, discursos online e média móveis de perspetivas críticas e decoloniais. Dalvit é (co)autor de aproximadamente 150 publicações e supervisionou mais de 30 estudantes em várias disciplinas (mídia e estudos culturais, educação, línguas africanas, ciência da computação, etc.). Ele desenvolveu/coordenou/ministrou 15 cursos em todos os níveis e para diversos grupos de estudantes e apresentou sobre desenvolvimento curricular, inovações de ensino e sinergias entre ensino, pesquisa e envolvimento da comunidade em conferências locais e internacionais. Ele recebeu o prêmio de internacionalização da Universidade Rhodes em 2017 e liderou cinco projetos de mobilidade internacional com Itália, Alemanha, Estados Unidos e Nova Zelândia. Ele é pesquisador da Fundação Nacional de Pesquisa e atraiu financiamento para pesquisa e bolsas da Fundação Nacional de Pesquisa e dos Departamentos Sul-Africanos de Educação Básica e de Comunicação, Conselho Internacional de Pesquisa e Intercâmbios e da Comissão Europeia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0011-9813>

Email: [l.dalvit@ru.ac.za](mailto:l.dalvit@ru.ac.za)

Morada: Sala 133, Africa Media Matrix, Escola de Jornalismo e Estudos de Mídia, Universidade Rhodes, Makhanda (6140), África do Sul

**Submetido: 03/12/2021 | Aprovado: 22/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



## **(DES)COLONIALIDADE LINGUÍSTICA E INTERCULTURALIDADE NAS DUAS PRINCIPAIS ROTAS DA MOBILIDADE ESTUDANTIL BRASILEIRA**

**Rovênia Amorim Borges**

Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

---

### **RESUMO**

Embora frequentar universidades em Portugal e nos Estados Unidos seja ainda um privilégio para quem vem de famílias brasileiras com elevado capital econômico, políticas para o fomento da internacionalização têm levado, na última década, a uma intensificação e diversificação desses fluxos de mobilidade estudantil. Guiando-nos pelos estudos descoloniais, apresentamos, neste artigo, uma análise da interseccionalidade de raça e domínio de língua inglesa de estudantes de nacionalidade brasileira em Portugal e nos Estados Unidos. Os resultados referem duas investigações empíricas realizadas entre 2013 e 2020, e apontam que estudantes negras/os, participantes do mesmo programa de mobilidade com bolsas de estudo nestes dois países, apresentaram menor proficiência em inglês em comparação com bolsistas brancas/os. Em contrapartida, estudantes de uma elite econômica branca não indicaram a insuficiência no domínio de inglês como fator de decisão pela escolha de Portugal. A nosso ver, essas assimetrias devem ser percebidas e problematizadas a partir da colonialidade no ensino de inglês no Brasil que, no espaço de educação internacional, tem limitado escolhas e (re)produzido desigualdades. Todavia, nos tempos pandêmicos que apressam a transição para a mobilidade virtual, a maior diversidade étnico-racial e amplitude socioeconômica da mobilidade estudantil do Brasil para universidades portuguesas suscita outras e mais aprofundadas reflexões sobre as interações interculturais (presenciais) que resultam desses deslocamentos. As experiências de estudar em Portugal têm sido marcadas por alguns desencontros linguísticos, a exemplo dos imaginários de um subalterno português brasileiro e de um superior português de Portugal. Os constrangimentos que resultam dessas (in)comunicações interculturais entre estudantes do Brasil e de Portugal podem ser explicados, pelo menos em parte, pela reverberação, na contemporaneidade, da colonialidade do ensino da língua portuguesa nos dois países. Vamos argumentar que essas tensões, presentes em espaços acadêmicos da antiga metrópole do Brasil, potencializam o que temos designado de “despertar descolonial”.

### **PALAVRAS-CHAVE**

mobilidade estudantil, Brasil, Portugal, Estados Unidos, colonialidade linguística, interculturalidade

---

## **LINGUISTIC (DE)COLONIALITY AND INTERCULTURALITY IN THE TWO MAIN ROUTES OF BRAZILIAN STUDENT MOBILITY**

### **ABSTRACT**

Although attending universities in Portugal and the United States is still a privilege for those from Brazilian families with high economic capital, policies to promote internationalization

intensified and diversified this student mobility flows in the last decade. Guided by decolonial studies, we present, in this article, an analysis of the intersectionality of race and mastery of the English language of Brazilian students in Portugal, and the United States. The results refer to two empirical investigations carried out between 2013 and 2020 and point out that Black students participating in the same mobility program with scholarships in these two countries showed lower English proficiency than White scholarship holders. On the other hand, students from a White economic elite did not indicate the insufficiency of English as a decision factor for choosing Portugal. In our view, these asymmetries must be perceived and problematized from the perspective of coloniality in English teaching in Brazil, which has limited choices and (re)produced inequalities in the space of international education. However, in pandemic times that hasten the transition to virtual mobility, the greater ethnic-racial diversity and socioeconomic range of student mobility from Brazil to Portuguese universities raise deeper reflections on the intercultural (face-to-face) interactions arising from these displacements. The experiences of studying in Portugal have been marked by some linguistic mismatches, like the imaginaries of a subordinate Brazilian Portuguese and a superior Portuguese from Portugal. The constraints stemming from these intercultural (mis)communications between students from Brazil and Portugal can be explained by the contemporary reverberation of the coloniality of Portuguese language teaching in both countries. We will argue that these current tensions in the academic spaces of Brazil's former motherland foster what we have called the "decolonial awakening".

#### KEYWORDS

student mobility, Brazil, Portugal, United States, linguistic coloniality, interculturality

## 1. INTRODUÇÃO

O desejável advento do tempo pós-pandemia parece apressar a tendência para um modelo híbrido de internacionalização (*b-learning*) com impulso para a mobilidade virtual (*e-mobility*). Esta nova dinâmica, que está no espaço de uma educação superior cada vez mais permeado pela lógica capitalista, tem suscitado múltiplas questões (De Wit & Altbach, 2021), entre as quais destacamos a subalternização da dimensão intercultural nos estudos sobre a internacionalização (Kim, 2009; Knight, 2003). O nosso argumento é de que as experiências da mobilidade presencial, nas interações com estudantes do país anfitrião (e de outras nacionalidades), vêm acompanhadas frequentemente por desencontros (visões estereotipadas, racismo e outras formas de discriminação). Todavia, essas tensões e incomunicações que decorrem em espaços acadêmicos potencializam o que temos designado por "despertar desconial", ou seja, um pensar crítico (novo ou ampliado) sobre as manifestações de colonialidade de poder que são percebidas latentes e entrelaçadas nas dinâmicas sociais.

A partir desta questão, este artigo busca contribuir para os estudos descoloniais, no campo da sociologia da educação, apresentando algumas reflexões críticas sobre como a colonialidade do ensino da língua inglesa no Brasil tem repercutido em desigualdades sociorraciais na mobilidade estudantil para os Estados Unidos e Portugal. De forma complementar, na especificidade do ensino superior português, refletimos sobre a colonialidade da língua portuguesa e o silenciamento de políticas e práticas educativas no Brasil e em Portugal que contribuem para não desmitificar o imaginário de uma

hierarquia entre as variações da língua, resultando em diálogos interculturais, entre estudantes desses dois países<sup>1</sup>, tensionados por constrangimentos linguísticos.

Os resultados apresentados e discutidos neste artigo são o desdobrar de um percurso investigativo iniciado em 2013, com foco nos Estados Unidos (Borges, 2015), a principal rota dos fluxos estudantis que partem do Brasil, e concluído em 2020 em Portugal (Borges, 2021), outro importante país de destino<sup>2</sup>. Em ambos os casos, a partir de uma metodologia interseccional que priorizou a análise combinada da identidade de raça informada pelas/os estudantes<sup>3</sup> com a proficiência em língua inglesa adquirida durante a trajetória escolar, o nosso interesse (e objetivo principal) foi mostrar uma visão mais acurada de como os espaços da educação internacional nos Estados Unidos e em Portugal são entrecortados por escolhas (im)possíveis e (re)produção de níveis sobrepostos de desigualdades que “à primeira vista, estão invisíveis” (Lutz, 2015, p. 39). As assimetrias sociais (educacionais e raciais) apresentaram-se mais ou menos acentuadas consoante o país de destino (Estados Unidos ou Portugal) e a condição de participação na internacionalização (estudante com bolsa de estudos ou pagante das taxas cobradas pelas instituições).

O duplo percurso investigativo também nos levou a perceber distintas expressões de uma *colonialidade linguística* nas dinâmicas da internacionalização que, no caso da língua inglesa, tem produzido e reforçado seletividades sociorraciais e, no caso da língua portuguesa, “racismos linguísticos” (Nascimento, 2019). Assim, de forma complementar, este artigo busca dar alguma contribuição às reflexões descoloniais ao apontar e abordar constrangimentos que têm vindo à tona nas recentes experiências interculturais de estudantes brasileiras/os em Portugal.

Em termos metodológicos, recorreremos à interseccionalidade qualitativa–quantitativa (Borges, 2021) para a análise dos dados estatísticos e relatos recolhidos através de quatro inquéritos por questionários online e 12 entrevistas presenciais com estudantes em mobilidade em Portugal. As respostas obtidas seguiram os procedimentos éticos em pesquisa no campo das ciências sociais, totalizando a participação voluntária e anônima de 1.845 estudantes<sup>4</sup>. A análise estatística teve o suporte do software SPSS e a técnica de análise qualitativa, de cunho interpretativo e comparativo, foi orientada pelo aporte teórico descolonial, com enfoque no conceito-chave de “colonialidade de poder” (Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2017; Quijano, 2014).

<sup>1</sup> Embora extrapole o objetivo deste artigo, o despertar descolonial na interface com a colonialidade linguística deve ser investigado também em relação a estudantes provenientes de ex-colônias de Portugal em África e que são falantes de variedades da língua portuguesa (Roldão, 2019), todas legítimas e que não deveriam ser hierarquizadas. Nestes casos, a colonialidade (do ensino) da língua portuguesa na constituição de Estados-nação em África deve ser problematizada enquanto língua de poder que passa de instrumento colonial de dominação a instrumento de emancipação anticolonial, mas também tendo em conta o plurilinguismo nesses territórios. Como assinala Inocência Mata (2019), “os africanos que falam uma só língua constituem uma minoria em África, apesar de esta ‘vantagem’ nunca ser tida em conta pois, na maior parte das vezes, a segunda ou terceira língua não é uma língua europeia” (p. 214).

<sup>2</sup> Investigações realizadas, respectivamente, nas trajetórias acadêmicas de mestrado e doutorado.

<sup>3</sup> Adotamos neste artigo uma linguagem não sexista/inclusiva. Quando não foi possível evitar o binarismo, priorizamos o feminino (por exemplo, as/os estudantes).

<sup>4</sup> As análises estatísticas partem de amostras com quantitativos diferentes e correspondem a modalidades distintas de internacionalização cumpridas por estudantes brasileiros nos Estados Unidos e em Portugal. Para facilitar a compreensão, as amostras e os respectivos estudos seguem detalhados nas Tabelas 1, 2, 3 e 4.

Tendo em conta que desigualdades, colonialidade e racismo linguístico são questões inter-relacionadas nas rotas e nas modalidades de mobilidade estudantil investigadas, na primeira parte deste artigo, apresentamos uma breve discussão sobre a colonialidade no ensino das línguas inglesa e portuguesa. Na seção seguinte, discutimos a desigualdade social/racial na intersecção com a proficiência em língua inglesa de estudantes do programa Ciência sem Fronteiras (CsF) nos Estados Unidos. Na terceira parte, argumentamos que a “colonialidade global” (Grosfoguel, 2008) no espaço geopolítico lusófono-europeu tem contribuído para que Portugal se torne um destino cada vez mais procurado por estudantes do Brasil pertencentes a segmentos sociais historicamente favorecidos.

## 2. SOB A COLONIALIDADE DAS LÍNGUAS INGLESA E PORTUGUESA

Instituições de ensino superior nos Estados Unidos e Portugal receberam, na última década, um fluxo crescente de estudantes internacionais em mobilidade. Nos Estados Unidos, frequentemente o destino mais procurado<sup>5</sup>, a nacionalidade brasileira destacava-se entre as 10 com maior presença<sup>6</sup>. Por sua vez, entre estudantes internacionais em Portugal, o grupo vindo do Brasil despontava por ser numericamente o mais expressivo<sup>7</sup> e por, nos 6 anos anteriores à crise pandêmica, mais do que duplicar (Direção-Geral de Estatísticas da Educação e Ciência, 2019). Desde 2021, os deslocamentos estudantis que rumam do Brasil para o ensino superior português já registram novo fôlego, com o amenizar das medidas restritivas de fronteira e a retomada das atividades presenciais (Amorim, 2021).

Ter em conta que Estados Unidos e Portugal são expressivos polos de atração de estudantes nos levou a refletir sobre a influência do conhecimento da língua inglesa nessas escolhas e como elas estão inter-relacionadas a distintos processos históricos. De um lado, há que considerar a construção da hegemonia da língua inglesa a partir “das conquistas, colonizações e imposições comerciais do Império Britânico, ao longo de dois séculos” (Forattini, 1997, p. 4), e da liderança bélica e tecnológica dos Estados Unidos, no pós-Segunda Guerra Mundial (1939–1945). De outro lado, há que considerar a negligência estratégica da política do ensino de língua inglesa no Brasil. Em ambos os casos, estamos a fazer referência à *colonialidade de poder* e a seus reflexos na (re)produção de desigualdades na internacionalização da educação superior. Mas a colonialidade também está imbricada na expansão e diferenciação da língua portuguesa, o que traz tensionamentos interculturais, como veremos, na mobilidade estudantil Brasil–Portugal.

De partida, a maior presença brasileira no ensino superior português tem sido explicada pela conjugação de “políticas brasileiras de fomento à mobilidade estudantil

<sup>5</sup> Por exemplo, dos 3.700.000 de estudantes em mobilidade, em 2017, no espaço dos países da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico, 985.000 escolheram os Estados Unidos em 2017, um percentual de 26,6% (Organisation for Economic Cooperation and Development, 2019, p. 234).

<sup>6</sup> No ano letivo 2019/2020, 16.671 estudantes do Brasil frequentavam o ensino superior nos Estados Unidos (Institute of International Education, 2021).

<sup>7</sup> Dos 22.194 internacionais no país em 2017, 35% vinham do Brasil. Estudantes de países africanos de língua oficial portuguesa, principalmente Angola e Cabo Verde, também têm participação importante na mobilidade de entrada em Portugal: 31,4% (UNESCO Institute of Statistics, s.d.).



internacional; promoção de estratégias de captação de estudantes estrangeiros por parte das instituições de ensino superior em Portugal e, sobretudo, da partilha da língua portuguesa entre os dois países” (Lorio & Fonseca, 2018, p. 3). Embora a língua portuguesa usualmente tenha um peso considerável na escolha de onde estudar no exterior<sup>8</sup>, a decisão por Portugal não significa necessariamente falta de proficiência na língua inglesa. Estudantes vindos sobretudo de contextos socioeconômicos favorecidos afirmaram ter domínio satisfatório da língua inglesa, e ter optado por frequentar um curso superior em Portugal, entre outros aspectos, pelo aconchego da língua portuguesa (Borges, 2021).

Todavia, esta experiência de mobilidade, que, a priori, parece assegurar uma tranquilidade intercultural em razão de aproximações histórico-culturais e linguística, pode ser surpreendida por constrangimentos que brotam de uma visão turva, de senso comum, em relação ao *falar diferente* ou ao *falar errado* brasileiro. Contudo, esses “brasilismos” presentes e considerados, em alguma medida, em Portugal, como adulteração “duma única norma dum português vernáculo” (Venâncio, 2022, p. 29) devem ser compreendidos como singularidades que a língua portuguesa no Brasil foi adquirindo, por comparação com um suposto cânone, desde o colonialismo, no contato com a pluralidade linguística dos povos originários e dos africanos traficados como mão de obra escrava, até a todas as outras interações sociolinguísticas com imigrantes de muitos países diferentes. Há que ter em conta que a língua portuguesa é dinâmica e que as suas variantes, inclusive a de Portugal, são permeáveis a constantes influências. Portanto, esses desencontros culturais entre estudantes falantes da língua portuguesa podem ser interpretados como pulsações de uma *vívida colonialidade* que discrimina e subalterniza as variações de quem vem de países com legado colonial.

As ponderações apresentadas até aqui já nos permitem perceber que a colonialidade linguística que reverbera, de distintos modos, nas rotas de mobilidade estudantil Brasil–Estados Unidos e Brasil–Portugal demanda um olhar crítico, mais amplo e aprofundado, sobre os mecanismos estruturantes de poder que (re)produzem, nesses espaços privilegiados de educação, desigualdades sociorraciais e discriminação pela língua do outro. Nesta seção, o nosso foco é a interseccionalidade de raça e políticas educacionais no Brasil voltadas para a aquisição (ou não) de língua inglesa que repercute em desigualdades e limita escolhas na mobilidade estudantil Brasil–Estados Unidos.

Conforme Gabriel Nascimento (2019), o Estado brasileiro sempre promoveu políticas linguísticas “excludentes quando se trata de quem não é branco no país” (p. 15). Esta linha abissal teria ficado mais marcada na época da ditadura militar com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1971, que incentivou a oferta, de forma opcional, de línguas estrangeiras nas escolas públicas no momento em que os centros privados de idioma expandiram pelo país. Na visão do autor, essa ação política impôs às pessoas negras e pobres, que começavam a frequentar escolas públicas, “precariedades e abandono” ao negar-lhes, pelas condições econômicas, o aprendizado do inglês como língua estrangeira (Nascimento, 2019, p. 16).

<sup>8</sup> Da amostra de 394 estudantes do Brasil em Portugal, 48,6% assinalaram a língua portuguesa como o principal fator de decisão na escolha por estudar no país (Borges, 2021).

Historicamente no Brasil, desde o período imperial, quando houve a implantação dos cursos de direito e medicina, até há bem pouco tempo, o ensino de inglês esteve relegado ao patamar de disciplina secundária no currículo escolar das escolas públicas, sendo empregado como mecanismo para assegurar percursos formativos privilegiados a jovens brancos de uma elite político-econômica do país. Apenas com a aprovação da Medida Provisória 746 de 2016<sup>9</sup>, que introduziu modificações na Lei n.º 9.394 (1996; a atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), a língua inglesa passou a ser disciplina obrigatória a partir do sexto ano escolar. Até então era obrigatória a oferta de uma língua estrangeira, não necessariamente o inglês.

Há que ter em conta nesta problematização que o Estado brasileiro, no ápice das políticas neoliberais dos anos 1990 para a educação, desconsiderava nos documentos orientadores para o ensino de língua estrangeira a oralidade entre as habilidades/competências que deveriam ser adquiridas. O entendimento era de que “somente uma pequena parcela da população [tinha ou teria] a oportunidade de usar línguas estrangeiras como instrumento de comunicação oral, dentro ou fora do país” (Secretaria de Educação Fundamental, 1998, p. 20). Portanto, uma visão de colonialidade elitista que, ao longo da história das políticas educativas no Brasil, “reforçou a discriminação contra as classes populares, que só contavam com a escola pública para aprender um segundo idioma” (Borges & Afonso, 2018, p. 66).

Somente nos anos 2000, no embalo das reformas educacionais demandadas pelos processos de globalização econômica, é que podemos observar uma guinada na política do ensino da língua inglesa no Brasil. Para analisar essa mudança faz-se necessário entender como o conceito de “colonialidade” está associado à(s) línguas(s) moderna(s) e hegemônica(s) que, no âmbito deste artigo com foco na mobilidade de estudantes que deixam o Brasil para estudar nos Estados Unidos ou em Portugal, é problematizado tanto em relação à língua inglesa quanto à língua portuguesa. Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014), a quem o termo é originalmente atribuído (Mignolo, 2017, p. 2), “colonialidade de poder” designa a relação socialmente hierárquica baseada na invenção europeia de classificação racial dos seres humanos.

Sendo assim, o conceito traduz “a ideia de que não existe uma lógica abrangente de acumulação capitalista capaz de instrumentalizar as divisões étnico-raciais e que seja anterior à formação de uma cultura colonial, eurocêntrica global” (Grosfoguel, 2008, p. 134). Em outro texto mais recente, Grosfoguel (2016a) vai afirmar que são as relações de racismo, e não as relações econômicas, a “lógica estruturante de todas as estruturas sociais e relações de dominação da modernidade” (p. 158). Sob essa perspectiva, Nascimento (2019) vai considerar que “a língua é uma posição nessa estrutura” (p. 19). Por conseguinte, o racismo traria, em definição, a abrangência da pluralidade (Grosfoguel, 2016b; Grosfoguel et al., 2015), ou seja, a depender das distintas histórias coloniais, a hierarquia de superioridade/inferioridade que caracteriza a colonialidade de poder é construída através de diferentes marcadores raciais, tais como cor da pele, etnicidade, *língua*, cultura e/ou religião.

<sup>9</sup> Convertida na Lei n.º 13.415 (2017). Sobre a obrigatoriedade de oferta da língua inglesa, ver Artigo 35-A, § 4º.

Embora no Brasil, a língua portuguesa, imposta como *língua nacional* pelo Estado português em 1757<sup>10</sup>, traga em si o legado da violência colonial no que refere à subalternização e ao extermínio de línguas indígenas e africanas, a *colonialidade* que mobilizamos neste texto é a do *racismo linguístico* em relação ao *português brasileiro* sentido ou testemunhado por estudantes em Portugal. Há que ter em conta que a língua brasileira, nas suas idiossincrasias, apresenta muito mais do que sotaques regionais e vocábulos próprios, mas também a alma, a memória e a resistência linguística de indígenas e africanos. No clássico livro *Línguas Brasileiras*, Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986) chama a atenção para a incorporação de palavras de origem tupinambá na língua portuguesa, principalmente na nomenclatura da fauna e flora, em razão da “prolongada convivência” nos 2 séculos iniciais da colonização (p. 21).

Vale lembrar aqui o neologismo “pretuguês” criado por Lélia Gonzalez (2020), “que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil” (p. 128). Com isto, a antropóloga e precursora do movimento negro e feminista no Brasil coloca em questão as críticas ao “português errado” do Brasil, sobretudo aquele falado pelas pessoas mais pobres, com menos escolarização. Ela explica que

o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo. (Gonzalez, 2020, p. 128)

Para Gonzalez (2020), o “pretuguês” é o próprio português brasileiro que, como vimos, encontra-se envolto num processo histórico que guarda raízes nas estruturas coloniais de poder.

No entanto, desde o início dos anos 2000, este “processo de silenciamento do *pretuguês*” (Melo & Mira, 2021, p. 1401) tem sido rompido com avanços na política educacional brasileira, a exemplo da obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena nas escolas (Lei n.º 11.645, 2008). Observa-se, assim, uma incipiente e crescente adesão de docentes a práticas pedagógicas antirracistas, alinhadas sobretudo a perspectivas de(s) coloniais. Dentro desta visão, o ensino da língua portuguesa, como língua materna, deve estar orientado para superar o aparato ideológico-político ainda “condicionado a uma política de colonização linguística e, por conseguinte, a um processo de racialização” (Melo & Mira, 2021, p. 1397). Esse mecanismo de violência colonial, segundo as autoras, atuou tanto para “cristalizar” a “ficção de uma homogeneidade linguística”, quanto para “estigmatizar” as variações linguísticas das pessoas racializadas, subalternizando ou invisibilizando as suas identidades, culturas, crenças e epistemologias (Melo & Mira, 2021, p. 1397).

É nesse sentido que Walter Mignolo (2003) afirma que as línguas “são também o lugar em que o conhecimento está inscrito” (pp. 632–633). Como então se argumenta, as línguas indígenas brasileiras são muito diferentes entre si e apresentam “um sistema

<sup>10</sup> O documento *Diretório dos Índios* (1758) determina a substituição da língua geral (língua de origem tupinambá utilizada pelos portugueses para dialogar com os povos originários do Brasil) pela língua portuguesa.

único de expressão humana, no qual se cristalizaram os efeitos de uma experiência de vida e de análise inteligente do mundo acumulada através das inúmeras gerações de um povo” (Rodrigues, 1986, p. 27). Essa leitura de Rodrigues (1986), que se aproxima de uma perspectiva crítica descolonial, é importante porque não só nos informa de que são línguas brasileiras muito diferentes do português, mas que também traduzem “múltiplas visões de mundo dos povos indígenas brasileiros [desenvolvidas] com total independência histórica em relação às tradições culturais asiáticas e europeias, que caracterizam a civilização ocidental” (p. 27).

Na contemporaneidade de um Portugal que, em alguma medida, tem buscado descolonizar-se da epopeia dos *descobrimientos* e *conquistas*, atentar-se a essas vozes estudantis brasileiras torna-se importante porque elas denunciam, entre outros aspectos, o reverberar da colonialidade da língua portuguesa do Brasil, e que tem sido considerada como um “subalterno português” (Borges & Afonso, 2018). A nosso ver, essas críticas que florescem durante a experiência da mobilidade, nos (des)encontros culturais com falantes da língua portuguesa (e aqui estamos a pensar também em estudantes que se descolocam de países africanos marcados pelo colonialismo português), sinalizam um despertar descolonial, como no transcrito a seguir, extraído do testemunho de uma estudante brasileira que se autodeclarou branca e que frequentava no ano letivo 2019/2020 o curso de Educação na Universidade do Minho:

eu acho que tem muito um traço de preconceito histórico. O nosso português misturou com muitas outras coisas e ele ficou, lógico, com muitas diferenças em relação ao português daqui. Enquanto eles têm o português europeu como uma coisa mais bonita, mais formal. É o português do colonizador, aquela figura europeia. (como citado em Borges, 2021, p. 23)

É preciso refletir sobre a origem e o motivo desse senso comum em Portugal de que no Brasil se fala o *brasileiro*. Num primeiro pensar, esta distinção parece reforçar uma hierarquização linguística, de subalternização da língua falada e escrita pelos brasileiros, e que poderia ser interpretada como *racismo linguístico*. Como argumentamos, conhecer a língua portuguesa brasileira significa ter a consciência da pluralidade linguística do Brasil e da *colonialidade linguística* do português (europeu) que levou a um imperial “linguicídio” (Nascimento, 2019, p. 39), ou seja, ao extermínio de línguas originárias<sup>11</sup> e dos povos africanos traficados nos séculos seguintes para o Brasil-colônia.

Num pensar crítico descolonial, o subalterno brasileiro passa a ser percebido bem mais do que um legado colonial da língua de Camões porque agrega as contribuições linguísticas dos diferentes povos, incluindo outros europeus, asiáticos e árabes. Assim, ainda que o português no Brasil contenha “uma memória europeia”, ele “historicizou-se de modo diferente em função do contato com as diferentes línguas e em função da própria formação histórico-social e posterior transformação política da colônia em nação independente” (Mariani, 2004, p. 22). O português brasileiro é, em si, uma língua plural,

<sup>11</sup> Estima-se atualmente entre 150 e 180 línguas indígenas faladas no Brasil. Há 5 séculos, quando da chegada dos colonizadores portugueses, calcula-se algo próximo a 1.200 línguas indígenas (Museu do Índio, s.d.).

impregnada de memórias de resistência linguística. Com efeito, conhecer a sua história é trilhar pela descolonialidade da língua portuguesa.

Como sabemos, a colonialidade linguística no Brasil não se encerrou com o fim do colonialismo. Na contemporaneidade, ela opera, por exemplo, na ausência de políticas descoloniais voltadas para informar e valorizar a pluralidade linguística do país. Em grande medida, no plano institucional e interações da vida quotidiana, o que se vê é o espriar de um imaginário de ser o Brasil uma nação onde só se fala português<sup>12</sup>. Ao produzir hierarquias e apagamentos linguísticos, a colonialidade da língua portuguesa no Brasil também conduz ao racismo linguístico para além das fronteiras nacionais. Assim, os preconceitos que, por vezes, estudantes brasileiros em Portugal sofrem ou presenciavam em espaços acadêmicos (e não só) “podem ainda ser resquícios do passado”, afirma a antropóloga Patrícia Ferraz de Matos, em reportagem de autoria de Mariana Durães (2021) publicada no jornal *Público*, na edição de 5 de maio de 2021. Segundo a investigadora, o racismo linguístico está expresso, por exemplo, na crença de que as influências recebidas pelo (subalterno) português no Brasil tornaram-no “menos puro do que o português europeu, ao qual se associa por vezes uma identidade própria, associada à antiguidade do país na Europa” (Durães, 2021, para. 20).

A “pureza” do português dito europeu também é um mito, fruto de um “antibrasileirismo primário, irracional” e que tem sido combatido por uma abordagem linguística que “encara” a influência do português brasileiro “sem estados d’alma, como um fenômeno natural” (Venâncio, 2022, pp. 13, 15). Para o jornalista Carlos Fino (2019), que escreveu uma tese sobre as raízes do estranhamento e da (in)comunicação Portugal–Brasil, ainda que nas últimas décadas a intensificação dos fluxos de pessoas e dos negócios entre os dois países possa ter contribuído para uma mútua superação das barreiras interculturais linguísticas, “o núcleo duro do imaginário brasileiro sobre Portugal e do imaginário português sobre o Brasil não parece ter sofrido alterações substanciais”, o que repercute usualmente em “crítica, menosprezo, desdém, desconhecimento, esquecimento” (p. 50) dos dois lados do Atlântico.

Esses constrangimentos linguísticos experienciados em contextos de mobilidade estudantil em Portugal, potencializam, entre outros aspectos, o que temos designado por “despertar crítico descolonial” (Borges, 2021). Um despertar, em geral, parcelar e que se vai fazendo gradualmente à medida que as leituras e as experiências acadêmicas, somadas às histórias de vida e às memórias familiares, possibilitam um olhar crítico mais amplo e aprofundado sobre “as continuidades históricas da colonialidade no sistema educativo contemporâneo” (Roldão, 2019, p. 163). Em geral, conforme Roldão (2019), esta colonialidade em Portugal está imbricada numa política de assimilação linguística que tem priorizado programas de reforço do *português europeu* a imigrantes e a estudantes que chegam de ex-colônias africanas, obstaculizando, assim, o “reconhecimento de outros padrões de português” (p. 175). Olhar crítico a que podemos acrescentar a importância de

<sup>12</sup> A língua portuguesa foi oficialmente reconhecida pelo Estado brasileiro na Constituição de 1988. Na ocasião, houve debate se o idioma oficial deveria atender pela nomenclatura de língua portuguesa ou língua brasileira (Universidade Estadual de Campinas, s.d.).

projetos pedagógicos descoloniais, no Brasil e em Portugal, orientados para a valorização das variedades da língua portuguesa e o combate ao racismo linguístico.

De outra parte, tendo em conta o panorama global das economias baseadas no conhecimento, a colonialidade linguística deve ser analisada como constitutiva de uma matriz de poder que contempla a lógica capitalista. Sob esse prisma, o processo de colonialidade linguística apresenta hierarquias no mapa-múndi da internacionalização do ensino superior, com a língua inglesa a portar-se como veículo para a disseminação da produção científica de excelência e a contribuir para fortalecer os Estados Unidos e demais países anglófonos como os “centros globais de influência intelectual” (Larson, 2018, p. 521). É para lá que têm seguido, conforme mostram as estatísticas internacionais, os fluxos da mobilidade estudantil brasileira, que passa a ser vista como um potencial e lucrativo nicho de mercado (Spears, 2014).

Mas como explorá-lo se há uma lacuna no domínio da língua inglesa no Brasil? A colonialidade engendrada na agenda educacional brasileira, que postergou historicamente, como vimos, o ensino de inglês para a população estudantil pobre e negra, revela então os seus efeitos colaterais e paradoxos nas dinâmicas capitalistas da internacionalização (Borges & Garcia-Filice, 2016). Na próxima seção, a análise de dados de participantes do CsF nos Estados Unidos, programa de mobilidade que traz a marca histórica de ser o maior investimento do Estado brasileiro em política de internacionalização da educação superior, nos revela as desigualdades na interseccionalidade de raça e proficiência na língua inglesa.

