As Veias Abertas da Afrodescendência: Herança Colonial e Contemporaneidade¹

Neutral is white. The default is white . . . Blackness, however, is considered the “other” and therefore to be suspected.

Reni Eddo-Lodge

RESUMO: A partir de uma reflexão que percorre os elementos principais dos meandros das conceptualizações que caracterizam a Afrodescendência, o artigo ressalta a experiência actual dos afrodescendentes em Portugal, marcada pelas especificidades dos modos de incorporação dos ex-colonizados no país e pelos esforços de delimitação da identidade nacional nas fronteiras da branquitude, mesmo perante pessoas cuja existência não permite mais duvidar de que há negros portugueses. Apontando para a relevância dos modos pelos quais os portugueses não-brancos (e afrodescendentes) buscam uma designação de/para si actualmente, ousando afastar-se (e/ou contrapor-se) à estigmatização de que são alvo, o artigo busca inventariar e questionar conceitos que são adoptados e vulgarizados em torno da Afrodescendência que, na actualidade, vão mais além do desvelamento da estigmatização, da presença e existência de afrodescendentes no espaço social português.

PALAVRAS-CHAVE: Afrodescendência; Portugal; diásporas africanas; herança colonial; Projecto Afro-Port

ABSTRACT: On the basis of a reflection that identifies the main elements of the intricacies of conceptualizations that characterize Afrodescendence, the article highlights the current experience of Afro-descendants in Portugal, which is distinguished by the specificities of the ways the ex-colonized are incorporated into the country and by the efforts of delimitating national identity in terms of whiteness, despite the presence of people whose existence leaves no room for doubt that there is a Black Portuguese population. Indicating the relevance of the ways in which non-white Portuguese (and Afro-descendants) seek a designation of/for themselves today, daring to distance themselves from (and/or counteract) the stigmatization that targets them, the article seeks to inventory and

question concepts that are adopted and vulgarized around Afrodescendence that, at present, extend beyond the unveiling of stigmatization, the presence and existence of Afro-descendants in the Portuguese social space.

KEYWORDS: Afrodescendence; Portugal; African diaspora; colonial heritage; Projecto Afro-Port

1. Afrodescendência: história e meandros epistemológicos de uma categoria

O conceito “afrodescendente” foi sugerido em 2000, com um forte enfoque político, quando organizações sociais das Américas e Caraíbas se mobilizaram em torno da preparação da Conferência de Durban e, na Conferência Preparatória das Américas, simbolizaram uma ruptura epistemológica ao declarar, nas palavras de Romero Rodriguez: “Entramos negros e saímos afrodescendentes.”² Esta afirmação tem um grande significado estratégico na medida em que muda o tradicional conceito de “negro” para o de “afrodescendente,” no interior de um modelo complexo que ultrapassa a “raça” para reconhecer-se a si próprio como uma comunidade étnica. Embora não se possa indicar uma expansão universal linear das caracterizações sobre a Afrodescendência a partir das Américas e Caraíbas,³ a partir das últimas décadas, os movimentos afrodescendentes que se constituíram, com base em dinâmicos actores, têm procurado posicionar suas reivindicações nas agendas nacionais e internacionais.⁴ Assim como os seus antepassados escravizados e migrantes que engendraram (e inventaram) formas de vencer a subalternidade, o contínuo processo de subalternização e de exclusão, primeiro nas colónias, depois nas nações emergentes das Américas e, ainda, nos países colonizadores, os afrodescendentes procuram defender a sua representatividade e as suas agendas como sociedade civil. Sob esta perspectiva, procuramos trazer para este número especial uma reflexão que deveria percorrer os elementos principais dos meandros das conceptualizações que caracterizam a Afrodescendência e os afrodescendentes. Identificaremos distintos momentos históricos da sua presença, ressaltando as dinâmicas de actuação política na sociedade civil e destacando as suas experiências sociais, os desafios internos e externos que enfrentam e os desdobramentos de uma categoria que, no caso de Portugal, parece estar a gerar um efeito disruptivo nos estudos das chamadas “minorias étnicas” na diversa paisagem humana portuguesa e,

mesmo encontrando muita relutância, tem-se imposto como realidade histórica e sociocultural da nação portuguesa.

O que parece acontecer é que, para enfrentar essa nova situação de intensa reivindicação do reconhecimento de uma realidade histórica, os afrodescendentes têm procurado actuar colectivamente, exigindo o respeito aos seus direitos e o cumprimento dos compromissos adquiridos em conferências mundiais que obrigam os Estados a reduzir a exclusão, a discriminação e a pobreza em que vive a maioria do segmento afrodescendente. Tal se deve também – ou para esse gesto parece contribuir – o facto de que, como representante da comunidade internacional, a Organização das Nações Unidas (ONU) tenha proclamado 2015-2024 como a *Década Internacional dos Afrodescendentes*,⁵ por considerar que as pessoas de ascendência africana ainda têm acesso limitado à educação de qualidade, serviços de saúde, habitação e segurança social, permanecendo a sua situação em grande parte invisível e insuficiente o reconhecimento do esforço em busca de reparação para a sua condição actual. Além disso, a ONU afirma que estas pessoas são discriminadas no acesso à justiça e apresentam taxas alarmantes de violência policial associada a perfis raciais.

As orientações da ONU para a *Década Internacional dos Afrodescendentes* têm particular significado no caso dos países europeus cujos processos de descolonização exponenciaram a reconfiguração das suas sociedades e engendraram tentativas mais ou menos peculiares de delimitação da identidade nacional, sempre dentro das fronteiras da branquitude, tanto no sentido de “White mythologies” (Robert Young), quanto no de “White people,” que indica um dos termos como “two macro-level, socially recognized divisions of the social hierarchy” (DiAngelo 2008, xi). Em Portugal, traduziu-se num esforço de consolidação da tese de um “nós” nacional, português e implicitamente branco, por oposição a um “eles,” africanos e implicitamente negros (Araújo e Maeso 2016, 311). De um modo geral, e em linha com as abordagens dominantes, os afrodescendentes, negros nascidos na Europa, desafiam os sistemas já instalados que procuram lidar com as consequências decorrentes da colonização – neste caso da deslocação das populações colonizadas para a “metrópole,” que foram transformadas em questões migratórias. Os afrodescendentes não parecem caber no figurino ainda em vigor aplicado aos sujeitos anteriormente colonizados, entretanto transformados em imigrantes, e que estariam prontos para serem “assimilados no rebanho nacional” (Hesse e Sayyid 2006, 23).

Este contexto de normalizada perversa associação entre *afrodescendentes* e *imigrantes* concebe determinados sujeitos – portadores de certos traços culturais e

étnicos – como dissociados e não constituintes da “nação imaginada”: nos discursos e práticas de representação política hegemônicas são definidos por uma alteridade radical, como uma “ameaça” interna que convém conter ou erradicar. Não admira que, assim, esse contexto determine que questões de racismo são tuteladas por instituições relacionadas com políticas de migração (em Portugal, o Alto Comissariado para as Migrações) e justifique expressões como “primeira e segunda gerações de imigrantes” referentes a não-brancos quando, na verdade, estamos diante de (apenas) portugueses negros, de origem africana – afinal europeus afrodescendentes. Daí a “novidade” de três deputadas negras, na XIV Legislatura (2019-2023), como se fosse uma anomalia numa sociedade em que a presença de negros é uma realidade desde há pelo menos 500 anos, embora para esse segmento ainda funcione o pêndulo da visibilidade/invisibilidade. É por isso produtivo falar também a partir de outros lugares da ex-metrópole, como a França, em que ninguém vê como menos francês Nicolas Paul Stéphane Sárközy de Nagy-Bocsa, aliás, Nicolas Sárkozy, ex-presidente da França, da primeira geração de imigrantes húngaros no país; ou espaços emblemáticos que funcionem como metrópoles pós-coloniais dado o seu lugar na reconfiguração do mundo moderno porque foram destinos de homens escravizados, através de “um rio chamado Atlântico” (Alberto da Costa e Silva),⁶ como o Brasil ou os Estados Unidos. Neste caso, nunca se referiu a John F. Kennedy, ou a seus irmãos Robert e Edward, como segunda ou terceira geração de imigrantes irlandeses – embora essa “naturalização” da nacionalidade norte-americana não tenha acontecido de forma pacífica com Barack Obama (por motivos que talvez não caibam neste artigo). É então que a questão da representatividade do segmento afrodescendente em instâncias da “comunidade imaginada” se cruza com a do racismo como ideologia de deslegitimação que visa a exclusão desse segmento e o circunscreve à problemática da (i)migração, para que não se interroguem os fundamentos imaginários e onto-políticos dos discursos e práticas hegemônicas da “nação imaginada.”

No entanto, convém assinalar as diferentes perspectivas epistemológicas e abordagens teóricas desta categoria em outras geografias, que dizem respeito a ligações da Afrodescendência às diásporas africanas que, nas Américas, Caraíbas ou na Europa, respondem a regimes distintos de historicidade. Para as Américas e Caraíbas, o foco recai sobre a história da escravatura e do tráfico atlântico de pessoas escravizadas a partir de África, enquanto na Europa são apontadas, em primeiro lugar, as relações com a herança colonial e a transformação das

populações colonizadas nos migrantes das ex-metrópoles. Neste último caso, especificamente em Portugal e Espanha, a presença africana antes da invasão e ocupação de África é mencionada mas, em geral, ainda na actualidade, mantém-se como um dado muito encoberto e pouco referenciado.

Não ignorando tal diversidade, importa sublinhar que os percursos de representações e construções em torno da Afrodescendência exigem o aprofundamento de pressupostos teóricos e críticos (por exemplo, no interior dos Estudos Culturais, Estudos Subalternos ou Estudos Pós-coloniais) para continuarmos a abordar a presença e a história negra no mundo, interrogando as representações subalternizantes dos afrodescendentes nas narrativas nacionais, nomeadamente na Europa, nas Américas e Caraíbas e, por fim, em África. Mais especificamente, procura-se compreender as relações que os imaginários coletivos dessas “regiões do Mundo” (Édouard Glissant) mantêm, apesar das incontáveis mutações verificadas nas últimas décadas, no que se refere às culturas, línguas, religiões, identidades cromáticas e ao combate pelo acesso efectivo à cidadania política – portanto, não apenas da “cidadania multicultural,” proposta como teoria para o reconhecimento de direitos das minorias (Kymlicka 1995). Verifica-se, ainda, que a África do nosso tempo – como aliás, o “resto do mundo” (aqui no sentido literal da expressão e não na versão ideológica de Stuart Hall) – é culturalmente mestiça (Glissant teria dito que ela se criouliizou) pois, ao contrário do que se pensa, as culturas africanas não permaneceram as mesmas depois da colonização (já nem falando das dinâmicas migratórias internas que levaram a dinâmicas culturais). E é isso que os negros portugueses, afroeuropeus, americanos ou afroamericanos devem tomar em conta na sua apreciação do que têm em comum com os africanos, principalmente da África subsaariana.