### 3. ESTUDAR NOS ESTADOS UNIDOS: AS ESCOLHAS (IM)POSSÍVEIS

Lançado em 2011, dentro do espectro político-ideológico de um novo desenvolvimentismo econômico e social do Estado brasileiro, o programa CsF traduzia a euforia das elites dirigentes no desejo de ver o país inserido, de forma ativa e competitiva, no cenário da economia global do conhecimento. Nesse contexto, a língua inglesa deixa a posição de disciplina coadjuvante para se juntar às de maior prestígio curricular. Entretanto, apesar dos esforços e interesses no âmbito das políticas de governo, não houve tempo nem fôlego no orçamento público para vencer a negligência histórica em relação ao ensino de inglês nas escolas públicas brasileiras.

Logo de início, o CsF defrontou-se com a carência e a urgência de políticas voltadas para aumentar o nível de proficiência, sobretudo na habilidade da oralidade e escrita, de estudantes que se candidatavam para a internacionalização. Para cumprir a ousada meta de enviar 100.000 bolsistas para o exterior em 4 anos, o governo precisou ampliar o aporte financeiro para custear aulas em inglês (ou outra língua estrangeira) no país de acolhimento de bolsistas que apresentavam domínio insuficiente do idioma. De uma amostra composta por 1.283 bolsistas desse programa<sup>13</sup>, que cumpriram parte da graduação em instituições dos Estados Unidos entre 2012 e 2015, 40,8 % declararam ter feito curso de inglês por até 16 semanas no exterior para “aprimorar a proficiência linguística” (Borges, 2018, p. 134).

<sup>13</sup> Amostra resulta das devolutivas a questionário virtual de pesquisa (Borges, 2015) enviado através de correio eletrônico vinculado ao perfil de cada bolsista, informações de acesso público na internet, mediante a plataforma do programa Ciência sem Fronteiras – Bolsistas pelo Mundo.

Este estudo evidenciou que a proficiência em língua inglesa estava intimamente associada à autoidentificação racial. Entre as competências linguísticas analisadas<sup>14</sup>, conforme detalhado na Tabela 1, a conversação foi a de menor domínio, especialmente entre estudantes negras/os, mais pobres e que frequentaram escolas públicas.

HABILIDADE EM LÍNGUA INGLESA	MÉDIA DA CATEGORIA RACIAL	SIGNIFICÂNCIA ESTATÍSTICA ( $p \leq 0,05$ )
Leitura	Branca = 4,58 Negra = 4,10	( $p = 0,000$ )
Escrita	Branca = 4,03 Negra = 3,48	( $p = 0,000$ )
Conversação	Branca = 3,67 Negra = 3,16	( $p = 0,000$ )

**Tabela 1** Habilidades em língua inglesa de bolsistas do Ciência sem Fronteiras nos Estados Unidos

Fonte. Borges, 2015

Para além da identidade racial, o conhecimento dos estudantes da língua inglesa foi analisado de modo interseccional com outras variáveis, tais como renda e escolaridade familiar, trajetória escolar e formas de aquisição do idioma (Borges, 2015), revelando-nos que a maior ou menor proficiência está vinculada a outros fatores que interferem nas escolhas da mobilidade. Por isso, a colonialidade que entrelaça raça e classe/renda no Brasil deve ser considerada pelas políticas públicas de concessão de bolsas de estudos no exterior, com vista a corrigir injustiças históricas e a contribuir para desestruturar os mecanismos de (re)produção de desigualdades.

Investigação mais recente (Borges, 2021), referente a uma amostra de 263 bolsistas do CsF que cumpriram mobilidade nas chamadas “world-class universities” (universidades de classe mundial)<sup>15</sup>, indica nível de proficiência em inglês consideravelmente mais elevado, como observamos ao comparar os dados da Tabela 1 com os da Tabela 2.

HABILIDADE EM LÍNGUA INGLESA	MÉDIA DA CATEGORIA RACIAL	SIGNIFICÂNCIA ESTATÍSTICA ( $p \leq 0,05$ )
Leitura	Branca = 5,83 Negra = 5,75	( $p = 0,200$ )
Escrita	Branca = 5,34 Negra = 5,19	( $p = 0,189$ )
Conversação	Branca = 5,33 Negra = 5,16	( $p = 0,146$ )

**Tabela 2** Habilidades em língua inglesa de bolsistas do Ciência sem Fronteiras em world-class universities

Fonte. Borges, 2021

<sup>14</sup> Respostas a uma questão de questionário online, a partir de uma escala intervalar de 6 pontos, em que o estudante foi convidado a assinalar entre 1 (*menor domínio*) e 6 (*maior domínio*) para as habilidades linguísticas em inglês. A média aponta, assim, a tendência central das marcações dos bolsistas na referida escala. A significância estatística a partir da comparação da diferença das médias (teste *t-Student*, com valor-*p* menor ou igual a 0,05) foi calculada com o suporte do software IBM SPSS Statistics 18 (Borges, 2015). Nas Tabelas 2, 3 e 4, obtidas em investigação posterior, foi utilizada a versão 25 (Borges, 2021).

<sup>15</sup> Esta amostra foi constituída por bolsistas que cumpriram mobilidade em 24 universidades, situadas em Austrália, Canadá, Coreia do Sul, Estados Unidos, Hong Kong e Reino Unido. O critério de seleção baseou-se em universidades de pesquisa listadas entre as 30 mais bem classificadas em dois prestigiados rankings internacionais tomados por referência no âmbito do programa CsF, em 2011: o QS World University Rankings e o THE World University Rankings.

Conforme se observa também a partir da leitura das duas tabelas, estudantes que se autorreferenciaram como brancas/os assinalaram maior domínio no idioma, denunciando, a par com outros estudos e estatísticas, o quanto as desigualdades educacionais na sociedade brasileira estão conectadas com o processo histórico de colonialidade de poder, ou seja, de hierarquização racial e exclusão social da população negra<sup>16</sup>. Esse olhar crítico para a mobilidade estudantil Brasil–Estados Unidos no âmbito do CsF nos impulsionou a investigar a mobilidade estudantil para Portugal, tendo por interesse inicial perceber a inter-relação da inexistência da barreira linguística a uma possível maior presença de estudantes vindos de contextos sociais desfavorecidos.

#### 4. ESTUDAR EM PORTUGAL: PRIVILÉGIO E RACISMO LINGUÍSTICO

Ainda que a internacionalização tenha se constituído “como um atributo distinto e exclusivo da educação de elite no Brasil” (Windle & Nogueira, 2015, p. 178), há que investigar se as novas oportunidades de mobilidade estudantil para Portugal, na sequência da extinção do programa CsF, não estão a reforçar a tendência histórica<sup>17</sup> de privilégio de raça e classe nos espaço lusófono-europeu da educação internacional. Tendo em conta que Portugal desponta entre os principais destinos de estudantes brasileiras/os, não podemos deixar de considerar nesta análise em que medida a colonialidade no ensino da língua inglesa no Brasil se interpõe como fronteira linguística para países anglófonos. Por consequência, de modo indireto, a questão que colocamos é se Portugal não se apresenta como a escolha possível para um perfil específico de estudantes, que não domina inglês ou outro idioma estrangeiro.

A Tabela 3 congrega as médias em habilidades na língua inglesa de 205 bolsistas do programa CsF em Portugal.

HABILIDADE EM LÍNGUA INGLESA	MÉDIA DA CATEGORIA RACIAL	SIGNIFICÂNCIA ESTATÍSTICA ( $p \leq 0,05$ )
Leitura	Branca = 4,73 Negra = 4,35	( $p = 0,013$ )
Escrita	Branca = 3,70 Negra = 3,14	( $p = 0,002$ )
Conversação	Branca = 3,75 Negra = 3,26	( $p = 0,010$ )

**Tabela 3** Habilidades em língua inglesa de bolsistas do Ciência sem Fronteiras em Portugal

Fonte. Borges, 2021

Ao analisá-las de forma comparativa com os dados da Tabela 2, relativos a estudantes que cumpriram mobilidade em “universidades de classe mundial”, notamos que

<sup>16</sup> Embora negra não seja uma categoria de classificação de cor/raça oficialmente adotada no Brasil, ela é empregada usualmente em estatísticas de órgãos oficiais e pesquisas para agrupar pessoas que se autodeclararam pretas e pardas.

<sup>17</sup> De 1700 a 1771, o aumento dos fluxos de mobilidade para a Universidade de Coimbra colocava estudantes do Brasil “nas posições cimeiras da hierarquia dos lugares que mais graduados haviam tido entre os seus naturais” (Fonseca, 1999, p. 527). Eram filhos (homens) da elite agrária, constituída por senhores dos engenhos de açúcar e das lavouras de café.



apresentaram menor domínio do idioma. Porém, convém assinalar que a proficiência em inglês desse grupo de bolsistas em Portugal apresentou-se bastante similar à de participantes do programa que frequentaram universidades dos Estados Unidos (Tabela 1).

Há explicações de ordem político-administrativa no âmbito do CsF para entender o motivo pelo qual estudantes, com relativo pouco conhecimento da língua inglesa, foram selecionados para cumprir mobilidade nos Estados Unidos. Como o domínio do inglês revelou ser um problema para o programa alcançar a meta de financiar 100.000 estudantes no exterior, o governo brasileiro decidiu apressar ações para ampliar a oferta de ensino da língua inglesa em universidades públicas, ao mesmo tempo em que fixou critérios seletivos menos rigorosos em termos de proficiência. Juntou-se a essas medidas, a possibilidade de frequentar aulas de inglês no exterior. Em suma, todo esse alinhamento no programa abriu oportunidade para que estudantes vindos de contextos historicamente desfavorecidos estudassem nos Estados Unidos.

Vale lembrar que, diante da acentuada procura por Portugal logo nas primeiras chamadas públicas, colocando o país inclusive à frente dos Estados Unidos entre os destinos mais escolhidos, o governo brasileiro proibiu o envio de bolsistas para universidades portuguesas. Numa decisão polêmica, 10.336 estudantes previamente enviadas/os para Portugal foram realocadas/os para oito países de língua não portuguesa, entre os quais os Estados Unidos, que receberam 27,6% de bolsistas desse grupo (Borges, 2021, p. 190). Os testemunhos a seguir, de estudantes transferidas/os de Portugal para os Estados Unidos, ilustram a nossa argumentação sobre a colonialidade no ensino de inglês (Borges & Afonso, 2017, p. 82):

o curso de idioma representa um grande passo para adquirir a bolsa porque, por exemplo, se você tem proficiência em inglês pode aplicar para a bolsa em vários países. Não foi o meu caso porque eu não tinha proficiência em nenhuma língua e havia me candidatado para Portugal. (Estudante branca, egressa de escola pública)

No meu caso, eu fui remanejado para os EUA, pois na verdade eu havia aplicado para a bolsa em Portugal. Desta forma, se não fosse este remanejamento dos estudantes para outros países, eu não estaria apto a poder prestar a bolsa para os EUA, pois eu nunca tive a oportunidade de fazer um curso de inglês. (Estudante pardo, egresso de escola pública)

Como efeito, o Brasil concedeu aos Estados Unidos “uma posição de evidente preferência no quadro do então recém-criado Programa Ciência sem Fronteiras” (Santos & Almeida-Filho, 2012, p. 56), dando-lhe a primazia de avançar com a sua “política econômica e cultural expansionista” no campo da educação internacional (Borges, 2015, p. 104). Numa perspectiva crítica descolonial, podemos interpretar a decisão política de priorizar e reorientar fluxos de mobilidade para países anglófonos como inserção passiva do Brasil na economia (capitalista) do conhecimento. Para Grosfoguel (2008), esta dinâmica atende pelo nome de “colonialidade global” (p. 126). Segundo esta visão, o

mundo “pós”-colonial é um mito porque elementos constitutivos da matriz colonial de poder não se extinguiram com o fim das administrações coloniais, a exemplo das formas eurocêntricas/euro-americanas de conhecimento. Sendo assim, a colonialidade global implica considerar que os países situados no sul global, caso do Brasil, estão mantidos em “situações coloniais” de opressão e exploração “por parte de grupos étnicos-raciais dominantes” (Grosfoguel, 2008, pp. 126–127).

No competitivo contexto global da internacionalização, em que universidades de diferentes países têm buscado alcançar e manter posições em termos de excelência na produção de pesquisa científica e no ensino, atrair estudantes internacionais conta pontos nos principais rankings classificatórios. Desse modo, os deslocamentos estudantis que partem do Brasil para os Estados Unidos tomam parte da engrenagem da colonialidade global. Por sua vez, o inglês, que é a língua acadêmica hegemônica, também deve ser percebido como representativo e porta-voz do poder político-econômico da colonialidade global no espaço da internacionalização, ainda que, em parte, esta colonialidade da língua inglesa venha sendo contestada no campo da linguística aplicada por autoras/es que adotam perspectivas teóricas/descoloniais do inglês como prática translíngua (Haus & Albuquerque, 2020).

No espaço geopolítico lusófono-europeu da internacionalização do ensino superior, a colonialidade global mostra a sua face oculta na sequência de políticas e estratégias que têm resultado, na última década, na intensificação dos fluxos de estudantes das antigas colônias, principalmente do Brasil (Direção-Geral de Estatísticas da Educação e Ciência, 2019). Resultados de investigação recente (Borges, 2021), atenta aos fluxos estudantis do Brasil para Portugal desde o fim do programa CsF em 2016, nos informam que as instituições portuguesas estão configurando-se como espaços privilegiados para um mobilidade estudantil branca, composta por estudantes provenientes de famílias com elevado capital econômico. Este perfil tem sido característico de estudantes que utilizam as notas do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) como modalidade de ingresso. Desde 2014, com a regulamentação do Estatuto do Estudante Internacional pelo Decreto-Lei n.º 36 (2014), instituições públicas e privadas de ensino superior em Portugal estão autorizadas a criar ações para “reforçar a capacidade de captação de estudantes estrangeiros, através de um concurso especial de acesso e ingresso nos ciclos de estudos de licenciatura e integrados de mestrado” (Preâmbulo, para. 3). A Universidade de Coimbra foi a primeira a firmar convênio com o Ministério da Educação (MEC) do Brasil para a utilização das notas do ENEM. Desde então, já são 51 as instituições portuguesas a oferecer esta forma de ingresso (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2021).

A assinatura desses convênios tem sido noticiada de forma positiva pelo MEC e interpretada como uma valorização internacional do ENEM. Em 2016, na condição de presidente do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Maria Inês Fini, apontada como a idealizadora do exame, afirmou ser “uma honra para o Brasil o aluno poder circular levando uma credencial brasileira reconhecida pelas universidades no exterior” (Borges, 2021, p. 193). Todavia, o governo brasileiro não tem

demonstrado interesse em utilizar o ENEM para implementar uma política de fomento à mobilidade internacional, o que poderia beneficiar estudantes de grupos sociais historicamente subalternizados e sem condições de pagar as anuidades cobradas pelas universidades portuguesas.

Desse modo, diferentemente do CsF e de programas de mobilidade privados ou institucionais que oferecem bolsas de estudo, o estudante que decide estudar em Portugal pelo ENEM terá que arcar com as anuidades das instituições. Em página na internet, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, vinculado ao MEC e responsável pela elaboração e aplicação do ENEM, deixa claro esta condição ao destacar que os “convênios interinstitucionais não envolvem transferência de recursos e não preveem financiamento estudantil por parte do governo brasileiro” (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2016, para. 7). Convém ressaltar que, mesmo nos programas de mobilidade que resultam de acordos institucionais bilaterais com isenção de taxas e anuidades, as/os estudantes terão que pagar despesas como alimentação e alojamento.

Portanto, ainda que no Brasil as políticas de ação afirmativa tenham contribuído para “a atual conjuntura de massificação e de ampliação, a novos públicos, das oportunidades educacionais” (Nogueira, 2017, p. 233), estudar no exterior continua a ser um privilégio de raça e classe social. Mesmo no caso de Portugal, em que a língua não se apresenta como barreira, frequentar um curso superior numa das suas instituições encontra na questão financeira um empecilho que requer planejamento orçamentário, como relata uma estudante branca, de 26 anos, vinda de uma família rural de baixa renda da região sul do Brasil, e que teve que economizar parte do salário como professora de inglês, durante quase 3 anos, para concretizar o desejo de estudar por 5 meses em Portugal: “a sociedade só funciona efetivamente para quem pode pagar e isso não faz sentido. É totalmente errado, não é justo” (Borges, 2021, p. 224).

A partir de uma amostra com 94 estudantes que ingressaram pelo ENEM em instituições portuguesas de ensino superior, a Tabela 4, a seguir, mostra que o nível de proficiência em língua inglesa é mais alto no grupo de quem se autoidentificou como branca/o.

HABILIDADE EM LÍNGUA INGLESA	MÉDIA DA CATEGORIA RACIAL	SIGNIFICÂNCIA ESTATÍSTICA ( $p \leq 0,05$ )
Leitura	Branca = 5,28	(p = 0,001)
	Negra = 4,38	
Escrita	Branca = 4,69	(p = 0,006)
	Negra = 3,81	
Conversação	Branca = 4,86	(p = 0,001)
	Negra = 3,81	

**Tabela 4** Habilidades em língua inglesa de estudantes do Exame Nacional do Ensino Médio em Portugal

Fonte. Borges, 2021

No entanto, numa análise comparativa com bolsistas do CsF (ver Tabela 3), estudantes que ingressam em universidades de Portugal pelo ENEM tendem a ter um maior domínio em inglês, independentemente da identidade racial. Vemos, portanto, no contexto da mobilidade estudantil para Portugal, 2 séculos após o fim do colonialismo no Brasil, a interface da colonialidade de poder em reverberações de racismo linguístico e em disparidades educacionais, desvelada pela interseccionalidade de raça e proficiência em inglês. Estamos diante, pois, de uma complexa questão e sobre a qual já havíamos refletido anteriormente:

assim, se por um lado, a língua portuguesa aparece subalterna na dinâmica da globalização hegemónica da educação, por outro lado, apresenta-se como opção contra-hegemónica para grupos de estudantes socialmente menos favorecidos e que se fazem visíveis nas rotas de mobilidade internacional. (Borges & Afonso, 2018, p. 69)

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

... As reticências que empregamos para iniciar este parágrafo devem ser interpretadas menos como sinal de desobediência na escrita e mais como ênfase para uma última reflexão. A sequência gráfica de três pontos imprime aqui o sentido de movimento, estranhamento e pensamento crítico. Com isso, queremos ressaltar que na decisão/ação de deslocar-se do Brasil para estudar em outro país, estudantes de diferentes identidades raciais e contextos socioeconômicos veem aumentada a possibilidade de conquistar, a partir de (des)encontros culturais, um despertar descolonial. Assim, a experiência de racismo linguístico relatada e refletida criticamente por algumas/alguns estudantes em Portugal que, como vimos, faz parte do processo histórico da colonialidade da língua portuguesa, potencializa novas ou mais aprofundadas formas de pensar. Nesse sentido, a mobilidade estudantil na sua dimensão intercultural carrega uma força de denúncia, de transformação e de libertação que vai contribuindo para a descolonialidade tanto de mentes em formação intelectual quanto de práticas e políticas no campo da educação que são promotoras e reprodutoras de desigualdades e discriminação. Por fim, os resultados que apresentamos, a partir de dados recolhidos no percurso de duas investigações acadêmicas sequenciais (Borges, 2015, 2021), seguiram o objetivo de visibilizar as inter-relações do ensino da língua inglesa com a colonialidade de poder e as desigualdades nas duas principais rotas de internacionalização cumpridas por estudantes do Brasil: Estados Unidos e Portugal.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho teve apoio do GEPPHERG/FE/UnB - Grupo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Raciais e de Gênero da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, e financiamento do CIED - Centro

de Investigação em Educação, Instituto de Educação, Universidade do Minho, projetos UIDB/01661/2020 e UIDP/01661/2020, através de fundos nacionais da FCT/MCTES-PT.

## REFERÊNCIAS

- Amorim, J. (2021, 21 de junho). Recorde de alunos estrangeiros no ensino superior. *Jornal de Notícias*. [https://www.jn.pt/nacional/recorde-de-alunos-estrangeiros-no-ensino-superior-13856409.html?target=conteudo\\_fechado](https://www.jn.pt/nacional/recorde-de-alunos-estrangeiros-no-ensino-superior-13856409.html?target=conteudo_fechado)
- Borges, R. A. (2015). *A interseccionalidade de gênero, raça e classe no Programa Ciência sem Fronteiras: Um estudo sobre estudantes brasileiros com destino aos EUA* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da Universidade de Brasília. <https://doi.org/10.26512/2015.12.D.20443>
- Borges, R. A. (2018). *Do Brasil aos Estados Unidos: A Barreira do inglês na mobilidade de estudantes. Um estudo sobre identidades e desigualdades refletidas no Programa Ciência sem Fronteiras*. Novas Edições Acadêmicas.
- Borges, R. A. (2021). *Estudantes brasileiros no ensino superior em Portugal: O despertar descolonial na experiência da mobilidade internacional* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. Repositório Institucional da Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/73635>
- Borges, R. A., & Afonso, A. J. (2017). Brasil e Portugal: A mobilidade estudantil no espaço da internacionalização. In G. S. Carvalho & M. d. Dionísio (Eds.), *II ENJIE - Encontro Nacional de Jovens Investigadores em Educação* (pp. 79–84). Instituto de Educação/Universidade do Minho.
- Borges, R. A., & Afonso, A. J. (2018). Why subaltern language? Yes, we speak Portuguese! Para uma crítica da colonialidade da língua na mobilidade estudantil internacional. *Comunicação e Sociedade*, 34, 59–72. [https://doi.org/10.17231/comsoc.34\(2018\).2935](https://doi.org/10.17231/comsoc.34(2018).2935)
- Borges, R. A., & Garcia-Filice, R. C. (2016). A língua inglesa no Programa Ciência sem Fronteiras: Paradoxos na política de internacionalização. *Interfaces Brasil/Canadá*, 16(1), 72–101. <https://doi.org/10.15210/interfaces.v16i1.7516>
- Decreto-Lei n.º 36, Diário da República n.º 48/2014, Série I de 2014-03-10 (2014). <https://dre.pt/dre/detalhe/decreto-lei/36-2014-572431>
- De Wit, H., & Altbach, P. G. (2021). Internationalization in higher education: Global trends and recommendations for its future. *Policy Reviews in Higher Education*, 5(1), 28–46. <https://doi.org/10.1080/23322969.2020.1820898>
- Direção-Geral de Estatísticas da Educação e Ciência. (2019). *Perfil do aluno 2017/2018*. [https://www.dgeec.mec.pt/np4/97/%7B\\$clientServletPath%7D/?newsId=147&fileName=DGEEC\\_DSEE\\_2019\\_PERFIL\\_DO\\_ALUNO\\_1718.pdf](https://www.dgeec.mec.pt/np4/97/%7B$clientServletPath%7D/?newsId=147&fileName=DGEEC_DSEE_2019_PERFIL_DO_ALUNO_1718.pdf)
- Diretório dos Índios. (1758). [https://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)
- Durães, M. (2021, 5 de maio). Os brasileiros “têm meia língua portuguesa”? Quando as palavras são motivo de discriminação. *Público*. <https://www.publico.pt/2021/05/05/p3/noticia/brasileiros-meia-lingua-portuguesa-palavras-sao-motivo-discriminacao-1961161>
- Fino, C. A. (2019). *Raízes do estranhamento: A (in)comunicação Portugal-Brasil* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositóriUM. <http://hdl.handle.net/1822/61810>

- Fonseca, F. T. (1999). Scientiae thesaurus mirabilis: Estudantes de origem brasileira na Universidade de Coimbra (1601-1850). *Revista Portuguesa de História*, 2(33), 527–559. <https://doi.org/10.14195/0870-4147-33-2-5>
- Forattini, O. P. (1997). A língua franca da ciência. *Revista da Saúde Pública*, 31(1), 3–8. <https://doi.org/10.1590/S0034-89101997000100002>
- Gonzalez, L. (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. In F. Rios & M. Lima (Eds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 127–138). Zahar.
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115–147. <https://doi.org/10.4000/rccs.697>
- Grosfoguel, R. (2016a). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: Pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153–174. <https://doi.org/10.25058/20112742.79>
- Grosfoguel, R. (2016b). What is racism? *Journal of World-Systems Research*, 22(1), 9–15. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2016.609>
- Grosfoguel, R., Oso, L., & Christou, A. (2015). ‘Racism’, intersectionality and migration studies: Framing some theoretical reflections. *Identities*, 22(6), 635–652. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.950974>
- Haus, C., & Albuquerque, M. L. (2020). Decolonialidade e inglês como língua franca: Diálogos com professores brasileiros. *Cadernos do Instituto de Letras*, (61), 181–208. <https://doi.org/10.22456/2236-6385.103202>
- Institute of International Education. (2021). *The open doors 2021 annual data release. 2021 fact sheet: Brazil* [Fact sheet]. [https://opendoorsdata.org/fact\\_sheets/brazil/](https://opendoorsdata.org/fact_sheets/brazil/)
- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. (2016). *Enem em Portugal. Utilização de dados estudantis do Enem para acesso a IES em Portugal*. [http://inep.gov.br/artigo/-/asset\\_publisher/B4AQV9zFY7Bv/content/enem-em-portugal/21206](http://inep.gov.br/artigo/-/asset_publisher/B4AQV9zFY7Bv/content/enem-em-portugal/21206)
- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. (2021, 19 de outubro). *Enem Portugal*. <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enem/enem-portugal>
- Iorio, J. C., & Fonseca, M. L. (2018). Estudantes brasileiros no ensino superior português: Construção do projeto migratório e intenções de mobilidade futura. *Finisterra*, 53(109), 3–20. <https://doi.org/10.18055/Finis14556>
- Kim, T. (2009). Transnational academic mobility, internationalization and interculturality in higher education. *Intercultural Education*, 20(5), 395–405. <https://doi.org/10.1080/14675980903371241>
- Knight, J. (2003). Updating the definition of internationalization. *International Higher Education*, (33), 2–3. <https://doi.org/10.6017/ihe.2003.33.7391>
- Larson, J. (2018). Other voices: Authors’ literary-academic presence and publication in the discursive world system. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 39(4), 521–535. <https://doi.org/10.1080/01596306.2016.1278357>
- Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, Diário Oficial § 1 (1996). <https://legis.senado.leg.br/norma/551270>
- Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008, Diário Oficial da União § 1 (2008). [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm)

- Lei n.º 13.415, de 16 de fevereiro de 2017, Diário Oficial da União § 1 (2017). [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm)
- Lutz, H. (2015). Intersectionality as method. *DiGeSt Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1–2), 39–44. <https://doi.org/10.11116/jdivegendstud.2.1-2.0039>
- Mariani, B. (2004). *Colonização linguística*. Pontes.
- Mata, I. (2019). Epistemologias do “colonial” e da descolonização linguística: Uma reflexão a partir da África. *Gragoatá*, 24(48), 208–226. <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33627/19614>
- Melo, L. A., & Mira, A. P. (2021). O pretuguês em sala de aula: Racismo linguístico e as práticas pedagógicas da(o) docente de língua portuguesa. *Inter-Ação*, 46(3), 1395–1412. <https://doi.org/10.5216/ia.v46i3.67796>
- Mignolo, W. D. (2003). Os esplendores e as misérias da “ciência”: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In B. S. Santos (Ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente* (pp. 631–671). Edições Afrontamento.
- Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), 1–18. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>
- Museu do Índio. (s.d.). *Línguas indígenas*. Retirado a 18 do março de 2022 de <http://prodoclin.museudoindio.gov.br/index.php/conheca-as-linguas-indigenas-no-brasil>
- Nascimento, G. (2019). *Racismo linguístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Letramento.
- Nogueira, M. A. (2017). Quando a meritocracia se vê ameaçada, o que ocorre com os padrões (históricos) da excelência escolar? In L. L. Torres & J. A. Palhares (Eds.), *A excelência acadêmica na escola pública portuguesa* (pp. 228–235). Fundação Manoel Leão.
- Organisation for Economic Cooperation and Development. (2019). *Education at a glance 2019. OECD Indicators*. <https://doi.org/10.1787/f8d7880d-en>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. In D. A. Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285–327). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Rodrigues, A. D. (1986). *Línguas brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. Edições Loyola.
- Roldão, C. (2019). Os afrodescendentes no sistema educativo português: Racismo institucional e continuidades coloniais. In A. R. Oliva, M. N. Chaves, R. C. Garcia-Filice, & W. F. Nascimento (Eds.), *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal* (pp. 163–185). Autêntica.
- Santos, F. S., & Almeida-Filho, N. de. (2012). *A quarta missão da universidade: Internacionalização universitária na sociedade do conhecimento*. Editora Universidade de Brasília; Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Secretaria de Educação Fundamental. (1998). *Parâmetros curriculares nacionais: Terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: Língua estrangeira*. Ministério da Educação e do Desporto. [http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn\\_estrangeira.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn_estrangeira.pdf)
- Spears, E. (2014). O valor de um intercâmbio: Mobilidade estudantil brasileira, bilateralismo & internacionalização da educação. *Revista Eletrônica de Educação*, 9(1), 151–163. <https://doi.org/10.14244/198271991026>
- UNESCO Institute of Statistics. (s.d.). *Global flow of tertiary-level students*. Retirado a 27 de fevereiro de 2020 de <http://uis.unesco.org/en/uis-student-flow>

Universidade Estadual de Campinas. (s.d.). *Política de línguas*. Enciclopédia das Línguas no Brasil. Retirado a 18 de março de 2022 de [https://www.labeurb.unicamp.br/elb/portugues/lingua\\_oficial.htm](https://www.labeurb.unicamp.br/elb/portugues/lingua_oficial.htm)

Venâncio, F. (2022). *O português à descoberta do brasileiro*. Guerra e Paz.

Windle, J., & Nogueira, M. A. (2015). The role of internationalisation in the schooling of Brazilian elites: Distinctions between two class fractions. *British Journal of Sociology of Education*, 36(1), 174–192. <https://doi.org/10.1080/01425692.2014.967841>

## NOTA BIOGRÁFICA

Rovênia Amorim Borges é jornalista, doutorada em ciências da educação, na especialidade sociologia da educação e política educativa (Universidade do Minho). Integra o Grupo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Raciais e de Gênero do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília. Tem interesse na temática da internacionalização da educação superior com ênfase na mobilidade estudantil. Tem adotado a abordagem metodológica da interseccionalidade de gênero, raça e classe sob a perspectiva crítica da colonialidade/descolonialidade.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8259-5623>

Email: roveniaa@gmail.com

Morada: Universidade de Brasília, Campus Darcy Ribeiro, nº 602, Prédio FE 03, Sala BT- 06/14 - Asa Norte, Brasília/DF, Brasil - CEP: 70910-900

**Submetido: 02/12/2021 | Aceite: 23/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



## **O CIBERESPAÇO COMO DENÚNCIA: ASSÉDIO E DISCRIMINAÇÃO VINCULADOS À COLONIALIDADE NO PROJETO *BRASILEIRAS NÃO SE CALAM***

**Camila Lamartine**

Instituto de Comunicação da NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

**Marisa Torres da Silva**

Instituto de Comunicação da NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

---

### **RESUMO**

O estereótipo da mulher latina é comumente associado à sexualidade. Dentre elas, as mulheres brasileiras parecem carregar ainda mais este estigma mundo fora. Enquanto imigrantes, interseccionadas por outras matrizes de opressão além de gênero e raça, por exemplo, estas mulheres veem-se sujeitas a diversas marcas ainda remanescentes da colonialidade eurocêntrica que as inferioriza e silencia (Mignolo, 2000/2003), o que é agravado quando o país de emigração é o seu colonizador. Este artigo explora a utilização do ciberespaço como campo de denúncia e ativismo feminista através do estudo de caso do perfil @brasileirasnaosecalam, a partir da análise de conteúdo. O projeto surge na rede social digital Instagram com o intuito de denunciar, de maneira anónima, assédios, discriminações e preconceitos que mulheres imigrantes brasileiras sofrem em Portugal, especificamente por carregarem consigo a sua própria nacionalidade. Assim, através do ciberativismo, também feminista, as mulheres dispõem de um novo ciclo político de oportunidades impulsionadas pela construção e consolidação de laços entre elas ao redor do globo, rompendo binarismos, também entre primeiro e terceiro mundo, num apelo à articulação entre fronteiras (Timeto, 2019). Constatou-se a relevância de empreender uma visão ontológica que se apoie numa perspectiva feminista decolonial e interseccional que utiliza o ciberfeminismo como aliado de interconexão entre o espaço digital e o real.