É por isso que, embora possa parecer inadequada a paráfrase que fazemos do livro de Eduardo Galeano, tendo em conta que o seu autor “renegou” o livro e considerou a época a que ele se reporta como “uma etapa superada,” o certo é que essas cicatrizes são as veias do rio colonial que vêm desaguar num delta pós-colonial, banhando as múltiplas margens das diferentes realidades de portadores da herança colonial – seja as dos ex-colonizados que vivem em seus países, seja as daqueles que vivem nas ex-metrópoles coloniais e seus descendentes, a que temos vindo a designar como *afrodescendentes*: estes vivem este momento com as veias abertas, um estado que, note-se, é também partilhado pelos ex-colonizadores e seus descendentes. Desconcertados quando as velhas narrativas colonialistas e escravagistas são postas em causa, para estes últimos trata-se de admitir que há significados

histórico-culturais construídos sobre o fenótipo branco, pois, na actualidade, o desafio às suas concepções (raciais, ocidentais) é vivido como um desafio à sua própria identidade e ao seu imaginário histórico. Em geral, entendem qualquer tentativa de mostrar o seu segmento conectado à herança colonial ou ao sistema do racismo como uma ofensa moral inquietante e injusta (DiAngelo 2018).

Com efeito, o segmento afrodescendente é, nos espaços que habita nas Américas e na Europa particularmente (embora não apenas), bastante fustigado por uma série de bloqueios, que vão desde bloqueios endógenos (mesmo que impulsionados por factores exógenos) a bloqueios que (lhes) são impostos por uma sociedade cuja visão identitária de “comunidade imaginada” teima em reproduzir modelos essencialistas, que não incentivam uma visão plural, em termos identitários e de paisagem humana, do país. Referimo-nos a Portugal, que é indubitavelmente feito hoje, no século XXI, de várias pertenças, realidade não exclusiva de qualquer país de imigração mas também de países que foram potência – e Portugal foi potência colonial, portanto, um *Próspero*, mesmo que concordemos que tenha sido, também, um *Caliban*, como propõe Boaventura Sousa Santos na análise de relações de poder colonial na Europa (no caso, entre as potências coloniais).⁷

Um dos elementos centrais desse processo de questionamento das narrativas históricas prevaletentes é a possibilidade que a sociedade oferece a um dos seus segmentos de ocupar um lugar confortável, a partir do qual pode olhar os outros através da lente pela qual não olha a si mesmo.⁸ Essa lente – a raça – é aplicada a negros ou indígenas, enquanto os brancos são identificados como indivíduos neutros do ponto de vista da racialidade, numa normalização também assumida pelos não-brancos, muitos dos quais se referem a si próprios e aos segmentos a que pertencem como “grupos racializados”. Portanto, assim laboram na manutenção do estatuto de *Outro* na sociedade em que se inserem e na qual pugnam pelo reconhecimento da sua plena pertença (mesmo que eventualmente reivindicando outras), como bem lembra Reni Eddo-Lodge, em afirmação que resgatamos da epígrafe e expandimos:

Neutral is white. The default is white. Because we are born into an already written script that tells us what to expect from strangers due to their skin colour, accents and social status, the whole of humanity is coded as white. Blackness, however, is considered the “other” and therefore to be suspected. (Eddo-Lodge 2018, 85)

E, embora proclamando uma histórica multiculturalidade (como se esta fosse uma especificidade portuguesa!), esse não-reconhecimento do *Outro* como o *Mesmo*, *diverso* apenas e não *diferente*, causa tanta perplexidade quando esta ex-potência colonial – Portugal, nosso lugar de enunciação – se vangloria da sua herança atlântica ao mesmo tempo que continua a perpetuar a *racialização* do *Outro*, que, curiosamente a aceita e a internaliza, o que nos parece mais problemático, como atrás já referimos. Isso demonstra o não reconhecimento de que a heterogeneidade não é apenas constitutiva mas fundadora da sociedade pós-colonial, com traços perceptíveis na paisagem humana, de que a geografia e a arquitetura urbanas deixam visíveis, mas também nas produções culturais, artísticas, nas práticas religiosas, nas identidades cromáticas, nas práticas culinárias, musicais, nas disjunções em certas onomásticas imaginadas e nas regiões ou sujeitos que os trazem.

É ainda essa não-consciência que conduz ao não reconhecimento da realidade pós-colonial, na ex-metrópole, que normaliza a invisibilidade – real, física – do não-branco em instituições da sociedade civil, nos partidos, nas instituições do Estado ou do outro tipo, enfim nos lugares da superestrutura da sociedade. E essa invisibilidade é reforçada, porque omissa enquanto problema, quando artistas africanos ou afrodescendentes que conseguem romper as barreiras do silêncio e conquistar um espaço na cena social, cultural e artística omitem do seu discurso questões como a do racismo (“racismo epidérmico ou naturalmente espontâneo,”⁹ estrutural ou institucional) ou a da representatividade – mais preocupados em buscar o “reconhecimento” daqueles que sempre os discrimina(ra)m do que em buscar uma emancipação e afirmação identitária, individual ou colectiva. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Frantz Fanon ajudar-nos-ia a compreender essa busca de reconhecimento precisamente por aqueles que antes lhes bloqueavam a caminhada.

No debate sempre presente entre continuidade, ruptura e transformações, o ponto da discussão mantém o *Calling at Africa* (Glissant, 2005), fortemente associado às lutas políticas dos afrodescendentes nos nossos dias. De acordo com Jesús Chucho Garcia (2005), nas Américas, os afrodescendentes resultam de um amplo processo de conservação-recriação e transformação ligado às condições sócio-históricas e económicas que viveram. Neste sentido, a cultura afrodescendente enquadra-se em fenómenos históricos de longa duração, caracterizados por momentos de ruptura, continuidades, desconstrução e reconstrução. Neste processo, considera o autor, a *africanía*¹⁰ resistiu e, por mecanismos de

sobrevivência, lançou as sementes para a revalorização cultural, a busca da liberdade, a conquista da cidadania, a politização da identidade e, também, a luta frontal contra o racismo e a pobreza. Ao contrário da presunção de um exclusivo *continuum* cultural, ou mesmo da presença de “bolsões de africanidade” relacionados diretamente às suas origens africanas, Édouard Glissant sublinha que as experiências dão espaço ao imprevisto, à aleatoriedade, às metamorfoses e transformações, às resignificações ou reapropriações históricas e políticas nos contextos específicos em questão. É neste âmbito que devem ser interpretadas, enquadradas e reconhecidas as reivindicações de representatividade equitativa, assim como a aspiração ao controle das representações oficiais e populares de aspectos da denominada herança cultural, que Glissant prefere descrever como diversidades realizadas do *Tout-Monde* que interrogam o universalismo abstracto.

2. Afrodescendência e narrativa nacional em Portugal

Nesta reflexão, tomamos como referência o processo, a organização e as condições em que vivem os portugueses de ascendência africana, pessoas que não são mais os que transitam, como se fossem “estranhos em permanência” (Mata 2006), cuja existência não mais permite duvidar-se de que há negros portugueses que não são brancos, nomeadamente, portugueses negros. E mesmo que o país ainda esteja relutante em dizer que são imigrantes (de segunda, terceira, quarta gerações!), a sua presença tornou-se um objecto permanente de discussão e de impossibilidade de recusar o reconhecimento das mestiçagens, deslocamentos e dinâmicas de enraizamentos que caracterizam a presente realidade do mundo global. Mesmo que, buscando-se negá-la, se encontre definitivamente colocada a reivindicação da unipertença (“Sou português”) ou de múltiplas pertenças (“Sou português de origem X ou Y”), essa multipertença não tem de descrever o habitar a fronteira, enfim, uma identidade de fronteira que recusa a obrigatoriedade de se ter de escolher uma das pertenças e renunciar à outra (Miano 2012).

Trata-se, para nós, de uma presença-existência que tem as suas possibilidades fortemente associadas aos modos de relação da sociedade portuguesa contemporânea com a alteridade. Contudo, suscita igualmente novas e necessárias leituras e apropriações, porque se refere a representações hegemónicas dos afrodescendentes presentes nas narrativas pedagógicas nacionais: literaturas, discursos, manuais escolares ou discursos essencialistas sobre as identidades nacionais “imaginadas.” Com efeito, são essas narrativas hegemónicas que recusam as reivindicações dos excluídos quando afirmam que certas culturas

subsaarianas trazem, em si, elementos definitivamente incompatíveis com a cultura portuguesa;¹¹ é também frequentemente dessa exclusão que se trata quando se fustigam as leis memoriais ou se propõe o “lapso” (recusa) da nacionalidade aos que, aqui nascidos, não são jogadores de futebol ou de (reconhecido e imediato) prestígio e interesse nacionais; e é, em grande parte, por causa dessa recusa que se celebra a recente alteração da monocol do Parlamento como afirmação de “democracia racial”¹² em Portugal. Porém, o facto de esse sujeito se ter tornado, nos últimos tempos, fortemente presente, não quer dizer que os negros acabaram de chegar a este país, como vem afirmando, em inúmeros estudos, com suporte iconográfico, a historiadora Isabel Castro Henriques.¹³