### **PALAVRAS-CHAVE**

ciberativismo, imigração, xenofobia, *Brasileiras Não Se Calam*, ciberfeminismo

---

## **CYBERSPACE AS DENUNCIATION: HARASSMENT AND DISCRIMINATION LINKED TO COLONIALITY IN THE PROJECT *BRASILEIRAS NÃO SE CALAM***

### **ABSTRACT**

The stereotype of the Latin woman is commonly associated with sexuality. Brazilians seem to be particularly burdened by this stigma among Latin women worldwide. As immigrants, intersected by other matrices of oppression in addition to those of gender and race, for example,

these women bear various marks remaining from Eurocentric coloniality that belittles and silences them (Mignolo, 2000/2003), a circumstance that is aggravated when the country of emigration is their coloniser. This article explores resorting to cyberspace as a forum for denunciation and feminist activism through a case study of the profile @brasileirasnaosecalam based on content analysis. The project appeared on the digital social network Instagram to anonymously report the harassment, discrimination and prejudice that Brazilian immigrant women suffer in Portugal, specifically for carrying their own nationality. Thus, through cyberactivism, which is also feminist activism, women are now experiencing a new cycle of political opportunities driven by the building and consolidation of ties among them around the globe, breaking down binarisms, including those between the first and the third world, in an appeal to cross-border articulation (Timeto, 2019). That shows the relevance of pursuing an ontological vision underpinned by a decolonial and intersectional feminist perspective that uses cyberfeminism as an ally to interconnect the digital and the real space.

#### KEYWORDS

cyberactivism, immigration, xenophobia; *Brasileiras Não Se Calam*, cyberfeminism

## 1. INTRODUÇÃO

A concepção de “mulher brasileira” traz consigo uma série de estereótipos e estigmas pré-concebidos que atuam como barreiras de integração, especialmente em Portugal — o país colonizador. O imaginário cultural e as representações sociais em Portugal sobre o Brasil e os brasileiros têm, historicamente, raízes profundas no processo de colonização (encontrando a sua expressão mais forte em estereótipos que combinam desejo, medo e fobia), tendo ganho maior projeção e visibilidade com a intensificação da imigração brasileira em terras portuguesas, sobretudo a partir da década de 2000 (Gomes, 2018; Mingas, 2020).

Na mesma medida, o exotismo e a sensualidade vista como inata integram as representações sociais acerca da mulher brasileira desde o início do empreendimento colonial, tendo sido atualizadas, de acordo com Ester Mingas (2020), por diversos processos e dinâmicas sociais, entre os quais a receção da teoria lusotropicalista em Portugal e, também, a popularidade das telenovelas brasileiras no país (a partir dos anos 70), o que contribuiu para a circulação e reprodução de todo um conjunto de estereótipos já bem sedimentados aquando da chegada das primeiras vagas de imigração brasileira.

De acordo com o *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo* (Machado et al., 2020) realizado no ano de 2019 pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, os brasileiros representam a principal comunidade estrangeira que reside em Portugal, vindo a corresponder a 25,6% do valor total, que já é o mais elevado desde o ano de 2012. Dentre eles, as mulheres figuram como a maior parcela da população, o que caracteriza o processo internacional de feminização da migração, onde as mulheres são agentes do fluxo migratório (Jerónimo, 2019).

Atravessadas por diversas camadas de opressões que se agravam por se tratar de corpos colonizados no país colonizador, essas mulheres enfrentam inúmeras facetas

de preconceito com teor xenofóbico, colonial, étnico e, acima de tudo, sexualizado (Piscitelli, 2008), que as transformam e divulgam como corpos disponíveis.

A eclosão do ciberespaço permitiu que diversas minorias, como estas mulheres, criassem comunidades em rede a partir da identificação de um ponto em comum, fazendo com que se criassem novas opiniões e discursos além dos anteriormente instituídos (Martino, 2014). É o caso do projeto *Brasileiras Não Se Calam* que surgiu como um perfil no Instagram com o fim de denunciar preconceitos que mulheres imigrantes brasileiras sofriam em Portugal.

Assim, à luz do estudo de caso do projeto *Brasileiras Não Se Calam*, objetivamos explorar a utilização do espaço digital como campo de denúncia, disseminação e propagação do ativismo feminista que consegue expandir a consciencialização social e mobilizar a opinião pública (Lamartine, 2021). O projeto vai além de um perfil de denúncias numa rede social digital, ganhando força fora do ciberespaço a partir de uma rede de apoio entre mulheres imigrantes, caracterizando, portanto, a autoridade do ciberfeminismo, sendo capaz de interferir efetivamente entre as relações de poder e cultura, manifestações públicas e políticas (Castells, 2012/2013).

Através de análise de conteúdo (Bardin, 1997/2004), analisamos o período de 3 meses após o 1.º ano do projeto, visto que, depois desse período, as organizadoras lançaram um relatório anual e ganharam maior visibilidade nos média. Portanto, foram analisadas as postagens de 14 de julho a 14 de outubro do ano de 2021, onde os dados foram agregados em três grandes temáticas, sendo estas o “estereótipo”, o “desqualificante” e a “xenofobia”, tendo essa última componente um braço que intitulamos de “racismo”.

Este trabalho discute a necessidade de empregarmos uma abordagem ontológica que reconheça a lógica racializante, introduzida durante os processos de colonização, que estabeleceu não apenas uma relação de inferioridade entre os colonizados/colonizadores, mas também moldes e formas de relações políticas e sociais presentes até os dias de hoje (Mendoza, 2016).

## 2. A MULHER BRASILEIRA EM PORTUGAL: ESTEREÓTIPOS E SEXISMO

A busca por melhores condições de vida é, na grande maioria das vezes, o grande fomentador da imigração (Jerónimo, 2019), na concepção de que, na nova terra de acolhida, os inconvenientes do país de origem seriam inexistentes. Entretanto, Dias e Ramos (2019) referem que existe também um lado negativo devido às diversas vulnerabilidades a que os imigrantes estão sujeitos, simplesmente por serem estrangeiros. Essas vulnerabilidades tendem a agravar-se pelos diferentes tipos de preconceitos que acabam por constranger, discriminar e violentar esses indivíduos, especialmente quando falamos acerca do género.

Quando se trata especificamente da comunidade imigrante brasileira em Portugal, percebe-se um somatório de diversos estereótipos que causam interferência nas suas particularidades de integração de forma direta e que acabam por reduzir a probabilidade de maiores oportunidades, seja no campo pessoal ou profissional (Dias & Ramos, 2019).

Esses estereótipos tendem a naturalizar as diferenças implícitas a partir da criação de um consenso social sobre as variadas categorias divergentes como, por exemplo, as de etnia, raça, gênero e orientação sexual. Dessa forma, através de um reforço de juízos subjetivos, as desigualdades históricas que se vinculam a essas categorias são, rotineiramente, validadas e colocadas em constante reprodução.

Para Passador (2015), os estereótipos atuam como uma ferramenta de segregação dos indivíduos, alocando-os a determinadas áreas de distinção com caráter inferiorizador, que “nos permitem identificar e tipificar rapidamente categorias de pessoas e grupos, e estabelecer suas posições no jogo hierárquico das desigualdades” (p. 25).

Os brasileiros costumam ter analogia às representações que os vinculam a pessoas sempre alegres, festivas, simpáticas, cuja principal característica ou função é entreter o outro. Essa performance é bastante concebida e disseminada em Portugal, sendo acrescida dos papéis de submissão, preguiça e, especificamente, em relação as mulheres, de disponibilidade sexual (Padilla & Gomes, 2016; Queiroz et al., 2020).

Dentro dos estudos da imigração, é possível perceber que, no que compreende as mulheres brasileiras, existe uma consolidação de um teor sexualizado atribuído à sua figura. Trata-se de uma imagem sensual e erotizada que se associa propriamente ao mercado da prostituição (Oliveira & Neto, 2016).

Durante as décadas de 1960 a 1980, o próprio governo brasileiro procurou promover campanhas de atração turística, sobretudo na Europa, que conotava ao país um destino de turismo sexual, atribuindo às brasileiras um lugar de objetificação e disponibilidade aos estrangeiros turistas (Gomes, 2018).

Esta associação ganhou maior notoriedade devido a uma publicação da revista *Times* que se intitulava “Europe’s New Red Light District” (O Novo Distrito da Luz Vermelha da Europa; Ripley, 2003) — uma alusão à famosa rua de prostituição em Amsterdão. A matéria de capa apresentava a ira das mulheres portuguesas da cidade de Bragança em relação às profissionais do sexo brasileiras, no movimento que ficou internacionalmente conhecido por “mães de Bragança”.

As portuguesas culpavam as brasileiras de “desviarem” seus maridos com a prática da prostituição. Como elucidada Gomes (2018), este episódio atribuiu às mulheres brasileiras a postura de pecadoras, libertinas e destruidoras de lares, na medida em que as lusitanas foram cobertas pelo divino manto da castidade, sendo, portanto, exemplares mães e fiéis esposas.

Esse movimento emergiu em maio de 2003, com o objetivo de expulsar as profissionais do sexo brasileiras da cidade de Bragança, na intenção de oposição ao entendimento de destruição da moral e dos bons costumes (Gomes, 2018). Houve a formulação de um manifesto assinado por elas que foi entregue prontamente às autoridades locais.

Para muitos autores, o “mães de Bragança” foi uma espécie de gatilho para toda discussão acerca do papel dos média no que tange os seus discursos referentes às brasileiras, isto porque, como explicita João Carlos Correia (2014), a manifestação veio a tornar-se um emblema das representações compostas de estereótipos e xenofobias no tocante ao gênero nos média.

A disseminação da imagem da imigrante brasileira pelos média associa-se, originalmente, à premissa de ser imigrante pertencente a outro grupo étnico nacional que é periférico, racializado e economicamente inferior. Depois, ao facto de ser caracterizada pela cultura do carnaval, do culto à beleza corporal e sexualização, fruto de sobreposições de marcadores sociais excludentes de uma identidade nacional (Pontes, 2004).

A propagação da hipersexualidade como característica da mulher brasileira encontra eco, como já referido, na imagem vendida para o exterior, fazendo da figura da mulata a representação principal do Brasil. É, portanto, um corpo colonial que, por sua vez, enquanto corpo dominado, é discursivamente construído como disponível (Gomes, 2019), vindo a sintetizar o imaginário acerca das habitantes dos trópicos, cuja sensualidade é o principal atributo (Queiroz et al., 2020).

Nesta perspectiva, é importante ressaltar que o índice de preconceitos em relação às mulheres brasileiras atinge pontos discrepantes numa comparação entre Portugal e demais países de imigração, como também iremos verificar mais adiante nos relatos do *Brasileiras Não Se Calam*. Os brasileiros são, aliás, a maior comunidade estrangeira residente em Portugal, sendo que um em cinco imigrantes a viver em Portugal são originários do Brasil (Silva, 2019). Isso contribui para uma muito maior visibilidade das mulheres brasileiras na sociedade portuguesa em comparação com outras comunidades de imigrantes, o que reforça e perpetua uma mentalidade colonizadora em conformação com os discursos predominantes e as relações estabelecidas entre o colono e o colonizado (Queiroz et al., 2020).

A feminização da imigração adquiriu maior notoriedade devido aos estudos feministas na academia. Durante o primeiro decênio do século XXI, ao longo da segunda vaga migratória, Portugal registou um enfático crescimento de imigrantes brasileiras, o que teve uma relevante elevação a partir do ano de 2012 (Gomes, 2018; Oliveira & Neto, 2016). O *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo* (Machado et al., 2020) traduziu numericamente essa relevância feminina em relação à migração no ano de 2019. As mulheres brasileiras registaram um total de 25.221 para 23.575 de homens brasileiros.

A ideia de que a mulher brasileira é alegre, sensual e sexualmente disponível (Padilla & Gomes, 2016) vai muito além do que considerar a brasileira uma trabalhadora do sexo. Significa, em verdade, julgar toda brasileira como sendo um “corpo colonial”, conceito problematizado por Fanon (1952/1986) em relação ao corpo negro, alvo de opressão e construído discursivamente como hipersexualizado, racialmente fetichizado, a quem são atribuídas características animais e primitivas.

Para Gomes (2018) prevalece, no entanto, um discurso lusotropical que atua na omissão de diversas violências passadas, que prega a miscigenação e o não racismo, o que dificulta a identificação e as formulações de medidas de confrontação, que devem, com urgência, ser tomadas para que não acabem como véus a encobrir preconceitos, vindo a apresentar, utopicamente, uma igualdade de género e de oportunidades (Carvalho & Fernandes, 2016).

É necessário ainda referir que, dentro dos estudos migratórios entre Brasil e Portugal, se concebe a caracterização de uma terceira fase de fluxos migratórios, o que

interfere no perfil do imigrante brasileiro. Vivenciando uma terceira vaga de migração, onde prevalece uma maior intervenção nos âmbitos dos investimentos, reformados e intensificação de estudantes do ensino superior (França & Padilha, 2018), estes que, na sua maioria, são do sexo feminino (Machado et al., 2020).

### 3. ATIVISMO FEMINISTA EM REDE

Desde que a tecnologia passou a fazer parte do cotidiano dos indivíduos, o papel social sofreu profundas mudanças no que se refere às suas diversas formas de relacionamento. A internet passa a ocupar um espaço crucial de interação e organização social, vindo a influir diretamente na maneira de comunicar-se, tornando as pessoas os próprios sujeitos das suas vidas (Castells, 2012/2013).

Essa interferência na forma de comunicação deu-se devido à formação do ciberespaço, que suportou uma comunicação democrática e mais horizontalizada, fomentando ações coletivas (Lamartine, 2021). Assim, o ciberespaço consegue determinar uma nova relação entre o espaço e o tempo, reformulando a própria interação, constituindo a informação e o conhecimento enquanto originários de poder, uma vez que o sujeito perpassa na internet a sua conotação dialógica na medida em que permanece a procura por inserir-se numa comunidade digital.

O ativismo digital enquanto fenómeno engloba diversas práticas que ultrapassam as fronteiras geográficas e espaciais da rede, e criam, portanto, espaços virtuais com configurações próprias definidas pelas adesões dos participantes a um ponto em comum, seja político, ideológico ou cultural (Martino, 2014), culminando em movimentos sociais que instigam debates e ações que não se restringem ao mundo digital.

Numa esfera pública reconfigurada, os movimentos sociais tornam-se autorreflexivos, num questionamento enquanto grupo e enquanto indivíduos, a fim de andarem em unísono em direção ao mesmo objetivo social (Castells, 2012/2013). Quando se trata especificamente dos feminismos, este campo conseguiu ampliar a discussão entre as mulheres e as desigualdades a que estavam condicionadas socialmente e dentro da cultura eletrónica, cujo ativismo passou a ser denominado de ciberfeminismo (Lamartine, 2021; Martinez, 2019).

Apesar de possuir origens diversas, algumas características fragmentadas e, logicamente, a apropriação de redes eletrónicas, o ciberfeminismo possibilita uma organização reticular, pois a nomeação dos diversos feminismos num único adjetivo ou ainda a insistência na utilização desse nome é bastante controversa (Lemos, 2009). Ainda assim, a atribuição é feita à filósofa Sadie Plant e ao coletivo feminista de Austrália, VNS Matrix (Lamartine, 2021; Timeto, 2019).

Este grupo publicou um manifesto em homenagem a Donna Haraway, que propôs uma nova releitura aos movimentos feministas, ainda que não tenha utilizado diretamente o termo “ciberfeminismo”. Haraway (1991) teve suas ideias eleitas por diferentes grupos como base teórica ao sugerir uma análise do feminismo sob a ótica das novas tecnologias, incluindo os meios de comunicação, propondo a organização em rede e a apropriação dessas tecnologias como forma de ativismo político (Lemos, 2009).

Haraway (1991) explica que o foco originário do campo tecnológico do ativismo teve como base a convocação da participação feminina nestes espaços a fim de adversar a imagem masculinizada e estereotipada pertencente ao meio específico, além de reconhecer que, devido ao caráter tão multiforme do próprio movimento em si, agrega uma diversidade e pluralidade de sujeitos que estão disponíveis a reconstruir a realidade a partir de formas diferentes de discursos.

Como explicitam Ferreira e Lima (2020), na medida em que as tecnologias da informação e comunicação desafiaram as formas de se relacionar, foi o ciberfeminismo a resposta para esta questão específica no movimento feminista. Percebe-se então, uma desvinculação do debate feminino em relação às organizações e instituições, dando origem ao que para muitos autores significa a quarta vaga do movimento feminista, cuja principal característica é o emergir do ciberespaço, ou seja, das redes e plataformas digitais (Cochrane, 2013; Tomazetti, 2015).

A denominação da quarta vaga do movimento feminista surge em meados de 2013 nos Estados Unidos, não sendo, portanto, uma terminologia que foi cunhada pela academia, e sim disseminada por jornalistas e ativistas, vindo a assinalar que as mobilizações conseguem adentrar nas várias dimensões do feminismo como um todo (Chamberlain, 2017).

A jornalista Kira Cochrane (2013) define quatro características dessa nova fase do feminismo como pertencentes a grandes áreas. A primeira diz respeito ao feminismo online; a segunda trata a questão da cultura da violação; depois, aborda o humor como forma de aprofundar as ideias feministas; e, por último, apresenta a inclusão e a interseccionalidade, tecendo ferrenha crítica à velha “mulher universal”, “tendo como desafio contemporâneo romper as fronteiras de ordem simbólica e material que tangenciam diferentes camadas sociais em nível de classe, etnia e sexualidade” (Tomazetti, 2015, p. 497).

Partindo da asserção de que os movimentos sociais se vinculam a confluências emocionais, no feminismo percebe-se a reunião de vários sujeitos através do compartilhamento de momentos específicos na história, a demonstrar o que Chamberlain (2017) conceitua como “temporalidade afetiva”, sendo esta enquadrada como uma das características constitutivas do feminismo da quarta vaga, que se volta para a solidariedade informativa, onde o ativismo responsivo é motivado pelo afeto, que serve como catalisador da ação.

Foram inúmeras as manifestações digitais — produzidas e motivadas por páginas feministas — que tiveram enorme disseminação e significação em relação ao debate das mulheres com questões como violação, assédio, misoginia e machismo. Através das redes sociais digitais e das suas hashtags diversas mobilizações tomaram o globo em denúncia coletiva, como por exemplo o “#niunaamenos” na Argentina, o “#meuamigo-secreto” no Brasil, o “#metoo” nos Estados Unidos, dentre várias outras que acabaram, inclusive, por se tornarem transnacionais como é o caso da “*slutwalk*” (marcha das vadias) e da greve feminista internacional 8M.

Estas movimentações foram concebidas pelos média como a “primavera das mulheres”, numa união entre a convocatória na rede e a tomada das ruas por milhares de mulheres, constituindo-se num movimento cultural, cujas ações seguem os valores e interesses de seus integrantes, independente da instituição a que pertença (Castells, 2012/2013).

A consolidação do movimento feminista no ciberespaço garante um novo ciclo de abertura política impulsionada pela construção de laços entre mulheres pelo mundo (Lamartine, 2021), onde o ativismo online permite que a quarta vaga do movimento feminista seja mais plural e abrangente na criação de pilares que interconectem, de forma permanente, as mobilizações entre a rua e a rede pelo mundo.

#### **4. O CORPO COLONIZADO NO PAÍS COLONIZADOR: INTERSECCIONALIDADE E DECOLONIALIDADE**

Ao tratarmos de mulheres imigrantes brasileiras em Portugal, temos de ter atenção que estamos a tratar de um corpo colonizado a viver no país de colonização. Isso acarreta não só marcas diversas da própria colonialidade em si, mas outras matrizes de opressão que se atravessam e se somam. A este encruzamento de diferenças atribuímos o nome de “interseccionalidade”, um conceito que deve ser considerado numa perspectiva feminista, no caso, interseccional.

A origem do termo “interseccionalidade” é atribuída à investigadora estadunidense Kimberlé Crenshaw em 1989, na tentativa de perceber a colisão das estruturas e a interação simultânea das variadas definições identitárias, fundamentada no feminismo negro e também voltada para a aplicabilidade nos estudos de direito, expondo a forma pela qual um eixo único de pensamento é capaz de minar o entendimento jurídico, produções de conhecimentos e luta por justiça social (Cho et al., 2013; Collins, 2017; Martinez, 2019).

Dessa forma, a conceção de interseccionalidade ganha espaço a partir do reconhecimento dos diferentes aspetos que cruzam a identidade, como raça, classe, etnicidade, sexualidade, e, claro, género. Essas particularidades são identificadas como camadas de opressão, na medida em que, através da interseccionalidade, se busca uma conciliação entre as demandas de género com as de outras minorias submetidas a interação e interferência quotidiana de diferentes estruturas (Martinez, 2019).

A interseccionalidade vem referir-se, portanto, a forma política de ativismo que deve se colocar em oposição aos berços produtores da diferença numa busca constante pela conciliação dessas diligências, inábil em termos sociais, materiais e intelectuais fomentados pelo neoliberalismo (Collins, 2017; Martinez, 2019). “A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como género e raça são concebidas separadas uma da outra” (Lugones, 2008, p. 79).

Ao pensarmos o corpo como uma categoria, afunilando ainda mais para um corpo que é colonizado, evidenciamos a importância de reconfigurar as ideologias postas ontologicamente no decorrer da história e da sociedade. Não se trata, contudo, como tão bem coloca Mignolo (2000/2003) de apagar ou eliminar aquilo que existe de eurocêntrico nas diversas partes do mundo, e sim, de reconstruir as epistemologias originárias que foram esmagadas e apagadas pelo processo colonial.

Para isso, é indispensável que a visão feminista passe para além da interseccionalidade e ganhe asas no feminismo decolonial, cuja predominância e influência se centra na América Latina e nas Caraíbas. Essa teoria consegue penetrar e dialogar com



feministas pós-estruturalistas, indígenas, afrolatinas, afroamericanas, mestiças e interseccionais (Mendoza, 2016).

A perspectiva decolonial contesta a padronização do poder epistémico, presente sobretudo subjetivamente, emergente de uma sociedade falocêntrica, eurocêntrica, patriarcal e capitalista, que se fundamenta em medidas de racialização e categorização de forma universalizada, que, de acordo com Mendoza (2016), reforça o poderio dos estudos decoloniais ao unir diferenciações determinantes acerca da colonialidade, modernidade e capitalismo.

Foi a argentina María Lugones (2008) quem propôs o termo após anos de estudo da própria interseccionalidade que, para ela, vem a demonstrar a exclusão de mulheres não brancas da história. Outro marco que a autora considera é a conceção de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano (como citado em Lugones, 2008), que vem a constatar o que parece ser simples, que as relações de colonialidade não tiveram fim com a liquidação do colonialismo, especialmente no âmbito econômico e político (Ballestrin, 2013). Como explicita Lugones (2008): “fazer um cruzamento entre dessas duas linhas de análise me permite chegar ao que estou chamando, provisoriamente, de ‘sistema moderno-colonial de gênero’” (p. 74).

A estrutura da matriz colonial do poder é complexa e nivelada, onde o conceito de colonialidade se desdobra em vários outros domínios (Mignolo, 2000/2003). Para Ballestrin (2013), essa matriz exerce um controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade e, ainda, da subjetividade e do conhecimento. Portanto, como refere a autora, a colonialidade do poder manifesta-se em três dimensões diferentes, abrangendo a colonialidade do ser, do saber e, claro, a do poder.

Assim como Lugones, entendemos que o feminismo decolonial percorre, revisa e dialoga com o pensamento e as produções que vêm sendo desenvolvidas por pensadoras, intelectuais, ativistas e lutadoras, feministas ou não, de ascendência africana, indígena, mestiça popular, campesina, imigrantes racializadas, bem como as académicas brancas comprometidas com subalternidade na América Latina e no mundo. (Miñoso, 2020, p. 8)

Dessa forma o sistema de gênero modernidade/colonialidade só existe devido à colonialidade do poder, uma vez que a classificação em termos de raça, por exemplo, é uma conjuntura necessária (Lugones, 2008). Para Ballestrin (2013), a ideia deve ser compreender como o mundo colonizado se constrói a partir das impressões discursivas do que coloniza, e, do mesmo modo, como o indivíduo colonizado se constrói a si próprio através da alocação do seu colonizador.

## 5. *BRASILEIRAS NÃO SE CALAM: A DENÚNCIA ONLINE DO QUOTIDIANO*

A hipersexualização atribuída aos corpos das brasileiras é disseminada em toda a sociedade portuguesa, seja através da indústria musical, da publicidade e, claro, dos próprios média. Em meados de 2020, durante o programa *Big Brother Portugal*, exibido

pela emissora TVI, uma participante declarou, após diversos outros comentários racistas e machistas, que toda “brasileira já tem perna aberta” causando um grande debate nas redes sociais digitais. Foi esse o mote que levou cinco amigas imigrantes brasileiras a criarem um projeto com o intuito de denunciar esse tipo de discriminação.

Em entrevista ao *Jornal de Notícias* (Costa, 2020), as coordenadoras do projeto, que preferem não se identificar devido às inúmeras ameaças já recebidas, declararam que devido a este episódio perceberam que o preconceito contra as brasileiras estava naturalmente instalado em Portugal a ponto de ser consubstanciado num programa televisivo.

No final do mês de julho de 2020, *Brasileiras Não Se Calam* ganhou um perfil na rede social digital Instagram e, em menos de 1 mês, alcançou 15.000 seguidores. Em novembro de 2021, o perfil conta com mais de 45.000 seguidores e mantém um bom percentual de engajamento de 5,30%, de acordo com a plataforma de métricas sociais digitais Phlanx (<https://phlanx.com>).

O perfil publica denúncias enviadas por mulheres brasileiras imigrantes através da função *direct* (caixa de mensagens) do Instagram. As publicações são feitas em forma de texto, em português e em inglês, todas de forma anónima para manter o sigilo das vítimas e evitar possíveis retaliações (Figura 1 e Figura 2).

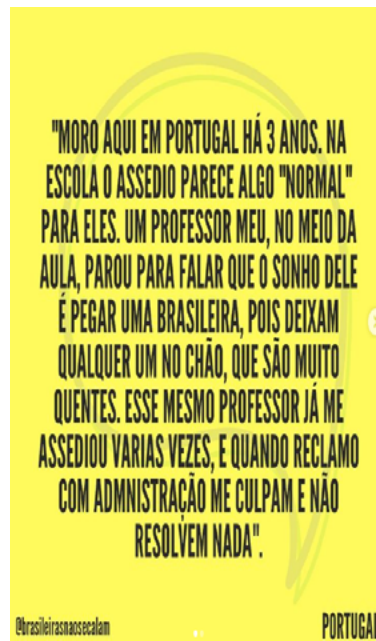


Figura 1 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Até quando?* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021h, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CW17UmVDVPf/>)

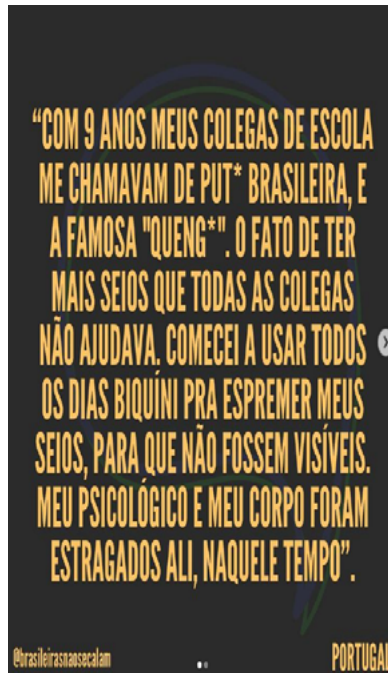


Figura 2 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. 9 anos. Muita força pra nós*. [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021d, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CSCGJsFDMgx/>)

No relatório anual divulgado pelo projeto, que marca o período de julho de 2020 a julho de 2021, foram contabilizados 802 relatos/denúncias em 39 países. Portugal liderada o ranking das denúncias com 541 relatos, seguido de Estados Unidos com 38 denúncias, Inglaterra com 31, Alemanha e Espanha com 29 cada, e Itália com 26.

Dos relatos de Portugal, 354 não especificaram a cidade. A capital, Lisboa, apareceu com 81 denúncias, seguido do Porto com 37, e Coimbra com 13 delações. As responsáveis pelo projeto também relataram na matéria do *Jornal de Notícias* (Costa, 2020) supracitada que a maioria dos relatos mais violentos e ofensivos, como se vê na Figura 3, são sempre originários de terras lusitanas.

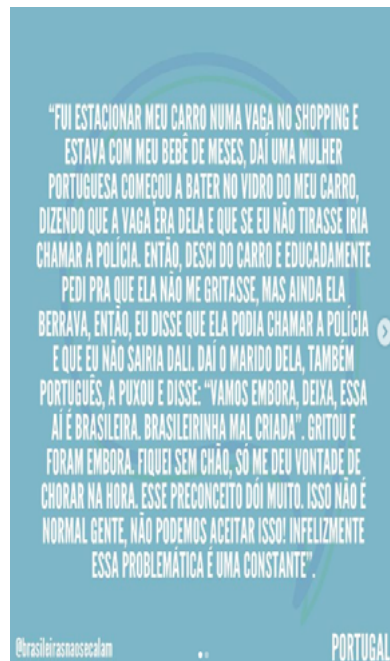


Figura 3 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Nojo* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! (@brasileirasnaosecalam), 2021e, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CSz9YNIDPNf/>)

O projeto conseguiu apoiar 267 mulheres com a criação de seis frentes de trabalho. O primeiro, “brasileiras são voluntárias”, uniu 43 mulheres que encabeçaram todas as outras áreas de ajuda. O “brasileiras procuram” disponibiliza o currículo de mulheres à procura de emprego, tendo 110 destas registadas no site do projeto. As “brasileiras falam” refere-se ao grupo de apoio de trocas, partilhas e vivências que teve 20 mulheres participantes semanalmente. O “brasileiras apoiam” é destinado ao apoio psicológico por uma profissional, que contemplou 15 mulheres. Já o “brasileiras se apoiam” diz respeito ao apoio social, que alcançou 10 mulheres. E, por fim, “brasileiras denunciam” disponibiliza apoio jurídico às vítimas, tendo atendido 31 mulheres.

Para além dessas atuações, o projeto oferece ainda aconselhamento académico, financeiro, aulas de inglês e francês, atividades de yoga e workshops, tudo isso através de profissionais voluntárias e de forma gratuita às imigrantes.

## 6. ESTUDO DE CASO E ANÁLISE: E 3 MESES DEPOIS?

Conforme exposto anteriormente, os dados divulgados pelo projeto no seu relatório anual constataram um maior índice de denúncias em Portugal — representando mais da metade de todos os relatos dos 39 países (541 denúncias especificamente). Dessa forma, no intuito de percebermos se esses números permaneciam os mesmos após a divulgação do relatório e constatar a premissa de ser um corpo colonizado no país colonizador, optamos por fazer um recorte de 3 meses a contar da data de lançamento do diagnóstico.

Assim, o período de análise foi de 14 de julho de 2021 a 14 de outubro do mesmo ano. Foram coletadas 186 postagens, onde 14 delas foram descartadas desta análise por não serem propriamente uma postagem de denúncia<sup>1</sup>. Das 172 publicações analisadas, 132 dizem respeito a Portugal, caracterizando, portanto, o corpus deste estudo.

Como refere Bardin (1997/2004), na análise de conteúdo existe a permissão que o objeto fale por si e as categorizações surjam em paralelo à própria análise. À vista disso, utilizámos a técnica de análise temática, onde dividimos os dados em elementos para agrupá-los em categorias a partir de uma correspondência. As categorias foram assim divididas em três áreas temáticas: “xenofobia”, “estereótipo” e “desqualificante”.

A primeira área referida também foi a que apresentou maior número de postagens. Foram 59 relatos acerca da “xenofobia”. Esse preconceito está condicionado diretamente pela questão da nacionalidade do indivíduo, no caso, a nacionalidade brasileira. Para Passador (2015), as formulações preconceituosas passam muitas vezes despercebidas, uma vez que acaba por se naturalizar e difundir, atravessando gerações e faixas etárias.

As denúncias contidas nessas postagens traziam um alto teor de discriminação e repúdio dos portugueses. Frases como “volta para tua terra” ou “aqui não é o teu lugar/país” foram amplamente abordadas, sendo agravadas em relação ao preconceito linguístico da forma de falar “brasileiro”.