Muitos são os estudos que nos dizem ter sido o número de pessoas negras e de origem africana certamente muito inferior ao atual, embora essas já fizessem parte da paisagem portuguesa desde o século XVI. E, no entanto, de forma suficientemente inexplicável, não figuram como portugueses de tão longa data, e relatos sobre a sua presença são marcados pela excepcionalidade. Historiadores, romancistas, escritores, artistas plásticos, cineastas, assim como os cientistas sociais, parecem ter interiorizado a ideia segundo a qual um negro só poderia ser um imigrante – de preferência, indocumentado. Portugueses negros não aparecem na narrativa nacional, de qualquer modalidade discursiva (artística, política ou referencial) na história que Portugal conta sobre si mesmo, depois aos seus filhos e, por fim, ao mundo, há tantas gerações. Essa narrativa inventou uma memória branca, e isso, evidentemente, coloca um problema, se se considerar que dominou numerosos povos não brancos, e se estendeu para além-mar, para a África, a América do Sul e o Oceano Índico. No aspecto cultural, um dos elementos mais importantes da mitologia nacional apresenta a República como uma ideia que se sobrepõe ao real em lugar de se juntar a ele. Não é temerário pensar-se que essa “entidade” (a III República, como sucedânea do Estado Novo colonial) continua a ser assimilacionista e centralizadora, embora se diga cega à cor, às diferenças de todo o tipo, exigindo apenas uma coisa: a conformidade aos seus princípios. Todavia, e de modo similar ao que aconteceu em França, como descreve Léonora Miano em *Habiter la frontière* (2012), os adversários da República não são, contemporaneamente (o tempo do português negro), os que, sem ver a cor dos *Outros*, recusam categoricamente contratá-los ou alugar-lhes apartamentos decentes, os que procuram não inscrever os seus filhos em escolas com forte população não branca, ou os que propõem programas escolares, sobretudo livros de História, nos quais nenhum

português não branco reconhece a sua face nem reconhece as razões pelas quais ele é, tanto quanto qualquer outro, legítimo na sua reivindicação de Portugal como sendo o seu país. E, no entanto, tal como a situação do Negro francês referida por Miano (2012), neste início do século XXI, muito além da inserção de secções sobre os impérios subsaarianos nos programas escolares, que ainda tarda, estamos convencidas de que é o ensino de todos os detalhes da história dos Negros em Portugal (e na Europa) que lhes permitirá aceitar naturalmente a sua identidade portuguesa.

Na análise sobre as possibilidades de pertença dos afrodescendentes à comunidade imaginada, o destino que o país oferecer às suas minorias será revelador das suas capacidades de se mostrar à altura do desafio, e isso é importante na medida em que se trata de saber se Portugal pode realmente ser o território da Igualdade e dos Direitos Humanos.¹⁴ Do ponto de vista interno, as definições identitárias associadas à Afrodescendência – as que não desvinculam a reivindicação do *ser português* da sua herança africana – têm trazido fortes reações no espaço público. Estes actos afirmativos deviam tornar necessárias operações de uniformização, similares, em certa medida, àquela que a acção colonial fez quando promoveu a assimilação dos colonizados à cultura portuguesa. De facto, tais actos contrariam a aceitação de que *ser português* não é uma questão de origem, uma vez que há portugueses que são originários de outros lugares – ironicamente, dos lugares onde, por séculos, Portugal tentou impor a ideia de pertença a uma mesma unidade política e nacional, através de ideologia de uma “nação multirracial, multicultural e pluricontinental.” Todavia, desta vez, o facto de os afrodescendentes e negros portugueses reivindicarem a pertença à comunidade imaginada (através da sua inclusão na narrativa nacional) tem suscitado um tipo de sentimento de memória ferida, de perigo de subjugação e da construção do *Outro* (que, em todo o caso, deveria ser visto apenas como *Diverso*) como portador de uma cultura fechada ao diálogo,¹⁵ ameaçando o que, até agora, cada região de Portugal sempre pôde contar: uma história monocolorida e monolítica que, certamente, facilitou o embranquecimento da memória portuguesa.

As reacções e agressões explícitas que esta exigência vem provocando parecem evidenciar que, se os afrodescendentes e portugueses negros não podem ancorar e relacionar as suas reivindicações a uma longa ancestralidade e à posse da terra (na ex-metrópole) ao longo de gerações, a sua presença é embaraçosa porque carrega reminiscências do encontro brutal entre povos. De facto, essa existência torna presente a memória dos crimes que não prescrevem, mas

que se sabe que, em grande parte, foram os que permitiram a Portugal apresentar-se como uma grande potência. O Negro de Portugal lembra constantemente o passado colonial do país (como o do Brasil e dos Estados Unidos lembram o passado escravocrata) e se não se despe daquilo que o liga ao solo dos seus ancestrais, ele confronta a sociedade portuguesa na ideia da sua “estrangeiridade,” alteridade e exterioridade.

Em conjunto com aquilo para o que o tema remete relativamente à constituição da narrativa nacional e da comunidade imaginada portuguesa contemporânea, como mostram os resultados obtidos até ao momento (Dezembro de 2020) no Projecto AFRO-PORT,¹⁶ outras operações de compreensão e clarificação acerca do alcance de conceito são realizadas. Mais do que um termo, estas correspondem à busca de um modo de designar os portugueses de outra origem (afrodescendentes e negros) que não os confunda com imigrantes, porque esta forma de os caracterizar não corresponde à realidade histórica, política e cultural e tem apenas em conta a ideologia essencialista sobre o *ser português*.