Percebe-se ainda que ao tratarmos em específico do colonialismo de Portugal, há, como mencionado anteriormente, a presença de uma concepção lusotropical que atua na ocultação ou omissão de variadas formas de preconceito e violência sob a suposta ideia de uma miscigenação portuguesa que torna a sociedade diversificada (Gomes, 2018). Dessa forma, a xenofobia aparece no cotidiano de forma velada em pequenos casos como o exposto na Figura 4.

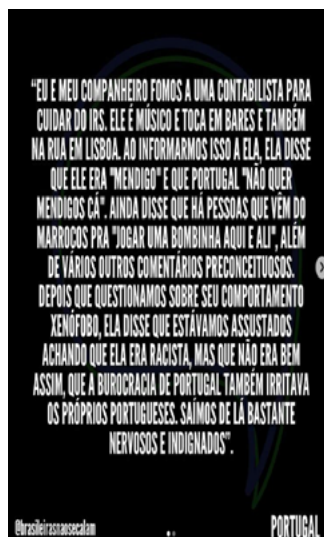


Figura 4 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Nojo* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021a, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CRq9TauJh9V/>)

<sup>1</sup> As postagens que foram excluídas referiam-se a promoções de eventos e publicidade.

Dentro dessa categoria, e pegando ensejo da premissa lusotropical, decidimos postular um braço dessa área, pois como nos lembra Lugones (2008), “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o género – ambos são ficções poderosas” (p. 93). O racismo apareceu descrito em seis dessas postagens, a corroborar também o que dizem Padilla e Gomes (2016), ao constatarem que o princípio do não racismo português alcança toda a sociedade de forma transversal.

Fruto desta conceção são os últimos dados lançados pela European Social Survey (s.d.) de 2018/2019 vindo a configurar Portugal como um dos países mais racistas da Europa. O estudo investigava a presença do racismo biológico e cultural no país, onde se constatou que as inclinações racistas eram mais fortes nos entrevistados de maior idade e menor escolaridade. Dentre os inquiridos, 62% manifestavam práticas racistas, enquanto, apenas, 11% discordavam por completo do racismo. Ou seja, como apresenta a investigação, um em cada três portugueses manifestam crenças racistas, como se vê na Figura 5.

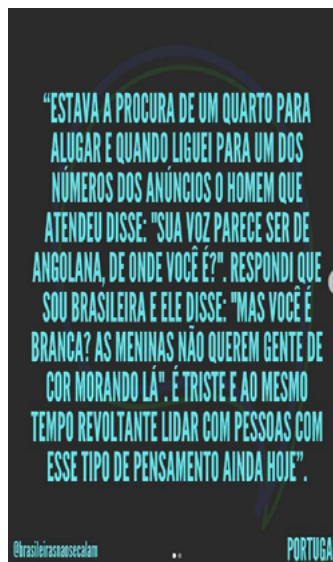


Figura 5 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Muita força pra gente!* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021g, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CVnXhXmpGFm/>)

A segunda categoria que apresentou 58 relatos foi a de “estereótipo”. Decidimos reunir aqui todas as denúncias que vinculassem as brasileiras a adjetivos pejorativos como “puta”, “prostituta” ou “interesseira”. Além disso, também se encontram nessa categoria denúncias de assédio sexual e moral e, ainda, violência ginecológica.

Os estereótipos atribuídos às mulheres brasileiras tendem a inferiorizar, silenciar, secundarizar e racializar as mulheres, ainda que estas não sejam negras, uma vez que, especificamente nesta situação, a questão étnica não se vincula somente à raça, pois, como elucida Pontes (2004), existe uma ideologia de mestiçagem presente na imagem da mulher que é sensualizada e erotizada, independente de sua cor. O facto de ser brasileira já as filia nesse processo.

Desde o episódio das “mães de Bragança”, as mulheres brasileiras ganharam um estigma de “rouba homens” que quotidianamente as atravessa. Isto é mais que evidenciado em todos os relatos analisados, estendendo-se aos comentários de várias mulheres que também passaram por situações parecidas e carregaram consigo essa ideia erroneamente concebida, como vemos na Figura 6.

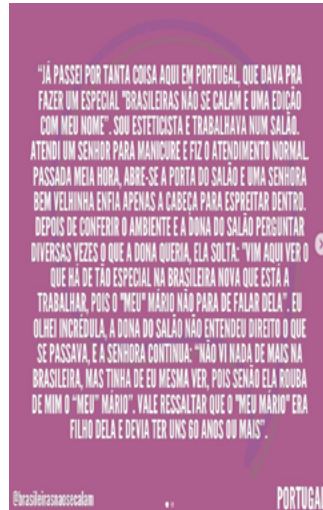


Figura 6 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Agora, além dos maridos, também roubamos os filhos* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021b, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CR4p6Pypfd1/>)

O retrato da mulher brasileira como alegre, sensual e erotizada foi percebido em todos os relatos e comentários das postagens (e.g., “só podia ser puta”, “vieram para cá roubar maridos”, “só servem para rebolar e entreter” e “interesseiras! Estão sempre atrás de dinheiro fácil”). A Figura 7 traz um desabafo que contempla, quase que em totalidade, o que foi percebido nessa categoria.

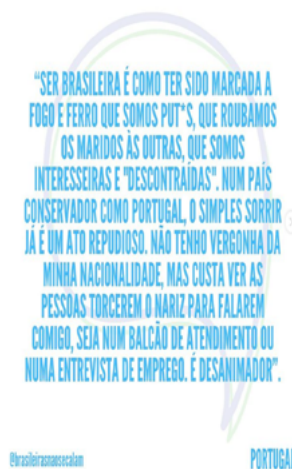


Figura 7 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. Quem mais se sente assim? Comentem aí* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021c, Instagram. ([https://www.instagram.com/p/CR\\_iQUJDWM3j/](https://www.instagram.com/p/CR_iQUJDWM3j/))

A última categoria, que apresentou menor número de relatos, foi intitulada “desqualificante”. Com 15 denúncias, esta categoria engloba os relatos de minoração intelectual e contestação curricular/profissional.

É possível fazer aqui uma analogia também a alguns comentários alocados na categoria “xenofobia” em relação ao português “brasileiro” que é falado. Muitos relatos e comentários trouxeram a ideia de que se não houvesse uma mudança, sobretudo, no sotaque, a integração pessoal e profissional tornava-se quase impossível.

A minoração intelectual dificulta o acesso a empregos que não sejam relacionados com a área dos cuidados e limpeza, o que também é comum noutros países da Europa, pois essas áreas são consideradas mais feminizadas (Jerónimo, 2019). Na denúncia que se segue na Figura 8, a maioria dos comentários foram de apoio e partilha do mesmo sentimento que o desta seguidora que diz

também me vejo neste depoimento! É extremamente frustrante a falta de confiança no nosso trabalho, só por sermos brasileiras! Às vezes é muito difícil ter que conviver diariamente com estas questões! E o pior é que começamos a duvidar do nosso próprio potencial!

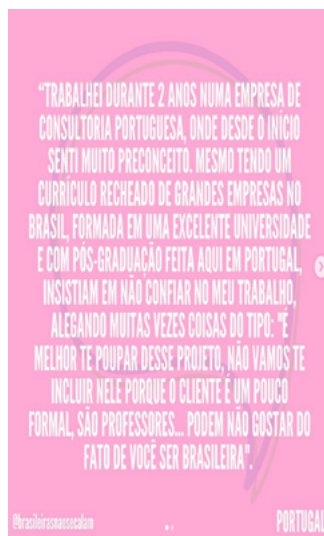


Figura 8 Post de Instagram @brasileirasnaosecalam

Fonte. Retirado de *Bandeira do Brasil. São professores... podem não gostar do fato de você ser brasileira???* [Fotografia], por Brasileiras não se calam! [@brasileirasnaosecalam], 2021f, Instagram. (<https://www.instagram.com/p/CTSBf4lDbr3/>)

Contudo, o destaque nessa categoria, que nos coloca em alerta enquanto investigadoras, é o facto de que a maioria das denúncias se direccionavam à comunidade científica. Denúncias de currículos questionados, notas menores, e ainda o receio de serem perseguidas academicamente, sendo este o provável motivo de não haver muitas (ou existirem de forma inexpressiva) denúncias acerca da discriminação nas instituições e produções científicas (Padilla & Gomes, 2016).



Nesta lógica, as mulheres brasileiras imigrantes que vivem em terras lusitanas são crivadas por dissemelhanças sexuais, nacionais, coloniais e, ainda, étnicas (Piscitelli, 2008). Essas marcas são notórias em todas as atividades do projeto *Brasileiras Não Se Calam*, desde a denúncia em texto até aos apoios sociais, jurídicos e psicológicos que tentam enfrentar essas discordâncias.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As heranças da colonialidade deixam marcas profundas que forjam os corpos das mulheres imigrantes brasileiras como cicatrizes vivas. A premissa de ser um corpo colonizado no espaço do colonizador compreende uma verdadeira ambivalência entre a aproximação e o preconceito, que marcam as diversas formas de se relacionar e integrar, o que implica, inclusive, a negociação das suas próprias identidades (Padilla & Gomes, 2016).

Os relatos de teor xenófobos, assédios, misóginos, machistas, racistas, sexistas e violentos descritos pelo projeto *Brasileiras Não Se Calam* traduzem as marcas dessa colonialidade e como isso impacta negativamente a busca da nova vida associada à ideia de emigrar. Constata-se que o projeto se utiliza o espaço digital como campo de denúncia através do ativismo feminista, ao promover um debate atual, e que não é novo. Denuncia uma relação estruturada entre colonizado/colonizador ao desencobrir a conceituação de um discurso lusotropical que omite e mantém veladas várias violações sob a desculpa de uma sociedade portuguesa que é, na verdade, diversificada.

É de se relevar que, na análise aqui realizada, a maioria das denúncias recebidas anonimamente pelo projeto se localizam em Portugal (mais de 76% do montante total), o que nos faz refletir acerca da insuficiência dos processos de reparação histórica, e a necessidade, urgente, de repensarmos as configurações sociais e epistêmicas.

Seria oportuno, noutra momento, investigar o espaço que o projeto dá às outras representações identitárias sob a perspetiva dos feminismos decolonial e interseccional que são, por si sós, grandes epistemologias de reparação, uma vez que problematizar o dimorfismo biológico é central para perceber o sistema de género (Lugones, 2008).

Portanto, reconhecer a imensa interferência dos processos coloniais tanto a nível de divisão de género, quanto a nível de racialização, é fundamental para uma compreensão apropriada dos esforços passados. Assim, o que colocamos em defesa agora é a fusão de visões ontológicas disruptivas que, ao serem incorporadas ao ciberativismo feminista, conotam o feminismo de um respaldo sem precedentes.

É imprescindível que consideremos um movimento feminista que seja também decolonial e interseccional, projetos políticos e teóricos que desafiem práticas imperialistas e, também, colonizadoras. Um movimento feminista que despreze os limites geográficos que separam conhecimentos e vivências entre norte e sul global, vindo a unir as diversas populações minoritárias e seus diferentes ativismos na busca de um feminismo, de facto, inclusivo.

## CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Camila Lamartine conceptualizou o artigo, elaborou a revisão de literatura, concebeu a metodologia e realizou a investigação, a curadoria dos dados e a análise formal, tendo feito a redação do rascunho original. Marisa Torres da Silva contribuiu para a revisão de literatura e para as revisões do artigo (redação – revisão e edição).

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT- Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto Ref<sup>a</sup> 2021.07485.BD.

## REFERÊNCIAS

- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89–117. <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>
- Bardin, L. (2004). *Análise de conteúdo* (L.A. Reto & A. Pinheiro, Trad.; 3.<sup>a</sup> ed.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1977)
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021a, 23 de julho). *Bandeira do Brasil. Nojo* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CRq9Taujh9V/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021b, 28 de julho). *Bandeira do Brasil. Agora, além dos maridos, também roubamos os filhos* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CR4p6Pypfdl/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021c, 31 de julho). *Bandeira do Brasil. Quem mais se sente assim? Comentem aí* [Fotografia]. Instagram. [https://www.instagram.com/p/CR\\_iQUJDWM3/](https://www.instagram.com/p/CR_iQUJDWM3/)
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021d, 1 de agosto). *Bandeira do Brasil. 9 anos. Muita força pra nós.* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CSCGjsFDMgx/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021e, 20 de agosto). *Bandeira do Brasil. Nojo* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CSz9YNIDPNf/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021f, 1 de setembro). *Bandeira do Brasil. São professores... podem não gostar do fato de você ser brasileira???* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CTSBf4lDbr3/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021g, 29 de outubro). *Bandeira do Brasil. Muita força pra gente!* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CVnXhXmpGFm/>
- Brasileiras não se calam [@brasileirasnaosecalam]. (2021h, 11 de novembro). *Bandeira do Brasil. Até quando?* [Fotografia]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CWl7UmVDVPf/>
- Carvalho, A. F., & Fernandes, E. (2016). Processos de discriminação de profissionais imigrantes e qualificadas em contextos laborais tipicamente masculinos. *ex æquo*, (33), 117–132. <https://doi.org/10.22355/exaequo.2016.33.08>
- Castells, M. (2013). *Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet* (C. A. Medeiros, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 2012)
- Chamberlain, P. (2017). *The feminist fourth wave affective temporality*. Palgrave Macmillan.

- Cho, S., Crenshaw, K., & McCall, L. (2013). Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38, 785–810. <https://doi.org/10.1086/669608>
- Cochrane, K. (2013). *All the rebel women: The rise of the fourth wave of feminism*. Guardian Books.
- Collins, P. H. (2017). Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade, e política emancipatória. *Dossiê Parágrafo*, 5(1), 7–17. <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>
- Correia, J. C. (2014). Dez anos depois de Bragança, a representação da mulher brasileira nos media. *Verso e Reverso*, 28(69), 186–192. <https://doi.org/10.4013/ver.2014.28.69.04>
- Costa, R. N. (2020, 18 de agosto). Elas são brasileiras e “não se calam” mais perante a discriminação e o assédio. *Jornal de Notícias*. <https://jn.pt/nacional/elas-sao-brasileiras-e-nao-se-calam-mais-perante-a-discriminacao-e-o-assedio-12530624.html>
- Dias, M. J. S., & Ramos, M. N. (2019). Mulheres brasileiras em Portugal e violência de gênero: Desafios migratórios em contexto internacional. In H. Pina & F. Martins (Eds.), *The overarching issues of the European space: A strategic (re)positioning of environmental and socio-cultural problems?* (pp. 197–208). Faculdade de Letras, Universidade do Porto. <http://hdl.handle.net/10400.2/8408>
- European Social Survey. (n.d.). *Portugal • documents and data files*. Retirado a 12 de novembro, 2021, de <https://www.europeansocialsurvey.org/data/country.html?c=portugal>
- Fanon, F. (1986). *Black skin, white masks*. Pluto Press. (Trabalho original publicado em 1952)
- Ferreira, G., & Lima, J. (2020) Ciberfeminismo: Feministas tecem uma nova rede. *Diversitas Journal*, 5(3), 2263–2296. <https://doi.org/10.17648/diversitas-journal-v5i3-1209>
- França, T., & Padilla, B. (2018). Imigração brasileira para Portugal: Entre o surgimento e a construção mediática de uma nova vaga. *Cadernos de Estudos Sociais*, 33(2), 1–30. <https://doi.org/10.33148/CES2595-4091v.33n.220181773>
- Gomes, M. S. (2018). Gênero, colonialidade e migrações: Uma análise de discursos institucionais sobre a “brasileira imigrante” em Portugal. *Política & Sociedade*, 17(38), 404–439. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n38p404>
- Gomes, M. S. (2019). Dos museus dos descobrimentos às exposições do império: O corpo colonial em Portugal. *Revista Estudos Feministas*, 27(3), 1–15. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n357903>
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*. Free Association Books.
- Jerónimo, P. (2019). Feminização das migrações internacionais e confluência de fatores de vulnerabilidade na condição das mulheres migrantes. In P. Jerónimo (Ed.), *Igualdade de gênero: Velhos e novos desafios* (pp. 37-62). Centro de Investigação Interdisciplinar (DH-CII).
- Lamartine, C. (2021). “Nem tudo tem de ficar entre 4 paredes”: Ciberfeminismo e violência doméstica em tempos de pandemia. *Revista Comunicando*, 10(1), 2–39. <https://revistas.sopcom.pt/index.php/comunicando/article/view/28>
- Lemos, M. (2009). *Ciberfeminismo: Novos discursos do feminino em redes eletrônicas* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/5260>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>

- Machado, R., Reis, S., Esteves, S., Sousa, P., & Rosa, A. P. (2020). *Relatório de imigração, fronteiras e asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. <https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa2019.pdf>
- Martinez, F. (2019). Feminismos em movimento no ciberespaço. *Cadernos Pagu*, (56), 1–34. <https://doi.org/10.1590/18094449201900560012>
- Martino, L. (2014). *Teoria das mídias digitais: Linguagens, ambientes, redes*. Vozes.
- Mendoza, B. (2016). Coloniality of gender and power: From postcoloniality to decoloniality. In L. Dish & M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford handbook of feminist theory* (pp. 100–121). Oxford University Press.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (S. R. Oliveira, Trad.). Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 2000)
- Mingas, E. (2020). *A construção do outro na opinião pública: Representações contemporâneas do Brasil e dos brasileiros na sociedade portuguesa* [Tese de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa]. Run – Repositório Universidade Nova. <https://run.unl.pt/handle/10362/95431>
- Miñoso, Y. E. (2020). Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: Diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental. *MASP Afterall*, (8), 1–12.
- Oliveira, E. N., & Neto, F. F. M. (2016). Redes sociais: Grupo para imigrantes brasileiras em Portugal. *Caderno Espaço Feminino*, 29(2), 304–328. <https://doi.org/10.14393/CEF-v29n2-2016-21>
- Padilla, B., & Gomes, M. S. (2016). Empoderamento, interseccionalidade e ciberativismo: Uma análise do “Manifesto Contra o Preconceito às Mulheres Brasileiras em Portugal”. *TOMO*, (28), 169–201. <https://doi.org/10.21669/tomo.voio.5425>
- Passador, L. H. (2015). *Especialização em gênero e diversidade na escola: Módulo 1 – Diversidade*. COMFOR; UNIFESP. <http://repositorio.unifesp.br/handle/11600/39166>
- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263–274. <https://doi.org/10.5216/sec.v11i2.5247>
- Pontes, L. (2004). Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. *Cadernos Pagu*, (23), 229–256. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332004000200008>
- Queiroz, C. C., Cabecinhas, R., & Cerqueira, C. (2020). Migração feminina brasileira e a experiência do envelhecimento em Portugal: Sexismo e outros “ismos”. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, 7(12), 1–23. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2020v7n12ID17914>
- Ripley, A. (2003, 12 de outubro). When the meninas came to town. *Times*, 162(15). <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,517712-1,00.html>
- Silva, M. T. (2019). *Fact sheet: Portugal. Country report on media and migration*. [https://newneighbours.eu/wp-content/uploads/2019/09/NN\\_Factsheet\\_Portugal.pdf](https://newneighbours.eu/wp-content/uploads/2019/09/NN_Factsheet_Portugal.pdf)
- Timeto, F. (2019). Por uma teoria do ciberfeminismo hoje: Da utopia tecnocientífica à crítica situada do ciberespaço. *Revista de Artes Visuais*, 24(40), 1–26. <https://doi.org/10.22456/2179-8001.95974>
- Tomazetti, T. P. (2015). O feminismo na era digital e a (re)configuração de um contexto comunicativo para políticas de gênero. *Razón y Palabra*, 19(2\_90), 488–500. <https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/334>

## NOTAS BIOGRÁFICAS

Camila Lamartine é doutoranda na Universidade Nova de Lisboa. Investiga sobre estudos feministas e de género, ciberativismo e culturas digitais. Trabalha como jornalista, é integrante do Instituto de Comunicação da Nova e diretora de comunicação do grupo de pesquisa Género e Justiça – Perspectivas Interdisciplinares (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa). É membro da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0011-7773>

Email: [camilalamartinemb@gmail.com](mailto:camilalamartinemb@gmail.com)

Morada: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH)/Instituto de Comunicação da Nova (ICNOVA) – Avenida de Berna, 26-C: 1069-061 Lisboa, Portugal

Marisa Torres da Silva é professora auxiliar do Departamento de Ciências da Comunicação da Nova (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas). É investigadora do Instituto de Comunicação da Nova, diretora da revista *Media & Jornalismo* e coordenadora adjunta do grupo de trabalho Públicos e Audiências da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação. Para mais informações, consultar o ciência ID E811-91FA-DC5E.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1136-4232>

Email: [marisatorresilva@fcs.unl.pt](mailto:marisatorresilva@fcs.unl.pt)

Morada: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH)/Instituto de Comunicação da Nova (ICNOVA) – Avenida de Berna, 26-C: 1069-061 Lisboa, Portugal

**Submetido: 18/11/2021 | Aceite: 09/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



**LEITURAS | *BOOK REVIEWS*** 





## DA CONTESTAÇÃO À REFLEXÃO SOBRE PATRIMÓNIOS CULTURAIS E HISTÓRICOS

### CONTESTATION AND REFLECTIONS ON CULTURAL AND HISTORICAL HERITAGE

**Pedro Rodrigues Costa**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal

---

Jerónimo, M. B., & Rossa, W. (Eds.). (2021). *Patrimónios contestados*. Público – Comunicação Social.

O livro *Patrimónios Contestados* reúne 10 textos em torno do tema do património enquanto convenção construída, histórica e socialmente. Numa altura em que estão acesas as controvérsias acerca dos processos de descolonização cultural, este livro apresenta diversos contributos para pensar as transformações tanto nos modos de encarar os processos de descolonização cultural como nas práticas a adotar para a concretização desse processo. Trata-se de uma contribuição sustentada em pontos de vista variados, assente em visões nacionais e internacionais deste fenómeno sociológico.

Na apresentação, intitulada “O Bem e o Mal do(s) Património(s)” (pp. 5–9), os organizadores Miguel Bandeira Jerónimo e Walter Rossa começam por se focar na precisão da palavra património, alertando para as ambiguidades e confusões deste termo sobretudo em tempos de tensão social. Da diversidade que abarca o conceito de património, para os autores, as variantes *património cultural* e *património histórico* constituem a chave para decifrar o foco dos objetos de estudo deste livro.

Para concretizar esta dupla variação conceptual, Jerónimo e Rossa começam por orientar o leitor para três factos: “património é algo que existe, não é passado; nada surge ou é produzido como património cultural ou histórico, apenas eventualmente como património; património é sinónimo de posse estável de bens, o que resulta de convenções, históricas e sociais” (Jerónimo & Rossas, 2021, p. 6).

Neste sentido, os autores vão sublinhar o património cultural como o resultado de um entendimento e um “pacto de reconhecimento coletivo de valores culturais próprios, identitários, obedecendo naturalmente a lógicas de poder específicas, num determinado conjunto de bens” (Jerónimo & Rossa, 2021, p. 6). Ao estilo das conceções bourdieusianas de poder (Bourdieu, 1978/2001), admitem a necessidade de uma renegociação desse pacto após qualquer alteração significativa na perceção dos valores que lhe estavam na origem. Durante esse momento de renegociação, aprofundam que é de grande complexidade e conflitualidade a tensão gerada, na medida em que é desestabilizada a ordem anterior e

que essa mesma desestabilização provoca reações diversas. A questão da posse de bens é, porventura, entre todas, a dimensão mais geradora de tensões e contestações.

Tal como as contestações e tensões nas renegociações em torno da dinâmica e do património cultural, também a dinâmica e o conceito de património histórico, este mais alinhado com o conceito de monumento (como, por exemplo, estátuas ou obeliscos), são pensados como representação de algo que floresce e significa no presente, o que lhe imprime uma inquietação constante sobre os significados do amanhã. E aqui desemboca uma afirmação provocadora dos autores, contrastando cultura e história: “o património cultural tem no sistema de valores culturais reconhecidos num conjunto de bens, o mesmo que o património histórico tem da História” (Jerónimo & Rossas, 2021, p. 8). A questão é: não serão os valores culturais mais líquidos e transitórios — expressão cara a Bauman (2003/2006) — do que aquilo que acontece com as sedimentações informacionais da história?

No capítulo “Património Cultural em Conflito: Da Violência à Reparação” (pp. 11–25), Dacia Viejo Rose aborda a destruição deliberada do património cultural durante os conflitos armados existentes em várias partes do mundo. Espicados por uma onda mediática — da ponte Mostar aos museus de Bagdad e Palmira —, os discursos foram extremando posições, adjetivos e hipérbolos linguísticas. Mas este extremar linguístico e comunicativo, muitas vezes invocado até por grandes personalidades, esconde um ponto fraco: “as motivações, as consequências imediatas e os impactos de médio e longo termo destes atos dramáticos estão longe de ser simples” (Viejo-Rose, 2021, p. 11). Insistir em moralizações pró-património e anti destruição dificulta entendimentos e gera ainda mais conflitos.

Dacia Viejo Rose dá-nos conta de que o património cultural pode facilmente ser um veículo de transmissão de raiva e de ressentimento ao longo de gerações quando se utilizam narrativas singularizadas e binárias (nós somos assim e os outros não) que impõem significados. Ao relegar para o indizível vários grupos da sociedade, onde não podem ser ouvidos e lidos memórias, atitudes e valores, por não estarem de acordo com a narrativa dominante, opera-se uma situação de violência cultural e simbólica. O problema é que a violência física e objetiva em torno de patrimónios culturais faz esquecer essa violência simbólica e silenciosa do indizível “que o património cultural costuma perpetrar” (Viejo-Rose, 2021, p. 12). Ou seja, esta dimensão do património cultural como construtora de sentidos multifacetados e em constante mudança implica maior compreensão por parte dos agentes institucionais de mudança.

Lilia Schwarcz, em “Ser ou Não Ser Patrimônio: Bandeirantes e Bandeiras e Outros Conjuntos Escultóricos Contestados” (pp. 27–49), retoma o problema das convenções sociais e históricas lançado por Jerónimo e Rossas. Começa por questionar, a partir de Foucault e do mundo das classificações, por que é que os produtos culturais na Europa são arte de autor e nos indígenas são artesanato ou meras peças de anónimos. As diferenças nas políticas de reconhecimento em função do local de origem, da região, da época ou do traço constituem aquilo que Viejo-Rose reclama: um perigoso silenciamento de grupos, uma violência simbólica permanente, que potencia um extremar galopante.

O “processo de patrimonialização” constante, quer dizer, aquele pedaço de memória e de história que obteve reconhecimento e validade social e coletiva, primeiro criou monumentos e depois fez disso património — muitas vezes sublinhando valores naturalizados e totalmente desajustados da necessidade de descolonização cultural.

Estas considerações de Schwarcz, especificamente sobre o Monumento às Bandeiras e sobre a Estátua de Borba Gato, ambas localizadas em São Paulo, no Brasil, são aqui analisadas à luz das figuras do bandeirante enquanto “grandes e audazes desbravadores de fronteiras”, ainda que escondam “a atuação mais cotidiana dessas verdadeiras milícias informais, como grandes apresadores de escravizados fugitivos: indígenas e africanos” (Schwarcz, 2021, p. 32). A autora sublinha, por isso, que consagrar e contestar são pares binários de uma mesma equação e que esta ambivalência patrimonial nunca foi tão exposta como no momento atual.

A questão da classificação do mundo fazendo separar *ocidentais* do resto (sobretudo da África, da Ásia e da América Latina) é problematizada também por Marie Huber, em “Patrimonialização Internacional, Desenvolvimento e Política Nacional da História: O Legado Institucional dos Programas de Conservação da Unesco na Etiópia” (pp. 51–71). Ao discorrer sobre a cidade de Lalibela, na Etiópia, a autora reflete sobre o processo de patrimonialização da cidade como património mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), referindo-se às práticas de decisão sobre o que é ou não “património” mundial e o que isso significa do ponto de vista político, cultural, social e turístico, e assim dividindo o mundo em desenvolvido e subdesenvolvido, tendo como referenciais a própria Europa e a América do Norte. No seu entender, “as organizações internacionais não só foram arenas políticas ou encenações diplomáticas, mas também burocracias massivas, que obtiveram grande parte da sua autoridade no conhecimento especializado” (Huber, 2021, p. 55).

O património como discurso e prática de difusão do dominante é, no entender de Marie Huber, fundamental para compreender e demonstrar as razões pelas quais o paradigma do desenvolvimento politizou ainda mais o património e as suas classificações. Todos os processos burocráticos e institucionalizados de patrimonialização serviram de reforço à ideia e cultura de especialização e cientificidade, tendo como eixo a elite dominante do ocidente, o que não deixa de ser paradoxal. Tanto na teoria como na prática, o conceito de património cultural universal da Unesco é, ao mesmo tempo, o resultado de práticas e de legados coloniais devido, em parte, às “suas origens ideológicas e pelos princípios científicos que nortearam a prática da conservação” (Huber, 2021, p. 68).

Por seu turno, Ariel Sophia Bardi, em “Doma-Cracy Planeada: Memória e Apagamento na Índia e em Israel” (pp. 73–87), recorda a demolição popular de 1992, por parte de 150.000 manifestantes, da mesquita indiana Babri Masjid, e a destruição da sinagoga Hurva, em Jerusalém, em 1948 pela Legião Árabe. Para a autora, tanto na Índia como em Israel, “as transformações no espaço construído foram apoiadas pelos movimentos etnonacionalistas dominantes, que pretendem diminuir a presença da minoria estrangeira, enquanto enfatizam a unidade da maioria demográfica” (Bardi, 2021, p. 74). Tanto a arquitetura como a arqueologia foram, em ambos os países, politizadas e tornadas bélicas,

usadas para incitar visualmente a reivindicações de pertença territorial onde se inclui e exclui, tanto no projeto como no espaço. É a isto que se apelida de “doma-crazy”, “uma espécie de democracia étnica na qual o poder do povo foi eclipsado pelo *ethos* da pátria e pela imposição espacial de uma pátria para a maioria” (Bardi, 2021, p. 74).

Alice Procter, em “Desconforto, Disfunção: Quem Se Sente em Casa no Museu?” (pp. 89–103), recorda a transição difícil, em 2019, da anterior definição do conceito de museu pelo Conselho Internacional de Museus para a atual. De acordo com a autora, a atual definição foi (e ainda é) “tão controversa que a votação sobre a adoção foi adiada, com alguns considerando-a demasiado política e outros demasiada vaga; outros alegaram que, segundo a nova definição, o Louvre, e a maioria dos museus franceses, deixariam de ser considerados museus” (Procter, 2021, p. 90). No seu entender, o significado é, no entanto, o mesmo que antes da alteração em 2019: “espaços abertos ao público, preocupados em recolher e exibir cultura material, produzindo programas educativos e públicos” (Procter, 2021, p. 90). O objetivo de tornar os museus mais ativos e mais de acordo com acontecimentos políticos próximos, sem esperar por validação histórica, tem sido um desafio. Ainda assim, sem grandes resultados práticos mesmo entre os museus mais destacados do mundo, como o caso do Smithsonian ou o museu da cidade de Nova Iorque. As críticas aos museus e seus patrocinadores (onde se incluem empresas petrolíferas, de armamento e farmacêuticas) demonstra claramente como estas instituições se deixam conduzir por parceiros financeiros. O exemplo de Ahdaf Soueif, membro do conselho do Museu Britânico, que abandonou o cargo em 2019 por causa da inércia nos processos de restituição e repatriação e pelo facto desse museu aceitar o patrocínio da British Petroleum (BP), parecia ser o início de uma viragem — sobretudo quando tudo apontava para o nascimento de uma onda de demissões neste e noutros casos. Só que não: nem existiram mais demissões, nem a BP deixou de financiar este museu. Para Procter, apesar da alteração de conceito, tudo parece ficar na mesma.

Para além dos museus, do património cultural e do património histórico, também as grandes figuras históricas consagradas têm sido alvo da ambivalência da celebração e da contestação. É o caso de Gandhi, em que Elizabeth Buettner nos recorda que, com exceção de alguns países em que se inclui Portugal, há contestação sobre este ativista dos direitos humanos. Em África, nos Estados Unidos da América, em diversos países europeus ou até mesmo na sua terra natal, na Índia, é possível constatar que a imagem imaculada do passado sofreu grandes transformações nos últimos anos. Em “Gandhi@150: O ‘Mahatma’ Como um Ícone Global Celebrado e Contestado” (pp. 105–123), Buettner lembra a enxurrada de ações dirigidas a Gandhi a partir de 2015. Nesse ano, uma estátua de Gandhi em Joanesburgo terá sido encharcada de tinta branca e os cartazes continham a frase “*Gandhi must fall*” (Gandhi deve cair), algumas semanas depois de, na Cidade do Cabo, a estátua de Cecil Rhodes ter sido vandalizada com a frase “*Rhodes must fall*” (Rhodes deve cair). Mesmo sendo Gandhi um nacionalista anticolonial (ao contrário do pró-imperialista Rhodes), a questão da desvantagem dos negros na África do Sul é uma boa parte da explicação, juntamente “como as relações interétnicas desconfortáveis com uma comunidade de descendência indiana” (Buettner, 2021, p. 112).

Os estudos biográficos de Ashwin Desai e Goolam Vahed, de 2015, lançam um olhar desfavorável sobre Gandhi na medida em que revelam o episódio de exigir direitos para “os indianos enquanto ‘arianos’ e ‘civilizados’ distanciando-se explicitamente dos africanos negros, a quem repetidamente se referiu como ‘Kaffirs’” (Buettner, 2021, p. 114).

A questão do património em Goa e da sua relação com o passado colonial está patente nos textos de Amita Kanekar (pp. 125–145) e de Jason Keith Fernandes (pp. 147–169). Kanekar discorre sobre a identidade conflituosa dos templos, onde “a transformação da arquitetura do templo bramânico hindu goês, ou a sua falta, não é uma mera questão estética, mas o resultado de arranjos e aspirações políticas, tanto anteriores como posteriores a 1961” (Kanekar, 2021, p. 142). Algum dos resultados desses arranjos políticos está, precisamente, numa necessidade de afirmação da independência identitária de que nos descreve Jason Keith Fernandes (2021), onde existe uma necessidade de negar e de “reconhecer a portugalidade de Goa” (p. 148). A agressão de 1961 levou à quebra de laços diplomáticos entre Portugal e a Índia, só restaurada em 1975 após a queda do Estado Novo. Não foi capaz de gerar um pensamento sobre o património fora da lógica estado-nação, tanto lá como cá. As políticas de repatriamento e de concessão de nacionalidade às minorias, de um e de outro lado, são mais do que estratégias de afirmação do Estado-nação: essas visam conceder relações históricas e familiares que de outro modo estariam separadas.

Para finalizar, Paulo Peixoto (pp. 171–176), Luís Raposo (pp. 176–184) e Bárbara Reis (pp. 184–189) sintetizam problemas, casos e debates em torno da problemática dos patrimónios contestados em Portugal. Para tal, lançam três eixos a que tentam responder: (a) o facto de em Portugal existir grande potencial de contestação em torno do património cultural português na sua relação com o passado colonial; (b) a forma de resolução de conflitos, reais ou potenciais, de forma integrada, duradoura e abrangente; e (c) o problema do apagamento, reformulação ou viagem, ser possível em alguns bens do património cultural, mas ser impossível em bens arquitetónicos e urbanísticos.

Na sua resposta, Paulo Peixoto invoca três grandes fatores para se compreender estas contestações: (a) o passado colonial ser recente; (b) a própria composição étnico-racial da sociedade portuguesa; e (c) o foco contemporâneo na diversidade cultural e no património pós-colonial. Para justificar (a) e (b), o autor recorda a ausência de contestações sobre património cultural com Castela devido ao longo e intenso percurso já efetuado. Para justificar (c), recorda que Portugal não possui um Musée Royal de l’Afrique de Tervuren (Bélgica) com 180.000 peças do Congo, nem um Museo América de Madrid, com 122 objetos quimbayas. Ou seja, esta ausência deixa Portugal de fora das contestações de devolução — exceto com “Angola, ainda em análise” (Peixoto, 2021, p. 174).

Por seu turno, Luís Raposo opta por um estilo mais socrático, de questionamento sobre o tema da pertença de bens patrimoniais: de quem falamos? Apenas dos países com impérios coloniais ultramarinos? Ou de todos os impérios, de todos os tempos? Somente dos museus, e entre estes dos públicos? Ou de todos os museus? E do património natural? De origem mineral ou fóssil? Pertence ao país, devido à “posse” territorial do Estado-nação? De quem é o mineral ou fóssil com milhões de anos recolhidos numa expedição?

Estas e outras questões inquietam e retomam o problema da propriedade, sempre alvo de contestações. Sobre Portugal, Luís Raposo pergunta sobre a propriedade da indo-portuguesa: indiana ou portuguesa? E o padrão que Diogo Cão mandou construir na Namíbia? Ou seja, “as questões de legitimidade dos sentimentos de pertença do presente em relação ao passado” devem ser tidas em conta (Raposo, 2021, p. 178). Quer isto dizer que um plano de devolução deveria obedecer a um conjunto de critérios, que Raposo enumera: (a) legalidade das incorporações; (b) condições da recolha; (c) definição do sentido de pertença; (d) natureza das coleções; (e) ícones identitários; e (f) destino final das devoluções. Deste inquérito poderia ser extraída uma estrutura de respostas para grande parte das problemáticas associadas às devoluções.

Por seu turno, Bárbara Reis discorre sobre a necessidade de uma política para a arte do império colonial, propondo, para isso, uma assembleia de cidadãos que seja o mais representativa possível da diversidade étnico-racial que constitui a sociedade portuguesa. Entende, por isso mesmo, que toda esta discussão sobre o património cultural e o tema das devoluções e contestações é uma discussão “política, jurídica e filosófica” (Reis, 2021, p. 186), devendo como tal ser revolvida em assembleia cidadã.

Os autores invocaram, no título e ao longo do livro, o termo contestação. Bruno Latour (2012), ao introduzir e sintetizar mais claramente a teoria do ator-rede, lançava uma sugestão aproximada, simultaneamente epistémica e metodológica: o estudo social das controvérsias. Acreditava que ao fazê-lo, o cientista social estaria exatamente no encaixe das dinâmicas que iriam fazer caminho no presente-futuro, visto que nas controvérsias tanto os interesses particulares ou grupais como os factos se digladiam até se sintetizarem em algo que tende para uma certa estabilização social. De facto, foi exatamente aqui que os autores estacionaram o pensamento e o estudo, fornecendo pistas para o entendimento presente e futuro de tais contestações patrimoniais. A recolha dos vários interesses e factos que despoletaram as várias contestações aqui descritas servem de base para o presente-futuro neste tão importante debate contemporâneo.

Na minha perspetiva, comungo especialmente com Luís Raposo: qualquer contestação patrimonial ou revisão sobre esta temática deve retomar o modelo sócrático: de quem falamos? Apenas dos países com impérios coloniais ultramarinos? Ou de todos os impérios, de todos os tempos? Abordamos o tema pela perspetiva somente dos museus públicos? Ou de todos os tipos de museus? E sobre o património natural? De que falamos? De origem mineral ou fóssil? Pertence ao país, devido à “posse” territorial do Estado-nação? De quem é o mineral ou fóssil com milhões de anos recolhidos numa expedição? Antes da contestação, está, em meu entender, uma necessidade de debate alargado sobre o conceito de “propriedade patrimonial” e sobre o que tudo isso significa.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base) e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

**REFERÊNCIAS**

- Bardi, A. S. (2021). Doma-Cracy planeada: Memória e apagamento na Índia e em Israel. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 73–87). Público – Comunicação Social.
- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos* (C. A. Medeiros, trad.). Relógio d'água. (Trabalho original publicado em 2003)
- Bourdieu, P. (2001). *O poder simbólico* (C. A. Medeiros, trad.). Difel. (Trabalho original publicado em 1978)
- Buettner, E. (2021). Gandhi@150: O 'Mahatma' como um ícone global celebrado e contestado. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 105–123). Público – Comunicação Social.
- Fernandes, J. K. (2021). Para que os subalternos não falem: A oclusão do património português entre os goeses. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 147–169). Público – Comunicação Social.
- Huber, M. (2021). Patrimonialização internacional, desenvolvimento e política nacional da história: O legado institucional dos programas de conservação da Unesco na Etiópia. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 51–71). Público – Comunicação Social.
- Jerónimo, M. B., & Rossa, W. (2021). O bem e o mal do(s) património(s). In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 5–9). Público – Comunicação Social.
- Kanekar, A. (2021). Brahmin ou Bahujan: Património ou constrangimento? A identidade conflituosa do templo goês. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 125–145). Público – Comunicação Social.
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do ator-rede*. Edufba. (Trabalho original publicado em 2006)
- Peixoto, P. (2021). Patrimónios contestados em Portugal: Problemas, casos, debates. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 171–176). Público – Comunicação Social.
- Procter, A. (2021). Desconforto, disfunção: Quem se sente em casa no museu? In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 89–103). Público – Comunicação Social.
- Raposo, L. (2021). Patrimónios contestados em Portugal: Problemas, casos, debates. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 176–189). Público – Comunicação Social.
- Schwarcz, L. (2021). Ser ou não ser património: Bandeirantes e bandeiras e outros conjuntos escultóricos contestados. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 27–49). Público – Comunicação Social.
- Viejo-Rose, D. (2021). Património cultural em conflito: Da violência à reparação. In M. B. Jerónimo & W. Rossa (Eds.), *Patrimónios contestados* (pp. 11–25). Público – Comunicação Social.

**NOTA BIOGRÁFICA**

Pedro Rodrigues Costa é doutor em ciências da comunicação, pela Universidade do Minho, com a tese *Entre o Ver e o Olhar: Ecos e Ressonâncias Ecrânicas* (2013). É mestre em sociologia das organizações e do trabalho e licenciado em sociologia. Entre as suas áreas de investigação constam: cibercultura, tecnologia e estudos sobre redes sociais digitais. É investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, onde

integra o grupo de estudos culturais e as plataformas Barómetro e Museu Virtual da Lusofonia. Na lista dos trabalhos de investigação mais recentes, constam os seguintes temas: “A Presença de Arquétipos nos Youtubers: Modos e Estratégias de Influência” (Costa, 2019); “O Medo do Consumo Solitário: Comentários nos Canais Infantojuvenis de YouTube do Brasil e de Portugal” (Costa & Capoano, 2021); “Suicídio e Redes Sociais: Aproximações em Português no Facebook, no Instagram e no YouTube” (Costa & Araújo, 2021) e “Dar ‘Vistas’ ao Ecrã em Rede: Problemáticas, Desafios e Consequências da Era Digital” (Costa, 2020).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1223-6462>

Email: [pcosta7780@gmail.com](mailto:pcosta7780@gmail.com)


Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga

**Submetido: 16/11/2021 | Aceite: 08/03/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*



**ENTREVISTAS | INTERVIEWS** 



# **PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO, REPARAÇÃO HISTÓRICA E CONSTRUÇÃO DE FUTUROS ALTERNATIVOS. ENTREVISTA COM MIGUEL DE BARROS**

## **KNOWLEDGE PRODUCTION, HISTORICAL REPARATION AND CONSTRUCTION OF ALTERNATIVE FUTURES. INTERVIEW WITH MIGUEL DE BARROS**

**Rosa Cabecinhas**

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal

**Miguel de Barros**

Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral, Bissau, Guiné-Bissau

---

A pandemia da COVID-19 exacerbou de modo dramático desigualdades sociais pré-existent e tornou mais urgente a consciencialização da necessidade de transformação social. Os movimentos sociais para a descolonização do conhecimento e dos sistemas de governança ganharam novo ímpeto assim como as demandas de reparação histórica e de justiça climática, sanitária e alimentar. A reparação histórica tem sido por vezes equacionada apenas em termos de restituição de bens materiais ou de compensação financeira, mas trata-se de uma tarefa bem mais complexa que passa necessariamente por tornar a produção de conhecimento um processo mais envolvente e participativo, dentro e fora da academia, colocando em diálogo diversos saberes com vista à construção de futuros mais justos e inclusivos.

Este texto resulta de uma entrevista realizada com Miguel de Barros, sociólogo e ativista guineense, recentemente distinguido com o prémio pan-africano humanitário em liderança na investigação e impacto social. Miguel de Barros é co-fundador do Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral (CESAC), membro do Conselho de Pesquisa para as Ciências Sociais em África, e diretor executivo da organização não-governamental guineense ambientalista Tiniguena. Esta entrevista decorreu em dois momentos diferentes. A primeira parte foi realizada em outubro de 2019, antes do eclodir da pandemia, e a segunda parte foi realizada 2 anos depois, em novembro de 2021, na qual abordamos os desafios que se colocam na produção de conhecimento, reparação histórica e justiça social no atual contexto planetário.

### **1. PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO, DIVERSIDADE CULTURAL, SUSTENTABILIDADE E INCLUSÃO SOCIAL**

Em outubro de 2019, realizou-se na Universidade do Minho uma sessão do Seminário Permanente em Comunicação e Diversidade dedicada ao tema diversidade cultural, sustentabilidade e inclusão social, no qual debatemos os desafios que se

colocam hoje à participação pública nos processos de governança e produção de conhecimento, assim como nas práticas de conservação dos espaços e recursos naturais e o diálogo entre saberes. O seminário foi dinamizado por Miguel de Barros, investigador do CESAC e diretor executivo da Tiniguena – “Esta Terra é Nossa!”, uma das organizações não-governamentais mais antigas da Guiné-Bissau. As atividades da Tiniguena conduziram à criação, no referido país, da primeira área protegida de gestão comunitária, potenciando diferentes formas de participação pública, que passam também pelo reconhecimento das estruturas tradicionais na governança dos seus próprios espaços e recursos. Nesta entrevista<sup>1</sup> com Miguel Barros, abordámos não só as atividades da Tiniguena e do CESAC, mas também os movimentos culturais na Guiné-Bissau, nomeadamente os movimentos juvenis através da música, teatro e outras formas artísticas, e também a forma como a arte dialoga com os espaços urbanos e rurais, a memória cultural, a consciência social, a intervenção pública e a produção de conhecimento.

**Rosa Cabecinhas (RC):** Como responderias à questão “quem sou eu”?

**Miguel Barros (MB):** Sou o Miguel de Barros, venho da Guiné-Bissau e sou sociólogo. Trabalho em vários campos, como por exemplo o domínio da investigação científica através do Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral. Participo também na dinamização de redes internacionais de pesquisa, por exemplo, a Rede Internacional das Periferias, que junta ativistas, pesquisadores, criadores à volta de um pensamento altermundialista, e que fomenta o diálogo entre territórios, trazendo a periferia enquanto centro de potência e ao mesmo tempo gerando possibilidades de emancipação de povos, como por exemplo, negros, quilombolas, em articulação com aquilo que são as principais agendas atuais, como a condição feminina, a geração de renda e ainda os direitos sexuais e reprodutivos. Portanto, são elementos que nos permitem de algum modo sonhar, fazer pontes, mas a minha ação não se limita só a isso. Eu lidero uma das organizações não-governamentais mais antigas da Guiné-Bissau e que graças ao domínio da conservação dos espaços e recursos naturais criou no país a primeira área protegida de gestão comunitária e que tem permitido potenciar formas de participação pública, mas reconhecendo as estruturas tradicionais na governança dos seus próprios espaços e recursos. E, a par disso, o desenvolvimento de movimentos culturais, quer através de músicas de intervenção juvenil urbana ou música rap, mas também de movimentos culturais à volta da arte, sobretudo na forma como a arte dialoga com o espaço urbano e ao mesmo tempo a questão da memória, da consciência social e da intervenção pública.

**RC:** É sem dúvida uma atividade diversificada e de natureza interdisciplinar, que cruza conhecimentos de várias áreas, mas podemos começar pelo vosso conceito de governança.

<sup>1</sup> Um pequeno excerto desta entrevista, com captação e edição de som e imagem por Vanessa Cortez, pode ser visionado no *think tank* *Communitas* (2020).

**MB:** No que toca à governança, em primeiro lugar, nós rejeitamos a ideia do minimalismo democrático, de que a democracia funciona só com a democracia eleitoral e também com a representatividade através dos órgãos da soberania. Nós assumimos que a democracia tem de ser encarada no seu espírito muito mais abrangente, que é a questão da participação efetiva das comunidades na gestão dos seus modos de vida, mas ao mesmo tempo na capacidade de representação e de legitimação dessas pessoas a partir de estruturas locais tradicionais. Desse ponto de vista, o conceito de governança sai daquela dimensão institucionalizada e formalizada, e ganha uma perspetiva muito mais endógena porque isso permite uma certa transformabilidade do conceito em relação àquilo que são as necessidades locais, mas também aquilo que são as aspirações das pessoas em relação ao nível do seu envolvimento e representatividade dentro dessas estruturas. Desse ponto de vista, acreditamos que não é o sistema democrático representativo o elemento mais essencial. Para nós, o elemento prioritário é sobretudo como construir espaços, mecanismos e instrumentos que permitam a colegialidade em termos de intervenção no espaço público, e ao mesmo tempo trazer todas as outras dimensões que fazem parte da capacidade de um certo povo e de uma certa localidade em manter os seus laços. Mas também que esses laços sejam capazes de produzir novas modalidades de economia, uma economia não só do ponto de vista monetário mas a ecologia financeira, a ecologia da exploração dos recursos, também dos saberes e como é que esses saberes trazem os elementos identitários que reforçam o reconhecimento desses atores nesse espaço. Posso dar um exemplo, nós estamos a trabalhar no apoio à animação do processo de governança em regime de cogestão na área marinha protegida comunitária das Ilhas de Uruk, onde o Estado está presente em relação a toda a sua estrutura desconcentrada e sectorial, a nível da pesca, a nível da agricultura, a nível da floresta e a nível da administração territorial, mas não é a única entidade que tem capacidade de decisão. Temos as estruturas tradicionais, incluindo, por exemplo, o concelho dos anciões onde estão as autoridades tradicionais que gerem o território consoante os costumes, e também, por exemplo, os sacerdotes e sacerdotisas que gerem o espiritual, e os utilizadores dos recursos. As mulheres que fazem a atividade de coleta das conchas são fundamentais para todo o sistema de transição de classe de idades, um mecanismo da segurança social; os jovens têm um papel de vigia de todo o espaço, uma vez que são utilizadores dos recursos para fins de mercado, mas também são elementos estruturantes para guardar toda a mão de obra produtiva a nível local, o que lhes permite beneficiar desse sistema de construção dos laços, ao ponto de virem a fazer parte também do tal concelho de anciões. Ao mesmo tempo é esse mecanismo que dialoga com os utilizadores de recursos externos que vêm para esse espaço conhecendo e reconhecendo as leis tradicionais, mas adequando essas leis tradicionais aos mecanismos mais modernos, como por exemplo a um regulamento, a uma lei ou um despacho ministerial. Esse colégio junta-se para tomar decisões tendo em conta aquilo que é a visão da própria comunidade, ou seja, não é o Estado que chega e diz “agora vamos construir aqui um resort turístico”. O Estado toma a decisão de alienar um espaço para um determinado fim, mas a partir do momento em que a comunidade diz que esse fim é algo que nós reconhecemos

e nós vamos estar presentes na gestão desse património, que em primeiro lugar deve permitir a regeneração dos recursos. Desse ponto de vista, o nosso conceito de governança não é só o funcionamento das instituições. É sentir o impacto das políticas que são tomadas pelas instituições, pois estas devem garantir não só a representatividade, mas que sejam efetivas na vida das pessoas e isso tem um carácter muito mais holístico em termos de compreensão da condição humana na sua relação com outras dimensões, como por exemplo a natureza, o espiritual e o económico.

**RC:** Essa ação integrada tem sido reconhecida internacionalmente. A Tiniguena foi distinguida com o Prémio Equador 2019 (PNUD), que reconhece práticas de excelência na luta pela conservação da natureza aliada com a inclusão social. Quais os principais desafios para o futuro?

**MB:** Eu creio que há quatro desafios essenciais. O primeiro desafio, que tem sido muito negligenciado, é como integrar as culturas e as tradições locais dentro do processo de tomada de decisão. Quando nós começámos o processo de criação das áreas protegidas da Guiné-Bissau encontramos comunidades no interior dessas áreas protegidas. Em muitos locais, por exemplo na África Austral, as comunidades humanas estão fora dos parques naturais. No caso da Guiné-Bissau, não. Porque é que isso aconteceu? Um, porque esses espaços são espaços mais produtivos no ponto de vista da biodiversidade, mas esses espaços ficaram mais produtivos porque havia uma capacidade cultural de conservação desses espaços e recursos. Qual era o mecanismo? O mecanismo era através de sacralização desse espaço que permitia o repouso biológico, a disponibilidade dos recursos e uma educação na perspetiva de que os recursos têm de existir para as gerações futuras. A terra é sagrada, a terra não é vendida, a terra é gerida de uma forma sustentável para que a nossa intervenção hoje dê espaço para as gerações futuras. Mas o elemento mais interessante é quando se veio a concretizar o zoneamento das zonas que deveriam ser conservadas dentro do modelo tradicional: a zona tampão, é a conservação absoluta; a zona transição, permite alguma atividade extractivista; e a zona de exploração. O mais interessante da Guiné-Bissau é que os espaços mais produtivos, de reprodução das espécies, coincidiram exatamente com os espaços que as comunidades étnicas sacralizavam, tanto na zona costeira marinha, que no caso dos Bijagós são praias, são bancos de areia, como por exemplo na zona continental, na região de Cantanhez, que são as últimas manchas de florestas sub-húmidas tropicais da África Ocidental. São 14 florestas sagradas que tinham a maior concentração de plantas medicinais e maior disponibilidade dos alimentos. Então, esse tipo de saber tem de estar dentro do mecanismo de governação dos espaços e recursos naturais, portanto, em termos de desafios da durabilidade do processo governativo a dimensão cultural e espiritual é fundamental.

O segundo desafio é como garantir o equilíbrio entre uma exploração para fins de desenvolvimento económico e ao mesmo tempo a conservação da natureza. Nós temos visto a nível global um desastre com o viés de exploração. Basicamente uma prática de extrativismo sem capacidade de permitir que esses equilíbrios, do ponto de vista natural, consigam jogar o seu papel e acabamos por ter que despende mais dinheiro no

investimento para conservar aquilo que nós destruímos. Do nosso ponto de vista, a exploração dos espaços e recursos naturais tem de ser realizada através de métodos e práticas ecológicas, que salvaguardem a geração de renda de emprego limpo através da economia azul. Por exemplo, a exploração dos recursos marinhos e costeiros dentro de uma perspetiva ecológica, mas também aquilo que é a economia verde, valorizando os serviços de ecossistema, sobretudo serviços que vêm daquilo que é o potencial florestal não lenhoso em termos de transformação biológica. Isso leva-nos à questão de como salvaguardar a presença daquilo que é a capacidade produtiva da agricultura familiar camponesa dentro do sistema económico. Ou seja, não são os especuladores, não são as multinacionais, não são as grandes empresas, mas é quem produz, quem vive do trabalho e que gera o bem estar que deve ter a possibilidade de gerar também serviços para garantir esse bem estar. Então, desse ponto de vista, há uma relação muito mais sustentável na conservação dos espaços e recursos, ou seja, salvaguardar a sustentabilidade com a capacidade de geração de renda, de emprego através de uma visão muito mais integrada.

A terceira dimensão tem a ver com a transição geracional. Como é que a geração mais antiga, que viveu num mundo com modos de vida muito mais tradicionais, vai passar esse legado para a geração mais nova, mais urbana, que vive com as novas tecnologias e que não tem uma relação direta com a terra. Como é que vamos passar esse tipo de conhecimento? Aqui entra o desafio da educação ambiental, da educação alimentar, da educação nutricional, da educação para o emprego limpo, que permite levar as novas gerações a uma relação de maior compromisso com o seu espaço natural, cultural e de vida. O sistema educativo tem de ser capaz de incorporar esses valores e a formação dos professores tem de ser dentro de uma lógica completamente diferente daquilo que os professores têm hoje. O próprio espaço de produção de conhecimento também não deve pensar que aquilo que é o conhecimento científico é completamente diferente daquilo que é o saber que as comunidades conseguem trazer. Aqui é que nós conseguimos fazer essa síntese geracional em termos do conhecimento, da valorização, do compromisso, de atitudes e práticas que são muito mais favoráveis a uma dimensão de durabilidade, mas que salvaguarda também a sua participação efetiva na governação.

O último desafio tem a ver com as instituições. Como é que as instituições políticas podem ficar mais próximas dessas possibilidades que estamos a falar? Tem a ver com a mudança do mecanismo de representatividade política, por exemplo, hoje dizer que no parlamento só devem estar partidos políticos é um modelo completamente obsoleto. Os parlamentos devem ser espaços mais abertos, mais dinâmicos e mais plurais que permitam integrar movimentos sociais e desses movimentos sociais trazerem aquilo que é a visão da relação cúmplice com o espaço físico, territorial, cultural, humano e natural para que as políticas públicas possam ter também essa componente muito mais naturalizada daquilo que são os modos de vida. A partir do momento que conseguirmos cruzar esses quatro eixos vamos ter a dimensão intercultural. O desafio é o equilíbrio em relação a questões de género, equidade entre pessoas e entre culturas, mas também sobretudo é uma outra racionalidade do ponto de vista do imaginário público de como é e como deve ser a intervenção de cada cidadão dentro do seu território, mas também numa escala planetária.

**RC:** Sendo a Guiné-Bissau um país com tanta diversidade cultural e linguística, como é que se faz essa comunicação entre as diferentes comunidades, nomeadamente as diferentes comunidades linguísticas?

**MB:** Eu vejo isso como uma oportunidade e dou alguns exemplos. A Guiné-Bissau tem mais de 33 grupos étnicos, cada um desses grupos tem a sua própria língua, tem o seu modo de gestão da sociedade e de gestão política. Por exemplo, temos grupos étnicos que têm uma estrutura social hierarquizada, temos grupos étnicos que têm a sua estrutura social horizontal, temos grupos étnicos que têm estrutura matriarcal. A língua franca, o crioulo guineense, não pertence a nenhum desses grupos étnicos, mas tem na sua base a contribuição de todas essas línguas étnicas, mais o português. Desse ponto de vista, o crioulo guineense deve ser encarado, não só enquanto um instrumento linguístico ou comunicacional, mas como património cultural imaterial nacional que é o símbolo de unidade nacional dos guineenses. Para mim, esse é o primeiro desafio e a primeira dimensão. Por exemplo, como salvaguardar a coexistência do crioulo guineense e do português com as outras línguas? Nós estamos a desenvolver, há mais de 20 anos, iniciativas muito interessantes que têm a ver com a comunicação para a mobilização social através das rádios comunitárias e agora televisões comunitárias. Todas as regiões da Guiné-Bissau têm pelo menos uma rádio comunitária e essas rádios comunitárias, para além de difundirem as notícias em língua oficial que é o português e também em língua franca que é o crioulo guineense, têm programas específicos para as comunidades locais, feitos pelos membros dessas comunidades e em línguas locais. Por exemplo, nós estamos neste momento na campanha agrícola. Ao nível local não tem interesse produzir um programa em português, mas há todo o interesse em produzir um programa, por exemplo, em balanta, em mancanha, em bijagó, porque é o próprio produtor que vem produzir e apresentar o seu programa trazendo os códigos e saberes da produção e demonstrando quais são os riscos e as oportunidades de mobilização local. Quando estamos a fazer esse tipo de ação, não só estamos a contribuir para a vitalidade dessas línguas, mas também estamos a resgatar a possibilidade de transformar essas línguas não só em instrumentos de comunicação, mas também em patrimónios ligados ao próprio sistema produtivo e identitário. Então, eu acho que esse desafio passa pela capacidade de sistematização das nossas aprendizagens. Levar essas aprendizagens, mais uma vez, para dentro do espaço educativo para que as crianças conheçam as histórias e as origens das línguas que as comunidades desenvolveram e quais são os elementos com capacidade de salvaguarda da coesão desses grupos, mas também que tipo de utilidades é que têm. Por exemplo, os códigos no sistema produtivo, na construção das habitações ao nível da gestão do espaço e também ao nível daquilo que são as memórias desse próprio povo através de histórias, cantigas, gastronomia e da produção económica. Então, eu tomo isso como uma vantagem que a Guiné-Bissau tem, podendo estar dentro de um contexto onde a identidade guineense não é uma identidade singular, é uma construção múltipla que dialoga com essas diferentes matrizes, tanto de etnias que professam religião de uma matriz africana ou etnias que foram cristianizadas, ou



etnias que foram islamizadas, mas que partilham o mesmo espaço e a partir desse espaço desenvolvem confluência de relações interétnicas e isso permite também um maior dinamismo linguístico. É isso que devemos fazer e não impor uma língua como uma língua federadora, matando toda a capacidade que possa existir e as potencialidades de desenvolvimento que essas línguas também trazem no domínio cultural, no domínio económico, no domínio identitário e, também, no campo produtivo onde há saberes extremamente importantes na gestão dos espaços.

**RC:** No que toca às desigualdades de género, quais são as prioridades de intervenção atualmente na Guiné-Bissau?

**MB:** Ultimamente fizeram-se progressos enormes em relação a essa questão. Por exemplo, do ponto de vista político temos agora<sup>2</sup> um governo que tem o mesmo número de mulheres enquanto ministras. Temos o protagonismo de um movimento social feminino forte, que levou a que o parlamento adotasse a lei da paridade, fixando uma quota de 36%. Temos, por exemplo, ganhos legislativos interessantes como a criminalização da mutilação genital feminina através de uma ação forte de organizações da sociedade civil, que levou à desmitificação de todo um tabu relativamente à mutilação genital feminina, que é uma prática nefasta à saúde e dignidade da mulher. Mas existem ainda mais problemas. O direito ao consuetudinário é extremamente machista e excludente aos direitos da mulher relativamente ao acesso, uso e posse de terra quando falamos de um país onde mais de 65% da mão de obra em toda a cadeia produtiva é garantida pelas mulheres, mas as mulheres não têm direito à posse e ainda há casos mais severos onde as mulheres não têm, por exemplo, direito àquilo que é o lucro proveniente da sua própria produção, o que lhes retira todo o protagonismo de decisão, influência e ao mesmo tempo de afirmação da sua condição no espaço rural. Temos ainda um país onde a maior taxa de analfabetismo é das mulheres, um país onde em cada 100 mulheres mais de metade não consegue dar à luz com vida e onde as crianças têm um momento crítico de sobrevivência até aos 6 anos de idade com problemas de má nutrição. Temos muitas desigualdades, muitas disparidades. Embora possamos celebrar as conquistas que frisei, elas não são suficientes, são necessárias mais conquistas. E como garantir isso? Em primeiro lugar, temos de mudar completamente o nosso sistema educativo, dando primazia ao investimento sobretudo na presença e participação das mulheres no sistema educativo. Na Guiné-Bissau, cerca de 30% das crianças, em idade escolar, não consegue entrar no sistema e desse contingente mais de metade são mulheres, isto porque o maior obstáculo à continuidade das meninas dentro do sistema educativo é a falta de incentivos e políticas públicas. O sistema patriarcal não dá vantagens às meninas para estarem com disponibilidade dentro das salas de aula, porque o peso do trabalho doméstico é extremamente forte. Uma vez fiz uma dinâmica no sul, separando dois grupos de trabalho, rapazes e raparigas. Pedi que desenhassem

<sup>2</sup> A situação alterou-se com o novo governo em 2020 e mantém-se a baixa representatividade das mulheres no atual governo, que entrou em funções em 2021.

um relógio e indicassem, da meia-noite até ao dia seguinte, como ocupavam o seu tempo. Os rapazes acordam às 8h da manhã, vão ao campo fazer a vigia durante 2 ou 3 horas e depois voltam, comem, depois vão para a escola e têm o tempo todo livre para jogar à bola. Enquanto que as raparigas acordam às 5h da manhã, ajudam as mães nos fazeres domésticos, levam a comida para o campo, voltam e tratam dos irmãos, mesmo que sejam mais velhos. Não têm tempo para estudar e assim não conseguem ter o desempenho escolar desejado. Então, o sistema educativo não favorece a autonomia de tempo das meninas para terem lazer, e ao mesmo tempo possibilidades de aprendizagem e as políticas públicas existentes não dão possibilidades das meninas, por exemplo, beneficiarem de bolsas de estudo e de terem programas que transformam o espaço educativo num espaço de maior atratividade e não num espaço depressivo. Nós não estamos a falar de desistências escolares, nós estamos a falar de constrangimentos que põem em causa as possibilidades reais de as meninas estarem em pé de igualdade com os meninos dentro do sistema educativo. Qual é o resultado? Chegamos ao fim do 12.º ano e encontramos mais rapazes do que raparigas a acabarem o ensino obrigatório, mas as poucas que conseguem concluir têm as notas mais altas, o que significa que se as condições sociais, educativas, familiares e económicas daquelas que conseguem chegar ao fim estiverem em pé de igualdade com os rapazes, conseguiriam produzir efeitos mais interessantes que os próprios rapazes. Portanto, estamos a falar da ausência de políticas públicas que permitam empoderar as meninas a partir do sistema educativo para depois fazerem face a tudo aquilo que são os constrangimentos. Um outro exemplo, fizemos em 2018 na Guiné-Bissau um estudo para tentar perceber quais eram os níveis de insegurança alimentar nutricional ao nível nacional, tanto nas zonas rurais como nas zonas urbanas. O que é que encontramos? Nas zonas rurais quem está dentro do sistema reprodutivo alimentar são as mulheres, mas as famílias lideradas pelas mulheres são as mais vulneráveis a situações de insegurança alimentar nutricional. Nas zonas urbanas, as famílias lideradas por mulheres são menos vulneráveis à insegurança alimentar nutricional porque há maior nível de escolaridade, empregos mais sustentáveis, maior rendimento e têm autonomia para tomar decisões. Ou seja, se nós não mudarmos o sistema educativo para empoderar as meninas desde a criação de uma autoestima empoderadora e ao mesmo tempo capacidades para tomarem decisões autónomas, fazerem as suas escolhas e a partir daí liderarem as suas agendas, muito dificilmente conseguiremos a transformação política desejada. Ou seja, nós não devemos partir do topo para a base, tem que ser um movimento da base que influencia todos os setores de modo a que, tanto nas zonas urbanas como nas zonas rurais, possamos ter condições de equidade e que permitam a transformação estrutural desejada.