Em primeiro lugar, a consideração sobre se é a homogeneidade da cor necessária à categorização e aproximação ainda se mostra insuficiente para afirmar que o debate sobre a Afrodescendência se confunde com as questões de pertença do Negro português, cujas constituintes mantêm relações entre si, sem que uma das constituintes sufoque a(s) outra(s) – abrindo-se ao Outro sem asfixiar o Mesmo, como diria Édouard Glissant, em *Introduction à une poétique du divers* (1996), nas suas (re)interpretações sobre as dinâmicas identitárias caribenhas – ainda que, no caso de Portugal, a constituinte africana possa ser fundamental pelo facto de, por ela, começar o processo de auto-reconhecimento identitário. Este facto é relevante, no caso de Portugal, pois, tal como mostram as primeiras informações recolhidas no projecto AFRO-PORT, as autodefinições ou definições colectivamente articuladas em torno do *ser afrodescendente* destacam dois elementos: por um lado, a origem que remete à África e, por outro, a reivindicação de direitos de cidadania plena em Portugal, lugar de nascimento, de vivência e de existência (Évora, 2020b). A questão da Afrodescendência tem de se traduzir numa discussão sobre o reconhecimento dessa identidade no espaço público – que se tem mostrado resiliente em relação a isso, pois, para os detentores históricos do *poder da fala*, “[o] acesso ao espaço público de novas personagens, portadoras de culturas e de reivindicações diversas, desagrega a homogeneidade do espaço e coloca o problema da preservação da continuidade deste, ao mesmo tempo em que aceita sua crescente heterogeneidade” (Semprini 1999, 131).

É que hoje a questão da Afrodescendência em Portugal remete, em primeiro lugar, ao tema da presença do português de origem subsaariana e à existência de uma *comunidade negra* (a par de uma comunidade crioula) que se propõe actuante no espaço público. E exige maior aprofundamento sobre a diferença entre origem territorial e cultural e ascendência, na medida em que grande parte dos que chamamos de Negros partilham uma ancestralidade subsaariana. Mas será possível afirmar que, em Portugal, Negros formam um grupo homogêneo no plano cultural e mesmo de experiência histórica? O facto de essa comunidade ser percebida como tendo a mesma cor de pele será suficiente para categorizar ou aproximar pessoas ou, pelo contrário, o que pode uni-la deveria ser procurado muito mais em outros lugares?

A existência de uma comunidade negra em Portugal remete, ainda, para a grande diversidade cultural interna dos países africanos de origem e entre si, mesmo os de língua portuguesa, vistos como um grupo político homogêneo. Por outro lado, os africanos que diversificaram a migração em Portugal nas últimas décadas confirmam que a África subsaariana, frequentemente percebida como um bloco monolítico, abriga, no entanto, poderosas heterogeneidades. Não se vive da mesma maneira no Sahel como na África Ocidental, África Central, na África Austral ou no Corno de África e, na medida em que os migrantes subsaarianos transportam consigo a sua bagagem identitária quando chegam à Europa, essas diferenças persistem. E quanto mais numerosa for a comunidade, maior a tendência de os portugueses de origem subsaariana se reagruparem no seio de colectivos mais ligados ao lugar geocultural da sua ancestralidade do que ao continente. Existem associações de guineenses, cabo-verdianos, angolanos, são-tomenses, moçambicanos, senegaleses, mas também existem associações de principenses, balantas, mandingas, cabindas... E têm a particularidade de serem abertas, ao mesmo tempo, aos que têm uma (auto)-identificação portuguesa e aos Outros. A única condição que parece ser necessária para se fazer parte é reconhecer uma filiação à referida entidade (país ou região), o que pode levar, por vezes, a uma fragmentação e à criação de estruturas ligadas, não a um país, mas a uma região desse país, preservando as suas particularidades, uma vez que, na África subsaariana, cada país é composto por territórios multiculturais onde as etnias têm tradições diferentes e co-habitam¹⁷. Em Portugal, não existem antagonismos entre as diferentes populações de origem africana, portuguesas ou com estatuto de imigrantes, e essas pessoas consideram-se como uma comunidade, reconhecendo as suas proximidades, mesmo se, do ponto de vista

político, isso não se opere no espaço público. Em certa medida, esta condição parece indicar a existência, nessas populações, de um sentimento panafricano não ideológico, natural e espontâneo – cuja compreensão deveria ser aprofundada para se pensar as suas pertencas identitárias num mundo em que certas identidades *hifenizadas* são celebradas.

O segundo facto a tomar-se em consideração para compreender a ausência (ou o tipo de presença) da comunidade negra em Portugal está relacionado com a História. No Portugal colonial do Estado Novo, embora não fosse legal a segregação racial – nos moldes sul-africanos ou norte-americanos, determinando, por exemplo, a existência de escolas e igrejas reservadas aos negro-africanos –, cumpria essa função o *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* (1957).¹⁸ Através deste estatuto, os africanos não eram considerados cidadãos, mas indígenas sem quaisquer direitos civis ou jurídicos, e a sua vida tinha de ser regulada, a não ser que se dispusessem a assimilar a cultura portuguesa, renegando a sua para integrar a categoria dos “assimilados,” isto é, portugueses de pele negra. Assim, ainda que o racismo não estivesse explicitamente inscrito na lei, aos Negros não era permitido formularem as suas reivindicações como Negros. Por esse motivo, o racismo ainda prospera na actualidade, de forma menos espectacular, mas as suas manifestações são mais perniciosas e, assim como a condição do Negro em França, os que actualmente reivindicam são bastante incompreendidos, na medida em que essa prática não cabe nos hábitos portugueses. Estes sustentam fortemente a recusa em avaliar o número de pessoas que se consideram negras, em contraste, por exemplo, com a facilidade em defini-las como imigrantes, não originárias, portanto, do país onde se encontram. O que se evidencia é a facilidade com que se considera que essas pessoas, se desejarem, podem voltar para os espaços (em África) nos quais a sua presença é maioritária e podem reivindicá-lo como constituindo a principal parte da sua identidade.