**RC:** Esse trabalho a partir das bases tem sido reconhecido internacionalmente, por exemplo, o prémio humanitário africano para a excelência em pesquisa e impacto social, e também o reconhecimento como personalidade mais influente, no ano de 2018, pela Confederação da Juventude da África Ocidental. Tens feito muito trabalho com os movimentos juvenis...

**MB:** Em África, a juventude representa mais de 60% da população. Se olharmos para a estrutura representativa do espaço público, político e económico africano encontramos pessoas com mais de 65 anos, isto num continente onde quem determina os consumos e a própria produtividade são os jovens. O hiato entre este segmento, do ponto de vista daquilo que são as suas expectativas em relação ao futuro e ao mesmo tempo aquilo que é a capacidade de os atores públicos tomarem decisões, influenciou coisas muito práticas, por exemplo, o êxodo rural uma vez que as oportunidades estavam todas concentradas ao nível do espaço urbano. Estamos a falar, por exemplo, de emigração clandestina, uma saída em massa dos jovens do continente à procura de outros destinos, mas onde dificilmente têm a possibilidade de integração efetiva, pois não partilham os códigos desses espaços. Isto acontece porque há uma desconexão entre o sistema representativo e a capacidade de satisfação das expectativas. Em primeiro lugar, tem a ver com a ideia de futuro. A ideia do futuro, por exemplo, transporta os jovens para essa condição de que só podem ser considerados atores do amanhã, o que acaba por esvaziar o potencial de os jovens serem atores da atualidade, de hoje. Ao mesmo tempo isso retira uma certa capacidade de intervenção pública, isso esvazia as possibilidades de emancipação política desses atores. Por outro lado, a visão dos jovens apenas como motores e enquanto mão-de-obra, e não enquanto cérebros comprometidos que também podem liderar as suas agendas, acabou por enfraquecer muito as democracias em África, porque há um cunho cultural muito forte da gerontocracia, que desapropria os jovens dos espaços de tomada de decisão, mas felizmente eu acredito que as coisas estão a mudar, sobretudo ao nível dos movimentos culturais. Por exemplo, os movimentos juvenis à volta da música de intervenção têm colocado na agenda pública um debate intergeracional sobre a questão da governança, sobre a condição juvenil, sobre como enfrentar a precariedade social e em que medida é que estão preparados, porque hoje têm uma maior noção das ações de mobilidade, de linguística e de conhecimentos de espaços, que lhes dão ferramentas para gerirem o seu próprio destino. Então, isso tem influenciado uma maior implicação dos jovens na economia, uma maior implicação dos jovens em partidos políticos, mas sobretudo num questionamento dos modelos tradicionais dos partidos, de como é que esses movimentos sociais podem ter um papel, por um lado de atualização daquilo que é a sua própria demanda, e como é que essa demanda interpela o espaço público em relação à sua condição enquanto africanos e, neste caso, enquanto guineenses. E daí podemos encontrar também diálogos muito profícuos. Um dos diálogos interessantes é a questão do empreendedorismo, se não é um desengajamento do estado para a precariedade laboral, ou então se são possibilidades de geração de alternativas que permitam criar bem-estar. Esse diálogo hoje está presente e tem permitido resgatar modos tradicionais de mobilização de recursos, sobretudo de recursos financeiros através de sistemas de poupança e crédito, aquilo que se chama a abota, que corresponde a práticas de grupos de mulheres que se juntam por uma atividade de geração de renda fazendo depósitos de certas quantias que vão recebendo de forma rotativa, permitindo ter acesso à proteção social que financia, por exemplo, o parto, o chorro, o batismo, que dá para pagar a escola dos filhos ou o ingresso de um familiar numa atividade económica. Esses elementos são

interessantes, mas quando não temos, por exemplo, um sistema financeiro e bancário inserido na comunidade, que não tem ações que permitam o acesso ao crédito para atividades produtivas locais e em condições favoráveis, isso desempodera toda a potencialidade de crescimento, de criação de bem-estar e de potenciação de ideias novas. Portanto, nós temos de ser capazes de mexer em políticas públicas em relação a formas de representatividade, em relação ao mecanismo de acesso ao financiamento público e ao mesmo tempo em relação à possibilidade de reformar o sistema educativo, de modo a que a própria escola esteja articulada com o espaço de produção e a capacidade de gerar oportunidades de renda, e que permita com que o jovem não tenha como ambição primária ser um político, mas ao mesmo tempo que lhe permita ter autonomia para desenvolver o seu potencial nos diferentes setores (agricultura, serviços, etc.) e fazer disso a sua ação política. Se nós conseguirmos fazer isso, a alta competição para açambarcar o Estado através dos partidos políticos irá baixar consideravelmente. É um desafio que temos de ser capazes de superar, mas sem dialogar com esses três pilares vai ser muito difícil: o político, o educativo e o económico.

**RC:** A música de intervenção e as rádios comunitárias têm marcado os ativismos na Guiné-Bissau. O teatro desempenha também um papel importante na transformação social...

**MB:** Esse movimento é muito importante porque não emerge de uma agenda internacional de ajuda externa nem está atrelado aos dispositivos de financiamento público, mas é uma interação que vem das próprias comunidades locais, tanto nas zonas urbanas como nas zonas rurais, daquilo que as novas gerações entendem que podiam ser os movimentos de resgate e atualização da memória e da cultura dos povos que tradicionalmente habitam esses espaços. Na Guiné-Bissau temos a tendência de chamar, por exemplo, regiões ou territórios de chão da etnia que chegou lá primeiro, por exemplo Chão Papel - Biombo, Chão Nalu - Catió, Chão Bijagó - Bubaque, Chão Balanta - Mansôa. Isso é algo perfeitamente normalizado porque reconhece quais são as culturas mais antigas que habitaram essas zonas e que permitiram que as outras etnias também se instalassem ali. Na Guiné-Bissau a cultura popular é muito importante. Eu tenho de chamar atenção sobre um outro património que merece ser valorizado e levado ao estatuto de património cultural e material nacional que é o carnaval guineense, que é completamente diferente dos outros carnavais porque é artesanal, é popular, tradicional e étnico, tanto na produção de máscaras, das cantigas, daquilo que são as coreografias, os instrumentos musicais e é tudo algo que emerge deste espaço tradicional. O que o teatro popular traz de novo, dentro deste movimento mais recente que estamos a falar, não é só a questão de resgate da memória, mas a intervenção em termos de questionamento e ao mesmo tempo em termos de propostas alternativas de gestão do espaço público. Na Guiné-Bissau há um grupo cultural extremamente importante, os Netos de Badim, que emerge de um contexto de periferia e que junta desde crianças até aos avós, num processo de interação através do teatro, mas que é no fundo uma espécie de recriação de uma pedagogia de convivência e de relações de proximidade (família,

bairro) e do interesse pela arte performativa manifesta através da cultura popular. Esses elementos permitem partilhar os mesmos códigos, sendo recursos úteis dentro do nosso sistema cultural e de uma lógica de economia afetiva, porque a partir do momento que está connosco e se partilha esses códigos então pode-se tomar decisões e pode-se também cuidar daquilo que é nosso. Então, esse diálogo que tem sido proporcionado ao nível local, ao nível das comunidades, para mim, é aquilo que depois permite superar os extremismos, por medo do desconhecido, por medo do adversário e ao mesmo tempo permite superar toda a possibilidade, ou tentativa de diminuir outras culturas não maioritárias. Então, eu acho que isso hoje na Guiné-Bissau está a passar, também, como algo que os atores públicos reconhecem e quando há qualquer evento, mesmo de carácter governamental, regional ou internacional, esses atores estão presentes para demonstrar o espírito guineense, o que nós partilhamos e é-nos indivisível. Eu acho que o teatro tem ajudado bastante nesse papel, embora infelizmente hoje não tenhamos nenhuma sala de teatro. Mas nos bairros temos espaços de produção e realização de teatros populares e estão agora em fase de emergência os centros culturais de periferia que têm permitido às crianças sentirem que têm um espaço de integração não só entre si, mas também com outras gerações, o que permite recriar todo um sistema de ligação que se está a perder com as transformações tecnológicas, com a expansão das cidades e uma certa personalização daquilo que são hoje os estilos de vida e consumo.

**RC:** O combate às assimetrias tem sido uma prioridade, nomeadamente as assimetrias na produção do conhecimento. Quais as estratégias de ação no combate às “hierarquias culturais e raciais” (Cunha et al., 2018, p. 6) na produção e disseminação de conhecimento?

**MB:** As sociedades perderam muito com a imposição das culturas únicas ou com a supremacia linguística, por exemplo, o que acaba por trazer um diálogo à volta da questão civilizacional e das academias reproduzirem isso de uma forma drástica através da legitimação do conhecimento, a partir da produção dita científica do espaço unicamente académico, quando devia ser algo de uma visão muito mais ampla, conhecendo e reconhecendo os saberes populares, articulando espaços de vivência, convivência, ensino e aprendizagem, e ao mesmo tempo uma maior elasticidade das metodologias de pesquisa. A questão da imposição de culturas únicas, de civilizações únicas e de línguas, que são obrigatórias e únicas, levou à perda de um património enorme de saberes, de conhecimento e daquilo que podia ser hoje não só uma maior diversidade em termos culturais, mas uma maior riqueza em termos de conhecimento das nossas sociedades, e isso dentro do contexto de expansão neoliberal ficou ainda mais cristalizado com o inglês como língua de comunicação nas redes digitais. Do meu ponto de vista, as universidades jogam no papel de cristalização desse espaço a partir do momento em que a produção de conhecimento passou a ser uma produção muito mais fria, voltada para os livros e para o espaço académico e não de diálogo com outros espaços de saberes, como por exemplo as comunidades indígenas, espaços de sistemas de produção e não de especulação. A lógica neoliberal também acabou por imperar nos modelos de governação dos

espaços académicos e isso é muito evidente, por exemplo, na questão da produção das patentes, que dá primazia ao pesquisador, por exemplo, de ficar com os *royalties* de tudo o que vem como conhecimento produzido a partir do momento em que ele cataloga e regista um determinado tipo de saber. Quando há toda uma comunidade ancestral, indígena, local e populações em espaços de dinâmica comunitária que permitiram a existência desses saberes. O caso mais paradigmático é o caso da medicina natural. Tem havido muita disputa em relação ao patenteamento, por exemplo, de genes, de plantas que permitem combater algum tipo de doença, mas isto é especulação, é neoliberalismo porque isso são saberes de povos e se esses povos não patentearem isso é porque têm uma compreensão de que essa é a sua contribuição para a humanidade. Então, eu defendo que tem de haver uma abordagem da academia ao espaço de produção de saber, daquilo que se chama, mais quente, mais envolvente, que não tem uma tutela na produção de conhecimento, mas que há uma espécie de coparticipação, com responsabilização e implicação daqueles que são donos desse espaço em partilhar informações. Isso passa por, por exemplo, quando fazemos publicações, colocar as pessoas que dão as informações como coautores. Isso passa por, quando fazemos publicações, colocar os centros de interpretação locais na mesma categoria das universidades que nos acompanharam, porque a universidade pode financiar, mas se essa gente não nos der a informação, não nos orientar e não nos explicar, como é que vamos produzir conhecimento? Depois no fim nós dizemos que descobrimos. Não, nós estamos a partilhar o conhecimento que existe nesses espaços e o mais caricato é que depois esse conhecimento não é devolvido às comunidades, ou seja, é preciso toda uma refundação daquilo que são os mecanismos de produção de conhecimento, transformar os protagonistas, que nós chamamos de informantes, enquanto atores do saber e criar formas de criação de patentes que permitam que o conhecimento seja de livre acesso. Eu acredito muito nessa visão, por isso, eu acho que a forma como as pesquisas académicas estão a ser feitas hoje é uma interpelação daquilo que deve ser o diálogo no modelo neoliberal de produção do conhecimento, para termos modelos mais emancipados de geração e partilha de saberes e é aqui que está o desafio que hoje enfrentamos nesse diálogo muito mais humanizado.

## **2. CRISE PANDÉMICA, EMERGÊNCIA CLIMÁTICA, REPARAÇÃO HISTÓRICA E JUSTIÇA SOCIAL**

No decorrer da pandemia temos sido confrontados com realidades que julgaríamos impensáveis em pleno século XXI, nomeadamente o incremento de formas flagrantes de discriminação social e novas formas de apartheid (Rede TVT, 2021). A pandemia fez emergir de modo mais dramático as desigualdades sociais e tornou ainda mais urgente a consciencialização da necessidade de transformação social, dando novo ímpeto a diversos movimentos, nomeadamente o movimento para a ciência aberta, no sentido de proporcionar condições de fruição cultural e acesso ao conhecimento através de meios digitais. A digitalização de documentos que até aqui estavam confinados em museus e bibliotecas permitiu uma ampla difusão de obras que durante muito tempo estiveram na sombra e que agora são resgatadas e lidas à luz das preocupações do nosso tempo, trazendo novas questões para o debate público. Além disso, as novas tecnologias de

comunicação têm constituído uma plataforma de criação e de disseminação de ideias e intervenções artísticas que têm contribuído para dar novo ímpeto às demandas de reparação histórica e de justiça climática, sanitária e alimentar. A reparação histórica implica um trabalho de repensar e de reescrever a história da humanidade (cf., Chakrabarty, 2021; Macamo, 2021), a história da ciência e o diálogo entre diversos saberes. Mais do que nunca, é necessário que a produção do conhecimento seja um processo mais envolvente e participativo, dentro e fora da academia.

Em novembro de 2021, passados 2 anos desde a realização da entrevista que deu origem à primeira parte deste texto, encontrámo-nos de novo, desta vez via Zoom, para uma conversa durante a qual abordámos os desafios que se colocam na produção de conhecimento, reparação histórica e justiça social no atual contexto planetário.

**RC:** Algumas das questões que abordámos na conversa realizada antes do eclodir da pandemia de COVID-19 ganharam ainda mais pertinência no quadro que estamos atualmente a viver, nomeadamente no que concerne à produção científica, quem produz conhecimento, a quem são dadas condições para essa produção, quem é reconhecido nessa produção e o modo como os benefícios do conhecimento são distribuídos. Como referiste na altura, muitas vezes as pessoas entrevistadas aparecem simplesmente como informantes e não como produtoras de conhecimento, invisibilizando assim os saberes que são transmitidos de geração em geração e que muitas vezes são patenteados por terceiros, conduzindo a flagrantes injustiças e esquecimentos.

**MB:** São formas de olhar o mundo e como a produção científica se coloca perante essas visões do mundo. Como é que as sociedades estão a ser confrontadas com transformações que em muitos casos decorrem da própria ação humana, da qual não se teve cuidado na sua gestão, mas por outro lado também como sociedades que nunca tiveram uma ação predatória acabam por ser vítimas de toda a ação predatória. Como criar vínculos de comunicação, solidariedade e partilha de instrumentos que se fundamentam quer a partir do saber científico quer do saber popular? Há coisas muito desafiantes como as vacinas, o passaporte digital, a economia, as questões de proteção social, o papel do Estado...

**RC:** Quando se fala em reparação histórica, tende-se a focar no passado e não tanto na construção do futuro<sup>3</sup>. A pandemia tornou mais urgentes diferentes formas de reparação, desde as dimensões materiais às simbólicas.

**MB:** Temos de trazer a dimensão de preocupação económica e afins, mas a questão simbólica é mais produtiva, e aí pode-se resgatar o património histórico, o património cultural, os saberes associados. Por exemplo, como a cultura do arroz foi integrada na cultura nas Américas através da escravatura e como isso contribuiu para a transferência de saberes sobre a segurança alimentar. Quando isso é reconhecido há uma questão

<sup>3</sup> A este propósito ver, por exemplo, o estudo de Licata et al. (2018) sobre as representações sociais da colonização e atitudes face à reparação histórica, junto de estudantes do ensino superior em diversos países africanos e europeus.

mais complexa que é a questão da soberania alimentar. São exatamente esses povos que partilharam os saberes que agora estão desprovidos de capacidade para produzir alimentos saudáveis e estão numa situação de injustiça ao acesso de produtos alimentares. Trazer isso relaciona-se com a questão da propriedade intelectual... Isso é um assunto muito complexo que é necessário problematizar.

**RC:** Por exemplo, o movimento da ciência aberta ganhou novo ímpeto. No entanto, a questão não deve ser reduzida apenas ao acesso enquanto consumidores de conhecimento, mas o reconhecimento de que se é produtor de conhecimento científico. É preciso também questionar os binarismos, por exemplo, entre o que se considera conhecimento científico e conhecimento “endógeno”.

**MB:** Eu prefiro a designação de saberes tradicionais, que é mais amplo que endógenos. Estive agora no Alentejo e vejo claramente como as multinacionais esmagam as produções familiares... Dentro da tradição, há o moderno, há processos de inovação dentro da própria tradição, o tradicional nem sempre é oposto do moderno, o que difere são as formas de inovação — a questão é em que medida a inovação cria ou desapropria as pessoas.

A economia de mercado, as várias transições económicas acabaram por fragilizar a estrutura do saber tradicional. Por exemplo, os programas de ajustamento estrutural criaram situações de extrema desigualdade. Com a COVID-19 estamos agora a lidar com as consequências desse modelo económico. Os processos políticos que condicionaram o económico, o modelo neoliberal, tanto em África [e.g., Lopes & Kararach, 2020] como na América do Sul, e também no sul da Europa... Os efeitos perversos do modelo económico e laboral que vemos em grandes explorações de monoculturas intensivas são bem visíveis... São processos que se traduzem no sofrimento e destruturação das sociedades.

**RC:** De facto, as assimetrias na distribuição de recursos materiais e simbólicos tornaram-se bastante evidentes durante a pandemia. As desigualdades sociais traduzem-se também na economia da atenção, contribuindo para reforçar estereótipos sociais. Isso tem impacto no modo como investimos o nosso tempo quando queremos conhecer, saber sobre o mundo... Nomeadamente naquilo que lemos e quem lemos... Para além, disso os sistemas de referência científica muitas vezes reforçam assimetrias, nomeadamente as assimetrias linguísticas, que priorizam as publicações em inglês, o que contribui para focar a atenção nos “grandes centros” científicos e invisibilizar a produção de conhecimento das chamadas periferias<sup>4</sup>.

**MB:** Daí a importância de combater as tais hierarquias hegemónicas do conhecimento. É preciso combater a amnésia histórica e tornar o processo de produção do

<sup>4</sup> Além disso, frequentemente, o contributo das pessoas que estão em situações profissionais mais precárias na estrutura das organizações científicas (por exemplo, bolseiras e tarefeiras) não é devidamente reconhecido em termos de autoria, nem o contributo das pessoas que fazem as ilustrações e o design de obras científicas, mas cujo papel é por vezes determinante nos processos de criação e difusão científica. As desigualdades de género e outras tornam esta questão ainda mais complexa (cf., Merton, 1968; Rossiter, 1993; García-Jiménez & Simonson, 2021).



conhecimento mais participativo e envolvente. A reparação histórica implica pensar como construir o futuro juntos e preservar a diversidade biológica e cultural. Implica refletir como o passado histórico interfere na nossa vida do dia a dia em todas as suas dimensões e construir novo conhecimento em diálogo.

### CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Rosa Cabecinhas é responsável pela conceptualização e redação do rascunho original, revisão e edição, Miguel de Barros pela conceptualização e redação – revisão e edição.

### AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado no âmbito do projeto *MigraMediaActs – Migrações, Média e Ativismos em Língua Portuguesa: Descolonizar Paisagens Mediáticas e Imaginar Futuros Alternativos* (ref. PTDC/COM-CSS/3121/2021), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT). Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base) e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

### REFERÊNCIAS

- Chakrabarty, D. (2021). *The climate of history in a planetary age*. University of Chicago Press.
- Communitas. (2020, 13 de fevereiro). *Miguel de Barros: A produção de conhecimento deve ser “mais envolvente”*. <https://www.communitas.pt/ideia/miguel-de-barros-a-producao-de-conhecimento-deve-ser-mais-envolvente/>
- Cunha, A. S., Barros, M. de., & Martins, R. (Eds.). (2018). “Hispano-lusophone” community media: Identity, cultural politics and difference. InCom-UAB Publicacions.
- García-Jiménez, L., & Simonson, P. (2021). Roles, aportaciones e invisibilidades femeninas en el campo de la investigación en comunicación. *Revista Mediterránea de Comunicación/Mediterranean Journal of Communication*, 12(2), 13–15. <https://www.doi.org/10.14198/MEDCOM.20163>
- Licata, L., Khan, S., Lastrego, S., Cabecinhas, R., Valentim, J. P., & Liu, J. H. (2018). Social representations of colonialism in Africa and in Europe: Structure and relevance for contemporary intergroup relations. *International Journal of Intercultural Relations*, 62, 68–79. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2017.05.004>
- Lopes, C., & Kararach, G. (2020). *Structural change in Africa. Misperceptions, new narratives and development in the 21st century*. Routledge.
- Macamo, E. (2021). Unmaking Africa — The humanities and the study of what? *History of Humanities*, 6, 381–395. <https://doi.org/10.1086/715863381>
- Merton, R. K. (1968). The Matthew effect in science. The reward and communication systems of science are considered. *Science*, 159(3810), 56–63. <https://doi.org/10.1126/science.159.3810.56>
- Rede TVT. (2021, 13 de dezembro). *Fechamento de fronteiras para a África é como um “novo apartheid” | Mia Couto no BdF Entrevista* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=41DJaEXIKBc>
- Rossiter, M. W. (1993). The Matthew Matilda effect in science. *Social Studies of Science*, 23, 325–341. <https://doi.org/10.1177/030631293023002004>

## NOTAS BIOGRÁFICAS

Rosa Cabecinhas é docente do Departamento de Ciências da Comunicação do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e investigadora no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Os seus principais interesses de investigação conjugam as áreas da comunicação intercultural, memória social, representações sociais, identidades sociais e discriminação social. É autora da obra *Preto e Branco: A Naturalização da Discriminação Racial* (2017, 2.<sup>a</sup> edição), coautora da obra *De Outro Género: Propostas Para a Promoção de um Jornalismo Mais Inclusivo* (2014) e coeditora de diversos livros e números especiais de revistas científicas, entre as quais se destacam *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios* (2017, 2.<sup>a</sup> edição), *Cinema, Migrações e Diversidade Cultural* (2019) e *(In)Visibilidades: Imagem e Racismo* (2020).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1491-3420>

Email: [cabecinhas@ics.uminho.pt](mailto:cabecinhas@ics.uminho.pt)

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

Miguel de Barros é licenciado em sociologia e pós-graduado em planeamento (Instituto Universitário de Lisboa), editor e investigador guineense. É cofundador do Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral e membro do Conselho de Pesquisa para as Ciências Sociais em África. Desde 2012, é diretor executivo da organização não governamental guineense ambientalista Tiniguena. Tem desenvolvido pesquisas nas áreas da juventude, voluntariado, sociedade civil, meios de comunicação social, direitos humanos, segurança alimentar, migração humana, literatura, mulheres rurais, racismo e música rap. Recentemente foi distinguido com o prémio pan-africano humanitário em liderança na investigação e impacto social. É autor da obra *Juventude e Transformações Sociais na Guiné-Bissau* (2016) e coautor de *A Sociedade Civil e o Estado na Guiné-Bissau: Dinâmicas, Desafios e Perspetivas* (2015), *Tecendo Redes Antirracistas: Soberania Intelectual* (2020); *Media Freedom and Right to Information in Africa* (Liberdade de Imprensa e Direito à Informação em África, 2015); *Sociedade Civil, Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional* (2014), *A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau: Da Consciência, Perceção à Prática Política* (2013).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7435-2311>

Email: [miguel.m.debarros@gmail.com](mailto:miguel.m.debarros@gmail.com)

Morada: Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral, Bairro de Bôr, Bissau, Guiné-Bissau

**Submetido: 02/12/2021 | Aceite: 24/02/2022**



Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.

**VARIA | VARIA** 



# COMPREENDER COMO OS *BABY BOOMERS* UTILIZAM A INTERNET E OS MÉDIA SOCIAIS PARA MELHORAREM O SEU *ENGAGEMENT* COM AS MARCAS

**María-Victoria Carrillo-Durán**

Departamento de Información y Comunicación, Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura, Badajoz, Espanha

**Soledad Ruano-López**

Departamento de Información y Comunicación, Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura, Badajoz, Espanha

**M-Rosario Fernández-Falero**

Departamento de Información y Comunicación, Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura, Badajoz, Espanha

**Javier Trabadela-Robles**

Departamento de Información y Comunicación, Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura, Badajoz, Espanha

---

## RESUMO

O aparecimento dos *baby boomers*, como um novo grupo de pessoas/consumidores entre os 55 e os 75 anos, com interesses, hábitos de exposição aos média e padrões de compra únicos, assinalou um marco importante sobre a linguagem das marcas. O principal objetivo dos média sociais é criar *engagement* com o intuito de gerar ligação e impactar tanto os seniores como as empresas, sendo necessário, para isso, compreender como atuam no meio digital. Este trabalho tem como principal objetivo mostrar como os *baby boomers* se comportam no meio digital, apresentando as vantagens e os desafios que as marcas enfrentam para os envolver de forma efetiva. Partindo de um estudo exploratório e qualitativo operacionalizado através de grupos de foco com internautas seniores, de Portugal e Espanha, que analisou os interesses e os hábitos de exposição deste público a esses meios, os resultados mostram que as marcas parecem não falar a mesma linguagem deste público e, por essa razão, os *baby boomers* não se sentem comprometidos com elas na internet. Este trabalho avança com um conjunto de recomendações passíveis de melhorar o *engagement* e a experiência digital dos mais velhos. Nesse sentido, para criar *engagement*, as marcas devem conseguir entender e descortinar quais são as variáveis e pontos de interesse dos *baby boomers*, como é o caso da afiliação e do apoio. Por outro lado, devem assumir que o nível de *engagement* depende da capacidade de estabelecerem com eles um diálogo ativo, com conteúdo dirigido a diferentes segmentos da população, tendo em consideração as variáveis anteriores (afiliação e apoio), e emocionalmente relevante.

## PALAVRAS-CHAVE

envelhecimento, média sociais, motivações, *engagement* com a marca, *baby boomers*

---

# UNDERSTANDING HOW BABY BOOMERS USE THE INTERNET AND SOCIAL MEDIA TO IMPROVE THE ENGAGEMENT WITH BRANDS

## ABSTRACT

The emergence of the baby boomers, as a new group of people aged 55 to 75, with unique interests, media exposure and shopping habits, set a before and after in the language that brands must speak. The main objective of social media is to build engagement, and in the digital environment, it means engaging both seniors and companies. For this, learning how they act in the digital environment is key. This paper aims to show how baby boomers behave in this environment, showing the challenges and advantages brands have to reach them effectively. Based on an exploratory and qualitative study with focus groups of senior internet and social network users from Portugal and Spain, the results show that analysing their habits of exposure to these media and the interests, brands do not seem to speak the same language they do, and that is why baby boomers do not feel engaged with them online. This work provides recommendations to get this engagement and improve the digital experience. In this line, to build this engagement, brands need to understand the variables of interest for baby boomers stemming from this study: affiliation and support. On the other hand, they must assume that this level of engagement will depend on establishing an active dialogue, with content targeted at different segments of the population, related to the variables above (affiliation and support), and to a degree enough to reach baby boomers emotionally.

## KEYWORDS

ageing, social media, motivations, brand engagement, baby boomers

---

## 1. INTRODUÇÃO

O envelhecimento da população é um fenómeno mundial e tem ganho um importante impacto social e económico ao longo deste século. Para Aboim (2014), a população de maior idade revela um certo grau de resignação ao envelhecimento como um processo natural. Uma série de aspetos apresenta-se como problemática para eles: a deterioração do corpo e da saúde, a sexualidade, a perda de atividade, o isolamento e a discriminação social são alguns exemplos de dimensões relevantes a considerar.

De acordo com as Nações Unidas (United Nations, 2015a, 2015b), em 2060, na União Europeia, as pessoas com mais de 65 anos representarão cerca de 30% da população total. Neste contexto, os chamados *baby boomers*, homens e mulheres entre 55 e 75 anos, que não são nativos digitais, desenvolveram as competências dos nativos digitais, mas com dinâmicas diferentes (Coolhunting Group, 2017), o que os torna um novo alvo para as marcas (Boardman, 2019).

Segundo Miranda et al. (2020), a internet e as redes sociais foram introduzidas no quotidiano dos mais velhos, influenciando a comunicação, o envolvimento e a sua participação no contexto social (Fuchs, 2017). Esse facto transformou os idosos num segmento de mercado atraente devido ao seu alto poder aquisitivo e à sua maior esperança de vida (Friemet, 2016). Esta aceção já havia sido aventada por Coleman et al. (2006), quando descreveram a geração dos *baby boomers* como pessoas com uma vida

ativa e com bom poder económico, alvo para quem o marketing poderia criar e promover uma grande variedade de produtos e serviços, segmentando o mercado baseado na psicografia e demografia.

É inegável que, para entender como envolver os *baby boomers* nas redes sociais, são necessárias mais pesquisas sobre as suas atitudes e os seus comportamentos (Nunan & Di Domenico, 2019). Embora existam estudos e relatórios (Coolhunting Group, 2017; “La Generación Senior 4.0: Cómo Seducirlos”, 2019), pouco trabalho académico tem sido desenvolvido sobre este tema. De acordo com Towner e Lego Muñoz (2016), existem poucas investigações sobre a influência dos média sociais neste grupo, já que a pesquisa científica tem estado mais centrada nos comportamentos dos *millennials*. De acordo com Hutto et al. (2014), “muito pouca investigação examinou como os idosos usam as plataformas digitais” (p. 1755), reforçando a necessidade de se entender como, neste contexto, este grupo etário se relaciona com as marcas e como as marcas se relacionam com ele para gerar *engagement*.

Segundo Miranda et al. (2020), embora forneça algumas evidências teóricas e empíricas, a literatura especializada expõe, sobretudo, as limitações e as fragilidades das pesquisas efetuadas na área. Se, por um lado, a literatura ainda é escassa e fragmentada, por outro, algum foco é colocado nas razões do uso das redes sociais, procurando-se compreender os seus efeitos e benefícios em dimensões como a qualidade de vida (Yang et al., 2016), a redução do stress (Wright, 2000), a depressão (Cotten et al., 2013), a satisfação com a vida (Nimrod, 2010), ou a promoção do bem-estar. No entanto, há um desconhecimento sobre este novo público específico para que as marcas se possam adaptar a ele.

Este artigo tem como objetivo identificar como os *baby boomers* se relacionam com as redes sociais no âmbito da digitalização atual, partindo do pressuposto de que este target pode ser um potencial público de interesse para marcas.

A questão de investigação que se coloca é: os *baby boomers* em Espanha e Portugal estão dispostos a envolver-se com as marcas? Isso levar-nos-à a indagar: o que é que as marcas podem fazer para melhorar esse relacionamento com eles?

Portanto, os objetivos específicos deste trabalho de investigação são:

- aprofundar a nossa compreensão sobre o uso da internet e das redes sociais pelos *baby boomers* para aumentar a afiliação com os seus pares (em termos de marca e de interesses comuns),
- descobrir as principais motivações e as barreiras que os *baby boomers* enfrentam ao adotar as novas tecnologias digitais para procurar apoio e socializar,
- fornecer algumas pistas para melhorar o *engagement* digital dos *baby boomers* com as marcas.

Com este fim, este artigo encontra-se dividido do seguinte modo: parte de uma revisão da literatura, depois explica a metodologia do estudo e apresenta os principais resultados, concluindo com uma série de recomendações para marcas que desejem incluir os *baby boomers* como eventual público-alvo.

## 2. ENQUADRAMENTO TEÓRICO

De acordo com o relatório do Conselho Superior de Investigações Científicas (CSIC; Abellán García et al., 2019), os países da União Europeia com maior número de idosos

são a Alemanha (17.500.000), a Itália (13.500.000), a França (12.900.000), o Reino Unido (11.900.000) e a Espanha (8.800.000). Em termos relativos, a Itália (22,3%) lidera o ranking, seguida da Alemanha (21,2%), da Grécia (21,5%) e de Portugal (21,1%) com uma proporção que aumenta a cada ano. Espanha está ligeiramente abaixo da média da União Europeia (19,4%) e muito próxima de Portugal.

Particularmente no caso de Portugal (Miranda et al., 2020), esta tendência deu-se tardiamente. No entanto, o país passou de uma população pouco envelhecida em 1980 para uma das maiores taxas de envelhecimento em 2012 (Rosa, 2012). Os dados em Portugal (Instituto Nacional de Estatística, 2020) preveem que em 2080 “o número de idosos (65 e mais anos) aumentará de 2,2 para 3,0 milhões” (p. 1). Assim, “a taxa de envelhecimento em Portugal vai quase duplicar, passando de 159 para 300 idosos por cada 100 jovens, em 2080” (Instituto Nacional de Estatística, 2020, p. 1).

Segundo dados do Instituto Nacional de Estatística espanhol, correspondentes ao ano de 2019 (Instituto Nacional de Estadística, 2021), essa deterioração tenderá a continuar nos próximos 40 anos, passando-se de 2.100.000 para 2.800.000 idosos, ou seja, de 147 para 317 idosos por cada 100 jovens.

No caso de Espanha, de acordo com os dados do CSIC (Abellán García et al., 2019), a pirâmide populacional continua o seu processo de envelhecimento, medido pelo aumento da proporção de pessoas com mais de 65 anos. De acordo com o Instituto Nacional de Estatística espanhol (Instituto Nacional de Estadística, 2021), em 2018, 19,1% da população total eram idosos, aumentando tanto em número quanto em proporção, em 2019. As projeções do Instituto Nacional de Estadística (2021) indicam que em 2068 poderá haver mais de 14.000.000 de idosos, isto é, 29,4% da população total espanhola. No caso de Portugal, como referido anteriormente, em 2080 poderão existir cerca de 3.000.000 de idosos, 36,6% do total da população portuguesa projetada (8.200.000), enquanto “a população em idade ativa (15 a 64 anos) diminuirá de 6,6 para 4,2 milhões de pessoas” (Instituto Nacional de Estatística, 2020, p. 1).

### 3. DIGITALIZAÇÃO ENTRE OS *BABY BOOMERS*

De acordo com os últimos dados publicados sobre a digitalização dos idosos em Portugal (Cardoso et al., 2015; Miranda et al., 2020), o uso da internet por faixa etária apresenta uma taxa de 12% para pessoas com mais de 65 anos. Entre os não utilizadores, os motivos parecem ser falta de competências (60%), tal como a falta de interesse e perceção da utilidade deste recurso (22%).

Em Espanha, de acordo com o CSIC (Abellán García et al., 2019), há uma perceção de uma brecha digital entre os maiores de 55 anos e a restante população. No entanto, essa lacuna tem vindo a diminuir, de um modo acelerado nos últimos anos, especialmente porque as pessoas que já usavam a internet atingiram a maioridade e não por causa da alfabetização digital dos idosos. Em 2007, a diferença era de 78,6% entre a faixa etária mais conectada (16–24 anos) e os mais velhos (65–74 anos); em 2018, caiu para



51,6%. Em 2008, sete em cada 100 adultos usaram a internet; em 2018, esse número foi de 47 por 100 idosos, sendo o aumento mais significativo entre as mulheres.

#### 4. CARACTERIZAÇÃO DOS *BABY BOOMERS*

Os *baby boomers* são homens e mulheres entre 55 e 75 anos (Coolhunting Group, 2017) que desejam manter-se ativos. Consideram-se “imigrantes digitais”, embora isso não signifique que utilizem os meios digitais para a comunicação básica. Possuem um alto poder aquisitivo e a sua saúde é uma prioridade, principalmente entre as mulheres (Saucedo Soto et al., 2018). Este grupo está preocupado com o bem-estar económico da sua família e preocupa-se em dar apoio à sua comunidade, deseja manter-se jovem e integrado na sociedade (Aboim, 2014). Portanto, segundo Majón-Valpuesta et al. (2021), espera-se que a popularidade da geração *baby boomer* os leve a reivindicar novos espaços de participação social.

O trabalho de Miranda et al. (2020) mostra que a idade parece ser um fator explicativo para o comportamento digital das pessoas, enquanto Loos (2012) alerta que é um grande erro olhar os idosos como um grupo homogéneo. Variáveis como género, formação académica e o nível de rendimento também devem ser consideradas (Abellán García et al., 2019) para caracterizá-los. White e Cornu (2011) falam sobre atitudes, comportamentos e práticas de uso que consideram muito mais relacionadas com o nível de motivação e com o contexto do que com a idade.

Assim, de acordo com “La Generación Senior 4.0: Cómo Seducirlos” (2019) e seguindo a tese de Lasierra-Esteban (2020), talvez a divisão por idade não seja a mais adequada. No entanto, do ponto de vista empresarial, pode-se dizer que o segmento sénior possui quatro grupos principais, que podem ser justapostos com a idade:

- *Reformados antecipados* (50–65). Embora esse grupo comece aos 55 anos, muitas pessoas que completam 50 anos já pensam em se reformar. Além disso, cônjuges mais jovens casados com reformados também podem entrar neste segmento. De facto, para Lasierra-Esteban (2020), embora a divisão etária não deva ser a mais adequada, ela reconhece os verdadeiros *boomers* nesta secção, considerando os idosos aqueles que atingiram os 60 anos de idade.
- *Avós e parentes* (+50). Avós e familiares mais velhos merecem uma segmentação separada, pois geralmente gastam muito tempo e dinheiro com os seus parentes e respondem bem aos anúncios a eles dirigidos.
- *Reformados tardios* (65–75). Este segmento compreende as faixas etárias acima da idade padrão de reforma mas que ainda estão a trabalhar.
- *Reformados ativos* (+65). Este grupo de adultos já não tem rendimento ativo. O seu dinheiro vem maioritariamente das poupanças.

Certamente, quanto mais velhos, mais preocupados com a segurança e com a saúde e mais conservadores se tornam, não havendo grandes diferenças geográficas ou contextuais entre os diferentes grupos, como também explica Lasierra-Esteban (2020).

## 5. BABY BOOMERS E OS SEUS HÁBITOS DE EXPOSIÇÃO AOS MÉDIA SOCIAIS

O trabalho do Coolhunting Group (2017) mostra que 91% dos *baby boomers* usam uma ou mais redes sociais, enquanto nenhum outro grupo demográfico aumentou tanto a sua presença nestas plataformas, multiplicando-se de 24% em 2016 para 48% em 2017. Além disso, os *baby boomers* são mais estáveis no contexto digital, estão mais predispostos a receber conteúdos de qualidade, a ler mais e visitar os sites das marcas por mais tempo. Cerca de 70% gostam de assistir a vídeos. Na mesma linha, e seguindo o trabalho de Lehr (2015), 25% dos *baby boomers* consomem mais de 20 horas de conteúdo online por semana. No entanto, eles preocupam-se com o design e têm interesses de conteúdo diferentes, portanto, criar conteúdo personalizado para este target deve tornar-se uma prioridade.

O estudo IAB Espanha (IAB Spain, 2021) concluiu que as redes sociais mais utilizadas pelos espanhóis são WhatsApp, Facebook, YouTube e Instagram. Comparando com 2018, o Facebook perdeu a primeira posição para o WhatsApp. Este estudo mostra que o WhatsApp é a aplicação mais utilizada por adultos com mais de 65 anos, pois, ao estender o uso da aplicação por todo o seu ambiente, promove-se a necessidade de se sentirem conectados com os familiares e os amigos. O estudo prevê que isso não signifique que estejam permanentemente atentos ao telefone durante todo o dia, mas sim que façam repetidas consultas breves ao longo do tempo. Além do WhatsApp, a sua rede social favorita parece ser o Facebook, com o Instagram a tornar-se, gradativamente, cada vez mais popular (IAB Spain, 2021). Portanto, os idosos tendem a fazer um uso mais seletivo e racional das redes sociais, geralmente com uma ordem de prioridade diferente (Boardman, 2019). Segundo Bento et al. (2018), os nativos digitais contribuem ativamente, compartilham e consomem conteúdo nas redes sociais, enquanto os idosos utilizam as funções “ativas” do Facebook, como conversar e fazer upload de fotos, muito menos do que os internautas mais jovens (Hayes et al., 2015). Além disso, os utilizadores jovens tendem a envolver-se em conversas e são produtores e consumidores de conteúdos, o que os diferencia dos mais velhos. Portanto, segundo Bento et al. (2018, p. 236), existem diferentes comportamentos em diferentes gerações, sendo relevante investigar esses comportamentos geracionais no que diz respeito ao *engagement* nas redes sociais.

## 6. REDES SOCIAIS PARA A COMUNICAÇÃO CORPORATIVA

À medida que os *baby boomers* se tornam uma tendência natural (Balcerzak & Nielek, 2017), sobressai o seu enorme potencial de consumo. Segundo Peregrina et al. (2017), os *baby boomers* compram online com a mesma frequência que os *millennials*, mas gastam mais. Kantar World Panel (Centromarca, 2018) constata que, além do poder de compra, valorizam a qualidade, são mais fiéis às marcas e, por fim, são sensíveis à forma como as marcas comunicam com eles.

Desta forma, para Carrillo-Durán e Tato-Jiménez (2019), é necessário refletir sobre o uso que as marcas fazem das redes sociais para comunicar com as diferentes partes interessadas e assim avaliar o real interesse que têm em comunicar com os *baby boomers*, por meio das redes sociais.

Assume-se que as empresas precisam de canais de comunicação corporativa (não apenas canais de comunicação comercial) que facilitem ou cumpram dois dos seus objetivos e garantam o contacto entre as marcas e as partes interessadas. Neste sentido, é importante estabelecer uma estratégia de média sociais que inclua as redes sociais, não apenas considerando-as para interações comerciais online. Com isto, pretende-se dizer que a obtenção de vantagens competitivas por meio das redes sociais não deve ser entendida apenas como a possibilidade para gerar tráfego (Narváez & Montalvo, 2014) por meio da interação entre os utilizadores. Neste caso, o termo “utilizador” deve ser entendido em sentido amplo, englobando as diferentes partes interessadas.

Se as redes sociais são um bom canal para envolver as partes interessadas, elas são, igualmente, um bom canal para desenvolver a comunicação corporativa por meio do *engagement* com as marcas. As redes sociais tornaram-se uma ferramenta para as empresas conhecerem as partes interessadas, cujas necessidades e pontos de vista não podem ser ignorados. Em suma, as barreiras mais relevantes para as empresas que utilizam as redes sociais na sua estratégia de média sociais são questões económicas, de treino de pessoal, de falta de controlo e, sobretudo, a mistura de diferentes públicos e gerações.

Portanto, há a necessidade de fortalecer investigações sobre o impacto das redes sociais nos diferentes públicos. Por um lado, uma abordagem quantitativa da eficácia das redes sociais pode mostrar qualquer falta de experiência relacionada com os benefícios de criar um diálogo com as diferentes partes interessadas. Por outro lado, uma abordagem qualitativa estaria alinhada com a possibilidade de ouvir ativamente as partes interessadas, e não apenas ouvir as suas conversas online.

Estabelecer e manter os devidos contactos com o público de interesse por meio das redes sociais é vital para a gestão da comunicação corporativa. Requer definir um mapa das partes interessadas na empresa (consumidores, potenciais clientes e, claro, os *baby boomers* devem ser considerados um novo grupo de interesse...) e combinar esses grupos com as possibilidades oferecidas por cada tipo de rede social. Também é importante estabelecer o nível de relacionamento e comunicação ativa necessária com cada um desses grupos. Para isso, algumas variáveis podem ser consideradas para ajudar a determinar a importância relativa da comunicação com cada grupo de interesse. Por exemplo, podem ser estabelecidas variáveis gerais que ajudam a definir a estratégia da empresa, a importância de cada grupo para a organização e a capacidade de cada grupo para influenciar as opiniões de outras partes interessadas. Nessa linha, é relevante saber quais são as motivações que podem conduzir a ação das diferentes partes interessadas, especialmente os *baby boomers*, como um novo alvo a considerar. Este trabalho procura aprofundar esta questão para conhecer melhor o comportamento dos *baby boomers* no contexto da internet e das redes sociais.

## 7. O *ENGAGEMENT* NAS REDES SOCIAIS

O *engagement*, entendido como uma ligação permanente entre as marcas e os utilizadores, é um conceito que deriva do diálogo. Calder e Malthouse (2009) sugerem que

o *engagement* liga públicos e marcas para estabelecer diálogo e interação contínuos em ambas as direções, cocriando valor.

Segundo Taylor e Kent (2014, p. 384), o termo é comumente utilizado na literatura, mas raramente definido. Para Dijkmans et al. (2015), é um constructo multidimensional definido como “uma combinação de aspectos cognitivos (por exemplo, estar interessado nas atividades de uma empresa), aspectos comportamentais (participar das atividades da empresa) e/ou aspectos emocionais (ter sentimentos positivos em relação à empresa)” (p. 59).

Assim, podem ser estabelecidas três dimensões de *engagement*: a dimensão comportamental ou dialógica (baseada nas interações sociais), a dimensão cognitiva ou de interesse pela marca e pelos seus conteúdos, e a dimensão emocional baseada nos sentimentos em relação à marca. Portanto, as marcas devem esforçar-se para trabalhar sequencialmente nessas três direções, pois não é possível atingir o nível emocional sem se estabelecer um diálogo e criar conteúdo.

De acordo com Carrillo-Durán e Tato-Jiménez (2019), existem muitas maneiras de estabelecer *engagement* com uma empresa, como é o caso de experimentar interesse e interagir, contribuir ou participar com a empresa. As redes sociais têm essa capacidade, mas as organizações precisam de ativá-la. Por exemplo, uma pergunta para discussão pode estimular a interatividade e o diálogo. No entanto, embora a interatividade e o diálogo devam ser garantidos, o importante para gerar valor é que o público se sinta comprometido. Para isso, o diálogo deve ser efetivo e não procurar obter compromisso simplesmente por meio de ações que produzam uma gratificação pontual.

Em relação à dimensão cognitiva, a organização tem de trabalhar tanto o conteúdo que publica nas redes sociais quanto o conteúdo gerado pelas partes interessadas. Em relação aos conteúdos publicados pela organização, García García et al. (2017) sugerem que é necessário elaborar informações que mostrem como é a empresa e quais são os seus valores. No que diz respeito ao conteúdo criado pelo utilizador, a intenção da empresa deve ser promover e aumentar a sua contribuição na criação de conteúdo e reduzir o consumo passivo.

Em relação aos aspetos emocionais do *engagement*, as redes sociais podem apresentar uma dimensão emocional da empresa ao lidar diretamente com as diferentes partes interessadas (Dijkmans et al., 2015). De acordo com a teoria do alargamento e construção (Fredrickson, 2001), a informação acumulada pelo sujeito enquanto exposto a emoções positivas é muito mais durável do que se o sujeito tivesse sido exposto a informações temporárias. Portanto, pode-se dizer que os utilizadores cujas experiências através das redes sociais são positivas estendem o seu bem-estar para outros aspetos das suas vidas. Essa conexão pode ser alcançada por meio de técnicas como o *branded content* (comunicação pensada para transmitir valores e emoções que, com um discurso bem construído, gera uma conexão entre a empresa e o público). O objetivo é gerar afinidade ao invés de vender um produto. Conectar-se com o seu público por meio de uma história com um personagem e um enredo apela ao lado emocional.

Em suma, o *engagement* pode ser melhorado deixando claro que, antes de tudo, as mensagens devem ser adaptadas aos diferentes grupos de interesse — uma única

mensagem não pode conectar todos. Em segundo lugar, o público deve aprender algo útil, não perder tempo. Se algo não estiver a funcionar nos média sociais, a organização terá de redirecioná-lo. Terceiro, a empresa deve considerar sempre a perspectiva do público. Uma organização sem empatia não alcançará as pessoas porque não as ouve.

Neste contexto, o *engagement* entre as marcas e os *baby boomers* é essencial para atender às suas necessidades. No entanto, isso não é possível sem compreender a motivação e o comportamento dos *baby boomers* nos média sociais, daí o real interesse desta investigação.

## 8. AS VARIÁVEIS-CHAVE NA RELAÇÃO DOS *BABY BOOMERS* COM AS REDES SOCIAIS

Em relação às possíveis motivações dos idosos para a presença e uso das redes sociais, Krishen et al. (2016) falam de afinidade, afiliação, pertença, interatividade e inovação como variáveis relevantes. Da mesma forma, Berezan et al. (2020) sugerem que, para os idosos, a interatividade e a pertença são elementos fundamentais para melhorar. Majón-Valpuesta et al. (2021) também estabeleceram três eixos/variáveis no seu estudo que permitiram interpretar os dados extraídos dos grupos focais realizados nesta investigação: interação com os outros, formas de participação e contribuição social.

Portanto, seguindo esses autores, estabelecemos as seguintes variáveis como as mais representativas no segmento *baby boomer*.

### 8.1. VARIÁVEL DE AFILIAÇÃO

Esta variável relaciona-se com os interesses da comunidade. De acordo com Oh e Syn (2015), as redes sociais podem reunir pessoas interligadas pelos mesmos interesses e incentivar diversas atividades dentro da comunidade online de pertença.

O trabalho do IAB Espanha (IAB Spain, 2021) mostra que as redes sociais permitem que os *baby boomers* realizem ações quotidianas, como dizer o que pensam, comentar notícias, conversar, ouvir o que os que concordam com eles estão a fazer e pensar, saber onde estão e saber o que estão a fazer aqueles que pertencem ao seu grupo. Nesse sentido, os *baby boomers* tendem a ser mais propensos a compartilhar conteúdo político nas redes sociais (Coolhunting Group, 2017). No entanto, em vez de exporem a sua privacidade, gostam mais de compartilhar artigos, fotos e vídeos relacionados com os seus interesses.

Ao mesmo tempo que gostam de se sentir integrados e inseridos nos estilos de vida e hábitos das gerações mais jovens, também gostam que as empresas lhes ofereçam soluções para as suas necessidades específicas e únicas. Um exemplo disso é a rede Silvernest, uma rede social vertical para pessoas que querem compartilhar moradia para evitar a solidão ou dividir despesas.

Todo esse processo é influenciado pelo perfil social e profissional da pessoa, o seu rasto digital, as redes que utiliza e o uso que delas faz para seguir e interagir com as marcas. Portanto, esta variável está relacionada com a motivação da afiliação à marca,

pelo que geralmente seguirão marcas que compram/consomem com frequência, marcas que sejam consistentes com o seu estilo de vida ou marcas que pretendam comprar futuramente, embora não consigam pagar ou não queiram comprar imediatamente.

Bento et al. (2018) afirmam que “as marcas devem adequar o conteúdo que publicam online às características do seu público específico. Consequentemente, a cocriação de valor entre os participantes da comunidade atua como uma força motriz proeminente no contexto das redes sociais” (p. 234). Nesse sentido, em ambientes como os média sociais, as pessoas podem alinhar-se em torno de valores particulares mesmo sem interagir diretamente (Zappavigna & Martin, 2018, p. 6). Zappavigna e Martin (2018) desenvolveram um modelo para a natureza “ambiental” da comunicação nas redes sociais, onde o vínculo social pode ocorrer mesmo sem diálogo direto entre os utilizadores. Eles propuseram um sistema discursivo, chamado de “afiliação comunitária”, para descrever como os valores se posicionam de três formas muito próximas às etapas de obtenção do *engagement*: comunicar valores voltados para comunidades particulares (convocar), estabelecer relações com outros potenciais utilizadores e estar em primeiro plano nas relações interpessoais (promoção).

## 8.2. VARIÁVEL DE APOIO

O apoio dentro de um grupo é um forte fator de motivação. De acordo com Oh e Syn (2015), os média sociais são um lugar onde as pessoas se reúnem para fornecer e receber apoio social e emocional. As teorias sociais concentram-se principalmente em explicar como alguém pode beneficiar das atividades sociais com os outros. Obter apoio tem a ver com a preocupação com os sentimentos ou acontecimentos de outras pessoas.

Embora, de acordo com Kelly et al. (2017, p. 14), tenha sido demonstrado que o apoio social promove a resiliência, a simples participação em atividades sociais ou ter uma rede maior de amigos pode não se traduzir no tipo de apoio socioemocional de que os idosos precisam. No entanto, é facto que os idosos procuram apoio fora e dentro das redes sociais. Além disso, de acordo com Wohn e Lee (2013), o principal fator para a presença dos utilizadores mais velhos nas redes sociais é a reciprocidade (i.e., os *baby boomers* esperam envolver-se em comportamentos de apoio, enquanto o principal fator para usuários mais jovens é apenas ser). Nesse sentido, se esse é o objetivo, os *baby boomers* devem aprender a relacionar-se com as marcas nas redes sociais.

Esse propósito pode colocá-los sob pressão. De acordo com o IAB Espanha (IAB Spain, 2021), a melhor maneira de ajudá-los é retirar-lhes pressão. Por isso, não devem ser incitados a entrar ou a interagir com as redes sociais, mas ensinados a usar os canais para tirar o máximo proveito deles. Portanto, quando as pessoas passam a compartilhar conteúdo nas redes sociais, tornam-se parte ativa desses espaços sociais, procurando ser apoiadas e dispostas a interagir.

Assim, segundo Rebelo (2013), as redes sociais (neste caso, o Facebook) são instrumentos que potenciam o reforço dos laços sociais através de um diálogo constante com o passado, multiplicando os reencontros com pessoas, amigos e familiares ou o

encontro com outras pessoas na mesma situação. De facto, para Davalos et al. (2015), a nostalgia é um importante catalisador para os *baby boomers* aderirem às redes sociais.

Portanto, sentir-se apoiado está diretamente relacionado com o motivo pelo qual os *baby boomers* usam as redes sociais (fazer amigos, comunicar-se com a família...) e com os seus comportamentos de rede, ou seja, o tempo que passam nas redes sociais e que dispositivos usam com mais ou menos flexibilidade. Todos esses indicadores também serão observados neste estudo.

## 9. MATERIAIS E MÉTODOS

Para alcançar os objetivos propostos, foi realizada uma análise qualitativa utilizando o grupo focal como técnica de recolha de dados (Majón-Valpuesta et al., 2021). Para realizar esta investigação, foi utilizada uma metodologia baseada na definição de variáveis dependentes e independentes. A variável dependente é o estudo das perceções que as pessoas que participam voluntariamente nesta investigação (incluindo os *baby boomers*) fazem do contexto digital. Para isso, foram realizados quatro grupos focais, dois em Espanha e dois em Portugal. O motivo da escolha dos dois países não é procurar a diferenciação, mas sim a diversidade. Neste sentido, seguimos a tese de Lasierra-Esteban (2020), em cujo trabalho parecia não haver grandes diferenças de valores entre os diferentes países, mas sim dentro dos grupos observados (*boomers* e seniores). De acordo com o autor, “no nosso caso, rejeitamos a ideia de que as gerações têm um conjunto de valores que dificilmente muda e observamos, ao contrário, que o sistema de valores dos indivíduos é bastante semelhante entre as gerações nos países estudados” (Lasierra-Esteban, 2020, p. 366).

As variáveis independentes que explicam a variável dependente e que foram previamente definidas são a afiliação e o apoio/socialização. Assim, de acordo com a descrição de cada variável anterior, foram utilizados os seguintes indicadores.

Primeira variável independente, *afiliação*:

- perfil profissional e social dos membros;
- experiência digital de membros;
- redes onde eles têm perfis ativos, no momento do estudo;
- uso das redes sociais pelos membros para procura de produtos, e interesse por marcas nas redes sociais.

Segunda variável independente, *suporte*:

- razões para usar as redes: comunicar, fazer amigos (socializar), postar;
- comportamento nas redes sociais, ou seja, o tempo que passam nas redes sociais e que dispositivos usam.

## 10. DESCRIÇÃO DA AMOSTRA

Para realizar este estudo, os investigadores deste projeto contactaram universidades seniores. Estas universidades destinam-se a todas as pessoas com mais de 55 anos

que queiram aprender e desfrutar da instituição. O objetivo destas instituições é facilitar o desenvolvimento pessoal e social dos adultos, independentemente da sua residência e do seu nível de rendimento. Incorporam os idosos nas oportunidades oferecidas pela sociedade da informação, incentivam a participação dos idosos como futuros facilitadores do seu próprio contexto sociocultural e oferecem um espaço para o debate tecnológico. Com tudo isto, estes programas universitários proporcionaram-nos uma amostra bastante heterogénea que se distribui da seguinte forma.

### 10.1. ESPANHA

Dois grupos com 22 pessoas, 13 mulheres e nove homens, com idade mínima de 60 anos, máxima de 73 e média de 67 anos. Em relação ao nível académico, 11 têm estudos universitários, licenciaturas ou formação profissional; os restantes não especificaram. Todos os participantes estão aposentados e são estudantes na universidade sénior.

### 10.2. PORTUGAL

Dois grupos focais com 18 participantes. Destes, 11 são mulheres e sete homens. A idade média é de 68,3 anos, com idade mínima de 60 e máxima de 79 anos. Em termos de escolaridade, os participantes estão distribuídos uniformemente até ao 9.º ano (nove membros) e entre o 10.º e 12.º anos (nove membros). Todos os participantes estão reformados e são estudantes na universidade sénior.

## 11. METODOLOGIA

As sessões de grupos focais decorreram em Badajoz (Espanha) e em Lisboa (Portugal), entre setembro e novembro de 2019 (Portugal) e novembro de 2019 e janeiro de 2020 (Espanha). As entrevistas foram realizadas em espaços cedidos pelos centros educacionais adaptados às necessidades da investigação. Foi solicitada autorização aos participantes para gravação áudio das sessões, sempre garantindo a confidencialidade dos dados. As entrevistas semiestruturadas tiveram a duração de aproximadamente 1 hora e meia e foram conduzidas por um moderador que orientou as questões de acordo com a dinâmica do grupo e os objetivos do estudo.

Concluídos, os grupos focais foram transcritos e o seu conteúdo foi analisado de acordo com os indicadores de cada variável do estudo.

## 12. RESULTADOS

Para além do perfil dos participantes descrito anteriormente, os principais resultados desta investigação são os apresentados de seguida.



## 12.1. GRUPOS FOCAIS ESPANHÓIS

Em relação ao nível de competência e presença dos participantes nas redes sociais, algumas diferenças podem ser observadas entre os dois grupos. Os participantes do primeiro grupo focal espanhol (GFE<sub>1</sub>), embora tenham perfil na rede social Facebook, afirmam que, em geral, têm um conhecimento médio-baixo do que podem fazer nela. No entanto, o segundo grupo de discussão espanhol (GFE<sub>2</sub>) é um grupo com um conhecimento médio-alto da rede social Facebook (alguns até fizeram cursos), todos os participantes têm um perfil na rede social Facebook, alguns também no Instagram. Duas pessoas têm uma página no Facebook e postam fotos e vídeos no YouTube.

Em geral, eles criaram um perfil no Facebook porque outras pessoas (família ou amigos) lhes sugeriram e, em alguns casos, algumas pessoas do seu círculo de amigos já tinham um perfil ativo e não queriam ficar “de fora”.

Em relação ao uso de redes sociais, no GFE<sub>1</sub> a frequência média de uso é baixa, com acesso ocasional para metade da amostra. No GFE<sub>2</sub>, a frequência geral de uso é diária. Nesse grupo, algumas pessoas postavam conteúdos todos os dias no Facebook. Além disso, no GFE<sub>2</sub> eles são claros sobre os limites dessa ferramenta e como devem usá-la, o que não é o caso do GFE<sub>1</sub>.

Embora também relatem o uso do WhatsApp nas suas atividades diárias, o Facebook é a rede social que mais utilizam. O uso do Facebook é feito principalmente para comunicarem dentro do seu grupo e postarem fotos das suas viagens, vídeos ou para compartilharem opiniões, e por aí adiante.

No GFE<sub>1</sub>, dois participantes do sexo masculino dizem que visitam o Facebook por interesses profissionais em negócios e música, para descobrir o que há de novo nas suas áreas de interesse. Um participante do GFE<sub>2</sub> define o Facebook “como um parque infantil de bairro onde todos estão conectados e descobrem tudo” e onde “alguns querem saber de tudo e permanecerem anónimos”.

O principal horário de uso é à noite (não de manhã cedo), embora alguns o usem a qualquer hora do dia. O tempo médio que passam no Facebook é inferior a 1 hora por dia (no GFE<sub>1</sub>, quase todos relatam gastar mais de 1 hora por dia no WhatsApp).

Em termos de dispositivos, o telemóvel é um dispositivo amplamente utilizado e o dispositivo preferido no GFE<sub>2</sub> (sete participantes o utilizam para se conectar às redes sociais). No GFE<sub>1</sub>, o computador é o dispositivo preferido para oito participantes (e apenas três no GFE<sub>2</sub>).

Quanto ao maior é o consumo, maior é o uso da rede social a partir do telemóvel. As conexões são feitas principalmente a partir de casa. Os entrevistados usam o Facebook principalmente para compartilharem conteúdo, conhecerem pessoas e procurarem apoio dos seus pares.

Quando questionados sobre se o uso das redes sociais melhora ou piora a sua qualidade de vida, eles dizem que é bom para obter informações e como benefício e companhia para quem mora sozinho; o Facebook ajuda-os a serem mais ativos e a manterem as suas mentes mais ocupadas.

O ponto negativo é que tira horas de descanso à noite e horas de leitura. Da mesma forma, as pessoas que dizem não dominar o seu uso, temem possíveis problemas

relacionados com a segurança. Outros referem uma certa invasão da sua privacidade. Em suma, como expressa um dos participantes, “se fosse uma pessoa, definiria o Facebook como alguém bem informado, bem conectado e um tanto ‘fofoqueiro’”.

Em relação ao uso do Facebook para acederem aos perfis de marcas específicas, eles veem isso como um inconveniente pois são assolados e intimidados pelo uso posterior dos seus dados para publicidade. Portanto, eles não são consumidores de marcas por meio dos seus perfis no Facebook, nem demonstram muito interesse em procurar marcas em qualquer outra rede social. No entanto, se procurassem, gostariam de encontrar descontos e informações precisas sobre os produtos.

## 12.2. GRUPOS FOCAIS PORTUGUESES

Em Portugal, este estudo envolveu 18 participantes voluntários em dois grupos focais. Os participantes utilizam o Facebook como rede predominante, embora indiquem que possuem perfis em diversas redes sociais: Facebook, Instagram, Twitter, Skype, WhatsApp e YouTube. O Facebook é a rede social onde a maioria, 16 dos 18 participantes, tem perfil ativo. A segunda rede social com maior número de usuários é o WhatsApp, com quatro pessoas com perfil ativo. Twitter e Instagram são as duas redes sociais menos utilizadas pelos participantes. Quanto ao Skype e YouTube, cada rede é usada por um participante.

Quanto aos motivos que os levaram a aderir às redes sociais, os dados apontam quatro motivos para a criação de um perfil nas redes sociais: procurar o apoio de outros, estar onde os outros estão, aplicar os conhecimentos adquiridos sobre o ambiente da internet e motivos de trabalho. As pessoas que desempenharam um papel importante na criação desses perfis são familiares ou colegas de trabalho.