Além disso, o tratamento do tema da Afrodescendência coloca em pauta os efeitos da colonização dentro e fora do continente, pois, o processo colonizatório fez desaparecer o mundo conhecido, precipitando os povos da África subsaariana num universo do qual não tiveram controlo do desenho dos contornos do seu destino que, com dificuldade, ainda estão a tentar habitar. Questiona-se, assim, se Portugal permitiu o aparecimento de *lugares* de debate entre os Negros sobre esses assuntos, para além de algumas associações militantes do Movimento Negro em Portugal, frequentemente afrocentradas, sempre forjadas a contrapelo da política colonial, tanto do regime militar da I República quanto

a do Estado Novo. De notar que se é incontestável, no contexto da imigração, a invenção de uma nova cultura a partir de influências diversas, também na África subsaariana a colonização levou à mutilação de identidades, redefinição de espaços de pertença, pressionando as populações que, também ali, tiveram de assimilar novos modos de vida e, portanto, de recriar o seu quotidiano.

Consideramos que esses *lugares* de que falamos acima têm estatutos diferentes na relação que Portugal estabelece com as suas antigas colónias de África. Apesar do marco forte das independências, é necessário considerar (e estudar com maior profundidade, para além de abordagens ensaísticas) as especificidades dos modos de incorporação dos ex-colonizados em Portugal, em grande parte articulados com o grau de proximidade ao colonizador. Em contexto da ex-metrópole, esse processo resulta em classificações (implícitas) das culturas de acordo com o grau de visibilidade do “selo africano,” por exemplo, na música e nas línguas de socialização (com destaque para as línguas crioulas), nas práticas quotidianas e na alimentação, nos rituais de socialização e nas crenças religiosas.

A título ilustrativo, note-se que, por razões históricas, em muitos casos, há os que se beneficiaram de uma condição social mais vantajosa como resultado das posições ocupadas nas colónias, como é o caso dos cabo-verdianos que pertenciam às administrações coloniais em todos os países africanos de ocupação portuguesa. Todavia, logo a seguir, as condições económicas ditaram a consolidação de um segmento ligado à construção civil cuja face mais visível é descrita, sobretudo, pela presença de migrantes cabo-verdianos pobres e seus descendentes, enquanto que, nas últimas décadas, constrói-se uma imagem dos angolanos em Portugal muito mais associada às parcerias económicas entre os dois países. Pretende-se aqui ilustrar que, em Portugal, houve diferenças nessas migrações organizadas, em termos de quais poderiam ser consideradas definitivas, essencialmente femininas ou masculinas, de agrupamento familiar ou as que se esperava que seriam concluídas com o retorno. É preciso mesmo notar que os grupos foram sempre vistos como maleáveis e adaptáveis às perspectivas originais de Portugal, tendo sido, ao longo do tempo, concentrados na Área Metropolitana de Lisboa onde, actualmente, os Negros ainda se encontram em maior número.

3. Âmbitos da articulação Afrodescendência /cor da pele

O termo *Afrodescendência* ganha destaque numa altura em que os privilégios e as desvantagens ligadas à cor da pele (não descartando, aqui, o colorismo),¹⁹ ainda são inegáveis, apesar das (acreditamos) bem-intencionadas afirmações que

mais apontam para *colour blindness* do que para uma incidência sem valor associado, considerando que, nos últimos tempos, tem havido uma preocupação maior em ocupar o espaço público para a problematização dessas afirmações. Os esforços em retirar esta componente do seu substrato existencial atesta um truque de memória e de excisão de um passado que, no entanto, continua a colocar problemas.

Muito além de questionar a adequação (e a justeza) de um ou outro termo que possa ser adotado (português, imigrante de segunda geração, africano em Portugal, afroportuguês, etc), é mais pertinente compreender se os portugueses negros buscam uma designação de/para si atualmente, ousando afastar-se (e ou contrapor-se) à estigmatização de que são alvo.