Relativamente aos dispositivos, o telemóvel é o mais utilizado para aceder às redes. Dos 18 participantes, 17 usam o telemóvel para aceder às redes sociais. O computador é outro dispositivo utilizado pela maioria dos participantes. Os tablets não são utilizados como forma de acesso em Portugal.

Os participantes indicaram que acedem às redes sociais a partir de vários lugares, como em casa, no autocarro, no supermercado ou no café. A casa é onde os participantes portugueses passam mais tempo nas redes sociais. No entanto, alguns mencionaram que poderiam aceder em qualquer lugar.

Quanto ao horário do dia em que acedem às redes sociais, a maioria das pessoas não especificou um horário. Em relação ao interesse pelas marcas no Facebook, dos 18 participantes, apenas sete mostraram estar envolvidos e interagirem com as marcas pelo Facebook, embora com intensidades diferentes.

A Tabela 1 mostra um resumo comparativo dos resultados mais relevantes.

VARIÁVEL	INDICADOR	ESPAÑA	PORTUGAL
Afiliação	Perfil participantes	Dos 22 participantes: 13 são mulheres/nove homens, com uma idade média de 67, 11 têm estudos universitários/ os restantes não especificam; reformados (sem exercício de atividade profissional), estudantes das universidades seniores	Dos 18 participantes: 11 são mulheres/sete homens, com uma idade média de 68,3; nove até ao 9.º ano/nove entre o 10.º e 12.º ano; reformados (sem exercício de atividade profissional), estudantes das universidades seniores
	Formação digital	Primeiro grupo focal espanhol (GFE1): conhecimento médio-baixo; segundo grupo focal espanhol (GFE2): conhecimento médio-alto	Alguns conhecimentos, médio-baixo e médio-alto
	Uso das redes	Todos usam Facebook e WhatsApp; alguns Instagram; dois usam YouTube (postam conteúdos)	Dos 18 participantes, 16 têm perfil ativo no Facebook; quatro no WhatsApp; outros usados: Instagram, Twitter, Skype (um) e YouTube (um)
	Uso relativo das marcas	Ninguém. Veem como um inconveniente o uso do Facebook para aceder aos perfis das marcas (sentem-se intimidados/medo da utilização dos seus dados para publicidade)	Sete mostraram que estavam comprometidos e interagem com as marcas através do Facebook
Suporte	Razões de uso	As pessoas do seu contexto (familiares/amigos) tinham perfis; principalmente para partilhar conteúdos e para conhecer gente, para obter apoio	Para obter apoio dos outros, para estar onde estão os outros, para aplicar os conhecimentos adquiridos no contexto digital e por motivos de trabalho
	Comportamento nos média sociais (tempo/ dispositivos/lugar)	Tempo: GFE1 uso ocasional/ GFE2 uso diário; dispositivos: GFE1 computador/ GFE2 telemóvel; onde: em casa	Tempo: não especificam; dispositivos: 17 de 18 usa telemóveis (computadores também são usados; não usam tablets); onde: sobretudo em casa, mas também fora (telemóvel)

Tabela 1 Tabela comparativa (Portugal–Espanha) com um resumo dos resultados mais significativos

### 13. DISCUSSÃO

Os resultados mostram um certo equilíbrio entre os grupos espanhol e português. Ambos afirmam que se conectam ao Facebook para obter apoio e socialização (Rebelo, 2013). Vários participantes de Portugal dizem que usam o Facebook principalmente para se conectarem com os amigos, e não tanto para conhecerem novas pessoas. Alguns confirmaram usar o Facebook para contactar velhos amigos (Davalos et al., 2015). No entanto, no mesmo grupo, este tipo de utilização foi encarado com algum receio devido à possibilidade de a pessoa a quem se solicita amizade poder não ser a pessoa que afirma ser (pode ser outra pessoa com o mesmo nome ou nome semelhante). Por outro lado, alguns dizem ter feito novos amigos através do Facebook, acreditando que a rede social também deve ser usada para esse fim e explicando que não aceitam pedidos de amizade de ninguém com quem não tenham pelo menos um amigo em comum (eles veem quem é esse amigo comum e, em seguida, certificam-se de que o solicitante é da sua área).

Portanto, pode-se dizer que os *baby boomers* utilizam o Facebook para socializar e procurar o apoio dos seus conhecidos, pois a possibilidade de serem enganados

torna-os muito cautelosos, geralmente afirmando que conhecem as funções básicas do Facebook, mas não dominam todas as suas possibilidades. Alguns utilizadores são mais abertos e não se importam de aceitar solicitações de amizade de estranhos, mas procuram mecanismos para verificar a origem do solicitante, podendo limitar a aceitação de pedidos ao seu ambiente geográfico mais próximo.

Os *baby boomers* procuram, portanto, apoio, embora, como observado, alguns tenham criado os seus perfis no Facebook porque “toda a gente estava a fazer isso”. Não parece que tenham participado sob pressão (IAB Spain, 2021), mas sim por empatia, que teria mais a ver com afiliação de grupo. De facto, a maioria dos participantes está feliz por ter feito isso, pois sente-se mais acompanhada. Um participante do segundo grupo focal português explica que, nas redes sociais, também procurou companhia. Outro do primeiro grupo focal português conclui que a rede “acaba sendo parceira em si mesma” (implicando que, embora não seja explicitamente procurada, acaba sendo).

Portanto, a rede social Facebook é utilizada pelos participantes para se sentirem acompanhados e apoiados pelos seus amigos e conhecidos e por pessoas com quem compartilham interesses em determinados grupos. Este apoio é essencial mas, sobretudo para os *baby boomers*, devido às suas situações pessoais, em muitos casos de solidão. Isso está de acordo com Berezan et al. (2020), cujas ilações sugerem que para os solitários, interatividade e pertença podem ser necessidades psicológicas que impulsionam o uso do Facebook e, ao mesmo tempo, também podem ser vistas como recompensas para pessoas menos solitárias.

Por outro lado, verificou-se que o Facebook oferece aos *baby boomers* a possibilidade de fortalecer a sua afiliação (IAB Spain, 2021). Todos os quatro grupos focais usam o Facebook para participar em grupos de interesse comum, como já sugerido pelo Coolhunting Group (2017). Por exemplo, no GFE<sub>1</sub> eles partilham interesses e hobbies comuns, como caminhadas e música. Alguns afirmam seguir pessoas que não conhecem porque gostam do trabalho que partilham nos seus perfis do Facebook.

Portanto, pode-se dizer que os participantes utilizam o Facebook para reforçar o sentimento de pertença a um determinado grupo de pessoas com interesses comuns. O perfil dos participantes do estudo é o de pessoas proativas, ou seja, pessoas interessadas em se manter ativas, conhecer pessoas, fazer novas atividades, continuar a aprender, e por aí adiante.

Quanto ao relacionamento com as marcas, não demonstram, neste estudo, grande interesse por elas no ambiente digital. No entanto, é interessante notar que os participantes explicaram que gostariam que as marcas lhes oferecessem informações verídicas sobre produtos e descontos, como referido no Kantar World Panel (Centromarca, 2018), quando expõe que os *baby boomers* são sensíveis à forma como as marcas comunicam com eles. Neste caso, os participantes foram mais moderados do que proativos, o que não está de acordo com relatórios publicados anteriormente (Peregrina et al., 2017). No entanto, este relatório refere-se aos travões detetados no nosso estudo relacionados, sobretudo, com a segurança e a privacidade.

## 14. CONCLUSÕES

Em primeiro lugar, importa referir que o perfil médio dos participantes nesta investigação exploratória diz respeito a pessoas com qualificação essencialmente profissional e baixa escolaridade, embora alguns também tenham formação académica superior. No que diz respeito ao objetivo inicial de compreender o uso que os *baby boomers* da amostra fazem das redes sociais para obter afiliação, pode-se afirmar que, de acordo com o IAB Espanha (IAB Spain, 2021), os participantes usam primordialmente o Facebook, mas têm um conhecimento muito limitado desta rede social.

A segunda rede social mais utilizada é o WhatsApp, e alguns seniores também possuem perfis noutras redes, como o Twitter ou o Instagram e, em menor escala, o YouTube ou o Skype. No entanto, embora os participantes sejam cautelosos, ficou claro que, quanto maior é o conhecimento da rede social, mais ela é utilizada para se obter afiliação e se poderem expressar opiniões, inclusive políticas, sem medos, conforme consta no relatório do Instituto de Economia Digital (Coolhunting Group, 2017).

Em relação ao objetivo de determinar as principais motivações e impedimentos que os *baby boomers* enfrentam na adoção das novas tecnologias digitais para obter apoio e socializar, conclui-se que as suas principais motivações são relacionar-se com os seus entes queridos e, em menor grau, fazer novos amigos, juntando-se a grupos de pessoas, conhecidas ou não, com gostos e interesses semelhantes (IAB Spain, 2021).

Os seniores consideram as redes sociais muito interessantes e úteis, embora também expressem uma certa relutância em relação à privacidade e segurança, bem como à possível perda de tempo que tal pode acarretar em comparação com outras atividades, como a leitura — hábito desenvolvido offline e online pelos *baby boomers* (“La Generación Senior 4.0: Cómo Seducirlos”, 2019). Nesse sentido, não costumam usar o Facebook por mais do que 1 hora por dia, preferencialmente pelo telemóvel ou computador, e à noite, em casa, antes de dormir. No entanto, eles também podem conectar-se a partir de outros locais. Embora o seu uso não seja muito extenso em termos de tempo, os participantes espanhóis e portugueses tendem a participar ativamente nas redes sociais, especialmente no Facebook, mas são seletivos com o conteúdo que escolhem (Coolhunting Group, 2017; “La Generación Senior 4.0: Cómo Seducirlos”, 2019).

No que diz respeito à relação dos participantes com os perfis das marcas no Facebook, de acordo com as suas preferências e os seus gostos, os grupos parecem não se comportar como consumidores ativos no Facebook. Ainda assim, eles também não procuram informações sobre as suas marcas favoritas em nenhuma outra rede social. Os grupos focais portugueses admitiram uma maior interação com as marcas, com diferentes intensidades, o que sugere uma certa abertura a esta possibilidade caso as marcas melhorem a experiência que lhes oferecem (Boardman, 2019). De acordo com Davalos et al. (2015), seria útil a realização de campanhas de comunicação que utilizassem a nostalgia como elemento integrador voltado para essa faixa etária, pois isso contribuiria para melhorar o sentimento de pertença e afiliação. Nesse sentido, pode-se dizer que as marcas não estão a trabalhar em linha com aquilo que os *baby boomers* precisam, e não estão a levar em consideração as suas necessidades de afiliação e apoio para gerar o *engagement* necessário entre ambos os grupos (IAB Spain, 2021).

## 15. LIMITAÇÕES DA INVESTIGAÇÃO

As principais limitações deste trabalho são a exclusão digital e a dispersão geográfica da população em estudo. Por esse motivo, a amostra foi selecionada entre participantes de universidades seniores. É relevante, quando se observa a realidade demográfica, saber mais sobre os *baby boomers* para desenhar estratégias e políticas que promovam o envelhecimento ativo e saudável. No entanto, as suas funções, necessidades, práticas e competências mudaram nas últimas décadas, assim como a internet. Como resultado, há ainda muito a ser feito na adoção de tecnologia por este segmento etário. As questões levantadas por este artigo são de elevada importância quando se observa que o estado da investigação sobre essas questões é, ainda, bastante limitado. Isso traduz-se em ações fragmentadas, atomizadas e bastante incompletas. Observa-se uma perspectiva desse fenómeno social a nível global e especificamente na amostra analisada em Espanha e em Portugal.

## 16. RECOMENDAÇÕES PARA MELHORAR A EXPERIÊNCIA DOS *BABY BOOMERS* COM AS MARCAS

As marcas devem entender que o *engagement* que desejam alcançar com este grupo etário dependerá da capacidade de estabelecerem com ele um diálogo ativo, com conteúdos direcionados para os diferentes segmentos deste grupo, relacionados com variáveis como afiliação e suporte/socialização e, em grau suficiente, alcançar emocionalmente os *baby boomers* como público.

### 16.1. CRIAÇÃO DE DIÁLOGO

Quando falamos de *engagement*, a dimensão dialógica (participação baseada em interações sociais) às vezes parece confundir-se com a possibilidade de se obter uma resposta do público. Para Carrillo-Durán e Tato-Jiménez (2019), o diálogo não é possível apenas pela obtenção de feedback do sujeito, mas também quando há interatividade real. A verdadeira interatividade começa com o feedback, mas não termina aí. O feedback apenas abre as portas para o diálogo real, mas não o garante. Portanto, pode-se dizer que receber feedback do outro não é uma comunicação interativa, mas apenas o início dela.

Nessa linha, Men e Tsai (2015) extraem duas formas de dialogar: o modo reativo (consumir informações) e o modo proativo (fornecer e gerar valor). Assim, pode-se dizer que o diálogo ocorrerá quando for proativo por parte do sujeito e em diferentes níveis: baixo (por exemplo, dar um “like”), médio (comentar) e alto (compartilhar conteúdo).

Para alcançar um diálogo ativo, as marcas devem considerar o perfil dos *baby boomers*, não subestimá-los, pois, diante dos resultados, embora não participem através de um diálogo ativo com as marcas, estão profissional e academicamente preparados para isso. No entanto, para estabelecer o diálogo como um primeiro passo necessário para alcançar o *engagement*, as marcas devem ter um cuidado especial com a privacidade e o uso indevido de dados desses públicos; por isso, as marcas têm de trabalhar na fidelização nas redes sociais, baseando a sua estratégia na geração de confiança.

## 16.2. CRIAÇÃO DE CONTEÚDO

O *engagement* é desenvolvido por meio do conteúdo presente nos canais de comunicação digital. Assim, Muntinga et al. (2011) propuseram uma tipologia que classifica as formas de participação online em três níveis: consumo de conteúdo (meros destinatários passivos), contribuição (acrescentar algo ao conteúdo de outro) e criação de conteúdo (gerando ativamente informação). Quando se trata da contribuição ou de criação de conteúdo, é fundamental considerar o significado positivo ou negativo do conteúdo (Ji et al., 2017).

Com base nesse trabalho, os *baby boomers* participantes analisados são, num nível inicial, meros recetores de conteúdo. Muito poucos chegaram ao nível da criação. Para todos atingirem o nível de criação, seria necessário que as marcas se esforçassem em criar conteúdos específicos para eles, incentivando, sobretudo, a afiliação, falando a mesma língua e criando uma identidade online alinhada com os subgrupos de *baby boomers* indicados acima (“La Generación Senior 4.0: Cómo Seducirlos”, 2019). O modo de expressão dos *baby boomers* deve ser aquele que cada uma das marcas cria para eles, e isso deve levá-los a participar do conteúdo das marcas e a criar conteúdo de interesse para as marcas.

## 16.3. CRIAÇÃO DE EMOÇÕES

Neste momento não se trata apenas de avaliar se a marca é amigável. O trabalho de Chung et al. (2017) mostra que o compromisso é possível, primeiro, quando um indivíduo aceita ser influenciado porque espera obter uma reação favorável de outra pessoa ou grupo, e depois quando o resultado é intrinsecamente recompensador e ele quer mantê-lo (internalização do compromisso).

Para Carrillo-Durán e Tato-Jiménez (2019), a internalização do compromisso pode ocorrer quando o sujeito demonstra conformidade de longo prazo com os valores representados pela marca e concorda, racional e emocionalmente, com ela.

Com base no que foi expresso pelos participantes e pela análise das suas necessidades, é seguro dizer que as marcas não capitalizam as necessidades dos *baby boomers* como consumidores de emoções. Os *baby boomers* sentem-se alienados das marcas porque acham que as marcas não os tratam bem (usam os seus dados, inundam-nos com publicidade indesejada e não oferecem descontos especiais, o que é muito importante para eles, como a maioria dos participantes dos grupos focais afirmou).

As marcas devem considerar que fornecer apoio e afiliação aos *baby boomers* é fundamental para gerar *engagement*, desde que alcançado em todos os três níveis. De nada adianta estabelecer um diálogo efetivo que não seja alimentado por conteúdos que reforcem essas duas necessidades fundamentais da relação dos *baby boomers* com as redes sociais (apoio e afiliação). A conclusão desta etapa levará os “engajados” ao último nível, que é construir um relacionamento emocional com as marcas.

**Tradução: Sandra Miranda**

## CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

María-Victoria Carrillo-Durán levou a cabo a conceptualização, a análise formal, a aquisição de financiamento, a investigação, a metodologia, a supervisão, a validação, a redação do rascunho original. Soledad Ruano-López levou a cabo a conceptualização, a análise formal, a aquisição de financiamento, a investigação, a metodologia, a supervisão, a validação e a redação do rascunho original. M-Rosario Fernández-Falero levou a cabo a conceptualização, a análise formal, a aquisição de financiamento, a investigação, a metodologia, a supervisão e a redação do rascunho original. Javier Trabadelas-Robles levou a cabo a conceptualização, a provisão de recursos, a análise formal, a investigação, a metodologia, a supervisão, a validação, a redação do rascunho original, revisão e a edição.

## AGRADECIMENTOS



**Unión Europea**

European Regional Development Fund  
A way of doing Europe

A investigação que deu origem a este trabalho insere-se no âmbito do projeto *Age 2.0! Seniores em Rede, Engagement e Literacia Digital* (IPL/2019/LDGIS\_ESCS), financiado pelo programa IDICA do Instituto Politécnico de Lisboa (Portugal) e é coordenado por Sandra Miranda (Escola Superior de Comunicação Social).

## REFERÊNCIAS

- Abellán García, A., Aceituno Nieto, P., Pérez Díaz, J., Ramiro Fraiñas, D., Ayala García, A., & Pujol Rodríguez, R. (2019). Un perfil de las personas mayores en España 2019: Indicadores básicos. *Informes: Envejecimiento en Red*, (22). <http://envejecimiento.csic.es/documentos/documentos/enred-indicadoresbasicos2019.pdf>
- Aboim, S. (2014). Narrativas do envelhecimento: Ser velho na sociedade contemporânea. *Tempo Social*, 26(1), 207–232. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702014000100013>
- Balcerzak, B., & Nielek, R. (2017). Golden years, golden shores: A study of elders in online travel communities. In *7th International Conference on Computer and Knowledge Engineering* (pp. 199–204). IEEE. <https://doi.org/10.1109/ICCKE.2017.8167875>
- Bento, M., Martinez, L. M., & Martinez, L. F. (2018). Brand engagement and search for brands on social media: Comparing generations X and Y in Portugal. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 43, 234–241. <https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2018.04.003>
- Berezan, O., Krishen, A., Agarwal, S., & Kachroo, P. (2020). Exploring loneliness and social networking: Recipes for hedonic well-being on Facebook. *Journal of Business Research*, 115, 258–265. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.11.009>



- Boardman, R. (2019). Attitudes towards brands' Facebook pages across different age groups. In R. Boardman, M. Blazquez, C. Henninger, & D. Ryding (Eds.), *Social commerce* (pp. 117–133). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-03617-1\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-030-03617-1_7)
- Calder, B. J., & Malthouse, E. (2009). Media engagement and advertising effectiveness. In B. J. Calder (Eds), *Kellogg on advertising and media* (pp. 1–36). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119198154.ch1>
- Cardoso, G., Costa, A. F. da., & Pereira, A. (2015). *A sociedade em rede em Portugal. Uma década de transição*. Edições Almedina.
- Carrillo-Durán, M. V., & Tato-Jiménez, J. L. (2019). The benefits of social networking sites in building reputation for enterprises. In A. Guerra Guerra (Ed.), *Organizational transformation and managing innovation in the fourth industrial revolution* (pp. 65–85). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-5225-7074-5.ch004>
- Centromarca. (2018, 1 de março). *Centromarca apresenta 6.ª Edição do 'Marcas+Consumidores', Kantar Worldpanel: Consumidores a partir dos 50 anos marcam tendência de consumo para 2018* [Comunicado de imprensa]. [https://www.centromarca.pt/folder/conteudo/1842\\_PR\\_Centromarca.pdf](https://www.centromarca.pt/folder/conteudo/1842_PR_Centromarca.pdf)
- Chung, N., Tyan, I., & Chung, H. (2017). Social support and commitment within social networking site in tourism experience. *Sustainability*, 9(11), 1–23. <https://doi.org/10.3390/su9112102>
- Coleman, L., Hladikova, M., & Savelyeva, M. (2006). The babyboomer market. *Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing*, 14(3), 191–209. <https://doi.org/10.1057/palgrave.jt.5740181>
- Coolhunting Group. (2017). *Las 6 generaciones de la era digital*. Instituto de Economía Digital. [https://cdn5.icemd.com/app/uploads/2018/12/Estudio\\_6-generaciones-de-la-era-digital-.pdf](https://cdn5.icemd.com/app/uploads/2018/12/Estudio_6-generaciones-de-la-era-digital-.pdf)
- Cotten, S., Anderson, W., & McCullough, B. (2013). Impact of internet use on loneliness and contact with others among older adults: Cross-sectional analysis. *Journal of Medical and Internet Research*, 15(2), 39–48. <https://doi.org/10.2196/jmir.2306>
- Davalos, S., Merchant, A., Rose, G., Lessley, B., & Teredesai, A. (2015). 'The good old days': An examination of nostalgia in Facebook posts. *International Journal of Human-Computer Studies*, 83, 83–93. <https://doi.org/10.1016/j.ijhcs.2015.05.009>
- Dijkmans, C., Kerkhof, P., & Beukeboom, C. (2015). A stage to engage: Social media use and corporate reputation. *Tourism Management*, 47, 58–67. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2014.09.005>
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218–226. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218>
- Friemet, T. (2016). The digital divide has grown old: Determinants of a digital divide among seniors. *New Media & Society*, 18(2), 313–331. <https://doi.org/10.1177/1461444814538648>
- Fuchs, C. (2017). *Social media: A critical introduction*. Sage.
- García García, M., Carrillo-Durán, M. V., & Tato Jiménez, J.L. (2017). Online corporate communications: Website usability and content. *Journal of Communication Management*, 21(2), 140–154. <https://doi.org/10.1108/JCOM-08-2016-0069>
- Hayes, M., van Stolk-Cooke, K., & Muench, F. (2015). Understanding Facebook use and the psychological effects of use across generations. *Computers in Human Behavior*, 49, 507–511. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.03.040>
- Hutto, C., Bell, C., Farmer, S., & Fain, B. (2014). Social media gerontology: Understanding social media usage among a unique and expanding community of users. In R. H. Sprague, Jr. (Ed.), *Proceedings of the 47th Annual Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 1755–1764). CPS; IEEE. <https://doi.org/10.1109/HICSS.2014.223>
- IAB Spain. (2021, 25 de fevereiro). *Estudio de inversión publicitaria en medios digitales 2020*. <https://iabspain.es/estudio/estudio-de-inversion-publicitaria-en-medios-digitales-2020/>

- Instituto Nacional de Estadística. (2021). *Demografía y población*. Retirado a 1 de junho de 2021 de [https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/categoria.htm?c=Estadistica\\_P&cid=1254734710984](https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/categoria.htm?c=Estadistica_P&cid=1254734710984)
- Instituto Nacional de Estatística. (2020, 31 de março). *Projections of the resident population in Portugal*. [https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine\\_destaque&DESTAQUESdest\\_boui=406534255&DESTAQUESmodo=2&xlang=en](https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_destaque&DESTAQUESdest_boui=406534255&DESTAQUESmodo=2&xlang=en)
- Ji, Y., Li, C., North, M., & Liu, J. (2017). Staking reputation on stakeholders: How does stakeholders' Facebook engagement help or ruin a company's reputation? *Public Relations Review*, 43(1), 201–210. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2016.12.004>
- Kelly, M. E., Duff, H., Kelly, S., Power, J. E. M., Brennan, S., Lawlor, B. A., & Loughrey, D. G. (2017). The impact of social activities, social networks, social support and social relationships on the cognitive functioning of healthy older adults: A systematic review. *Systematic Reviews*, 6(1), 1–18. <https://doi.org/10.1186/s13643-017-0632-2>
- Krishen, A., Berezan, O., Agarwal, S., & Kachroo, P. (2016). The generation of virtual needs: Recipes for satisfaction in social media networking. *Journal of Business Research*, 69(11), 5248–5254. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2016.04.120>
- La generación senior 4.0: Cómo seducirlos. (2019, 5 de março). *Antevenio*. <https://www.antevenio.com/blog/2019/03/generacion-senior-4-0/>
- Lasierra-Esteban, J. (2020). Una revisión de las teorías materialistas-postmaterialistas a partir de una clasificación generacional: Las personas mayores se vuelven conservadoras? *Tempo social*, 32(3), 349–373. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.164349>
- Lehr, A. (2015, 26 de maio). Exposing the generational content gap: Three ways to reach multiple generations. *Moz*. <https://moz.com/blog/the-generational-content-gap-three-ways-to-reach-multiple-generations>
- Loos, E. (2012). Designing for dynamic diversity: Representing various senior citizens in digital information sources. *Obs Journal*, 7(1), 21–45. <https://doi.org/10.15847/obsOBS712013639>
- Majón-Valpuesta, D., Pérez-Salanova, M., Ramos Valverde, P., & Haye Molina, A. (2021). Agencia y participación en la vejez de la generación baby boom: Reclamación de espacios alternativos. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 21(1), 1–24. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2696>
- Men, L., & Tsai, W. (2015). Infusing social media with humanity: Corporate character, public engagement, and relational outcomes. *Public Relations Review*, 41(3), 395–403. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2015.02.005>
- Miranda, S., Machado, A., Antunes, A., & Gama, A. (2020). Age 2.0: Motivations and brand engagement. In C. Karpasitis (Ed.), *7th European Conference on Social Media* (pp. 163–169). Academic Conferences. <http://hdl.handle.net/10400.21/12648>
- Muntinga, D., Moorman, M., & Smit, E. (2011). Introducing COBRAs: Exploring motivations for brand-related social media use. *International Journal of Advertising*, 30(1), 13–46. <https://doi.org/10.2501/IJA-30-1-013-046>
- Narváez, G. A., & Montalvo, E., (2014). Best practice in the use of social networks marketing strategy as in SMEs. *Procedia - Social & Behavioral Sciences*, 148, 533–542. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.07.076>
- Nimrod, G. (2010). Seniors, online communities: A quantitative content analysis. *The Gerontologist*, 50(3), 382–392. <https://doi.org/10.1093/geront/gnp141>
- Nunan, D., & Di Domenico, M. (2019). Older consumers, digital marketing, and public policy: A review and research agenda. *Journal of Public Policy & Marketing*, 38(4), 469–483. <https://doi.org/10.1177/0743915619858939>
- Oh, S., & Syn, S. Y. (2015). Motivations for sharing information and social support in social media: A comparative analysis of Facebook, Twitter, Delicious, YouTube, and Flickr. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 66(10), 2045–2060. <https://doi.org/10.1002/asi.23320>

- Peregrina, C., Latre, J., García de Madariaga, A., Pérez, F., Larson, M., Bailey, M., & Qian, J. (2017). *La realidad de los consumidores online: Informe global sobre consumidores en internet*. KPMG. <https://assets.kpmg/content/dam/kpmg/es/pdf/2017/06/la-realidad-de-consumidores-online.pdf>
- Rebelo, A. (2013). *Seniores em rede. Motivações para o uso da internet e do Facebook pelos mais velhos*. ISCTE-UL.
- Rosa, M. (2012). *O envelhecimento da sociedade portuguesa*. Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Saucedo Soto, J., Hernández Bonilla, A., de la Peña de León, A., Amezcua Núñez, B., & López González, G. (2018). Baby boomers una generación puente. *Revista Internacional Administracion & Finanzas*, 11(3), 47–56. <https://ssrn.com/abstract=3244084>
- Taylor, M., & Kent, M. (2014). Dialogic engagement: Clarifying foundational concepts. *Journal of Public Relations Research*, 26(5), 384–398. <https://doi.org/10.1080/1062726X.2014.956106>
- Towner, T., & Lego Muñoz, C. (2016). Boomers versus millennials: Online media influence on media performance and candidate evaluations. *Social Sciences*, 54(4), 56. <https://doi.org/10.3390/socsci5040056>
- United Nations. (2015a). *World population ageing 2015*. Department of Economic and Social Affairs: Population Division. [https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/ageing/WPA2015\\_Report.pdf](https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/ageing/WPA2015_Report.pdf)
- United Nations. (2015b). *World population prospects: Key findings & advance tables. 2015 revision*. Department of Economic and Social Affairs: Population Division. [https://population.un.org/wpp/publications/files/key\\_findings\\_wpp\\_2015.pdf](https://population.un.org/wpp/publications/files/key_findings_wpp_2015.pdf)
- White, D., & Cornu, A. (2011). Visitors and residents: A new typology for online engagement. *First Monday*, 16(9). <https://doi.org/10.5210/fm.v16i9.3171>
- Wohn, D. Y., & Lee, Y.-H., (2013). Players of Facebook games and how they play. *Entertainment Computing*, 4(3), 171–178. <https://doi.org/10.1016/j.entcom.2013.05.002>
- Wright, K. (2000). Computer-mediated social support, older adults and coping. *Journal of Communication*, 50(3), 100–118. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2000.tb02855.x>
- Yang, Y., Yuan, Y., Archer, N., & Ryan, E. (2016). Adoption of social media and the quality of life of older adults. In T. X. Bui & R. H. Sprague, Jr. (Eds.), *Proceedings of the 49th Annual Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 3133–3142). IEEE. <https://doi.org/10.1109/HICSS.2016.394>
- Zappavigna, M., & Martin, J. R. (2018). #Communing affiliation: Social tagging as a resource for aligning around values in social media. *Discourse, Context & Media*, 22, 4–12. <https://doi.org/10.1016/j.dcm.2017.08.001>

## NOTAS BIOGRÁFICAS

María-Victoria Carrillo-Durán é professora de comunicação audiovisual e publicidade na Universidade de Extremadura (Espanha). É licenciada e doutora em ciências da informação, publicidade e relações públicas pela Universidade Complutense de Madrid (UCM). Tem um mestrado em marketing profissional (UCM) e é especializada em gestão de publicidade (UCM). É coordenadora do programa de Doutoramento em Informação e Comunicação da Universidade da Extremadura. É investigadora principal do grupo de investigação Área de Comunicación (AR-CO), que desenvolve e participa em projetos e publicações sobre as influências da comunicação e da comunicação empresarial.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1256-8870>

Email: vicduran@unex.es

Morada: Fac. Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura. Pl. Ibn Marwan, s/n. 06001 Badajoz (Spain)

Soledad Ruano-López é professora do Departamento de Informação e Comunicação da Universidade de Extremadura (Espanha). É licenciada em ciências da informação (comunicação audiovisual) pela Universidade Complutense de Madrid e doutorada pela Universidade da Extremadura. É a pesquisadora principal do grupo de pesquisa Conectar.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1963-3898>

Email: solruano@unex.es

Morada: Fac. Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura. Pl. Ibn Marwan, s/n. 06001 Badajoz (Spain)

M-Rosario Fernández-Falero é professora do Departamento de Informação e Comunicação da Universidade de Extremadura (Espanha). É licenciada em química (especializada em química técnica) e doutorada pela Universidade da Extremadura. É diretora do Departamento de Informação e Comunicação da Universidade da Extremadura. É pesquisadora do grupo de pesquisa Conectar.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6970-109X>

Email: rferfal@unex.es

Morada: Fac. Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura. Pl. Ibn Marwan, s/n. 06001 Badajoz (Spain)

Javier Trabadela-Robles é professor do Departamento de Informação e Comunicação da Universidade de Extremadura (Espanha). É licenciado em ciências da informação (comunicação audiovisual) e doutorado pela Universidade Complutense de Madrid. É secretário pedagógico da Faculdade de Ciências da Documentação e Comunicação (Universidade da Extremadura). É investigador do grupo de investigação Área de Comunicación (AR-CO) da Universidade da Extremadura e membro da Associação Científica de Investigación em Tecnologias de Informação e Comunicação Icono 14.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5338-9257>

Email: jtrarob@unex.es

Morada: Fac. Ciencias de la Documentación y la Comunicación, Universidad de Extremadura. Pl. Ibn Marwan, s/n. 06001 Badajoz (Spain)

**Submetido: 16/07/2021 | Aceite: 16/02/2022**



*Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.*