Os resultados obtidos, até ao momento, no âmbito do Projecto AFRO-PORT sobre a Afrodescendência em Portugal, confirmam que o sujeito enuncia-se aqui, pois é precisamente a denúncia que lhe confere o lugar de enunciação. A referência à Afrodescendência evidencia, por um lado, que *português* mantém-se como sinónimo de *branco* e, ao mesmo tempo, confirma a complexidade que é para os negros reivindicarem-se como portugueses (Évora 2020a). A introdução atual do conceito de Afrodescendência como dispositivo (e recurso) identitário mostra-se esclarecedora do grau de identificação das pessoas com as definições que o país, inconscientemente, sempre lhes atribuiu, bem como a extensão com que se deixam modelar e respondem, performativamente, às palavras que os têm nomeado no espaço público (e pensamos que a auto-referência *racializadas/os* é um dos resultados desse gesto performativo). Como afirma Léonora Miano, na obra acima citada a propósito dos Negros em França ou na Grã-Bretanha, na medida em que é também o olhar do *Outro* que nos faz existir, não é de se estranhar que os Negros europeus sejam associados à visão que os seus países têm deles, mesmo que isso não seja satisfatório e tenha como efeito acentuar as tensões internas e um sentimento de estranheza no lugar ao qual pertencem.

Ainda sobre a comunidade negra e a forma como a dinâmica da sua presença se articula com a emergência de reivindicações em torno da categoria *afrodescendente*, é possível que o aprofundamento de medidas de maior representatividade desse segmento, em Portugal, evidencie a complexidade existencial e as tensões que definem e formatam as relações dos negro-africanos entre si e entre diferentes segmentos da diversa sociedade portuguesa. Este elemento é, de *per si*, suficiente para compreender que a experiência de uns e outros não é idêntica entre si, em todos os aspectos. Contudo, tem sido sugerido na pesquisa de terreno do

Projecto AFRO-PORT que aqueles que se afirmam africanos ou afrodescendentes – porque estão ligados ao continente africano (e não porque nasceram em Portugal), mesmo que nunca tenham lá ido – privilegiam as suas origens negro-africanas e atribuem prioridade aos valores comuns (distância do *ser português* e dificuldades ou desinteresse em exprimi-lo) (Évora 2020b).

Num outro sentido, há grupos e pessoas que consideram que encontraram um meio de marcar a sua especificidade identitária – negro europeu – e explorar as possibilidades de um continente de contornos fictícios que Byrne baptizou de *Afropea* (Miano 2012) para simbolizar a *longue durée* da influência das culturas subsaarianas na Europa. Outros, ainda, enfatizam a sua pertença, em simultâneo, a dois mundos e recusam a possibilidade de serem associados a apenas um deles. Sob o argumento de que não podem ser confrontadas com uma escolha que exigiria que se divorciassem de uma parte de si mesmas, estas pessoas reivindicam as suas pertenças múltiplas e recusam a alegação feita a uma só e única *nação*, por conseguinte, colocando diretamente em causa o Estado-nação.

Em referência ao Negro português, podemos experimentar uma classificação em duas grandes categorias, em que os primeiros resultam do tráfico transatlântico e da escravatura colonial e já foram desligados da sua genealogia africana; em relação aos segundos, que vêm de países da África subsaariana anteriormente colonizados por Portugal, trazem os patrimónios subsaarianos e, na maior parte do tempo, conservam as ligações com os países onde nasceram os seus pais e avós. Estas ligações são mais ou menos fortes conforme os casos e, por exemplo, nem todos falam a língua dos pais ou vão a África com regularidade, mas em geral, o património está lá para marcar a origem.

Através de movimentos como os da Negritude e lugares como Casa dos Estudantes do Império, os subsaarianos das ex-colónias portuguesas encontraram-se enquanto colonizados e negros. E, nos nossos dias, um número crescente de jovens têm escolhido, também eles, ligar-se a essas semelhanças entre si, para fazerem entender que as suas vozes não serão as de subsaarianos (ou latino americanos-brasileiros) em Portugal mas de *portugueses negros*. Entre estes e os subsaarianos ex-colonizados, encontram-se os colectivos que reivindicam a herança africana e adoptam uma argumentação panafricanista revolucionária no modo de estar e viver em Portugal, denunciando o racismo e as desigualdades de que os africanos e seus descendentes são as principais vítimas.

Mais recentemente, os jovens portugueses negros chamam a atenção pelos seus posicionamentos – por exemplo, mulheres negras, jovens, com formação

superior ou especializada, que se organizam em torno da produção/reivindicação cultural e política, ligadas a movimentos negros na Europa e utilizando recursos e ferramentas a partir da sua articulação com outras afrodescendentes negras europeias. Ou os colectivos que se articulam com movimentos europeus de jovens negros da diáspora africana e criam formas de ligação e cooperação entre si e, juntos, com o continente africano. Trata-se de dinâmicas relevantes para a conceptualização da Afrodescendência na Europa, não apenas em razão da radicalidade que podem trazer, mas no que isso diz de uma cultura em provável gestação, a definição e a afirmação de um *ser português* que se constitui no território físico e da tensão que interpõe os que são considerados legítimos ou não (ou mais ou menos legítimos).

Em síntese, são identificadas nas actuações desses segmentos tanto as críticas ao facto de que nenhuma instância parece capaz de fazer os protestos serem ouvidos, como também as dificuldades em trazer o contraditório quando os africanos ou portugueses negros são sistematicamente associados à malfeitoria. De formas diversas, os colectivos propõem que a sua acção procure contrariar a ausência de Poder desses segmentos no espaço público, a falta de controle da sua imagem (em contraste com a imagem estereotipada, e geralmente deturpada, que é veiculada pelos *media*, em geral) ou uma descrição inferiorizante daquilo que podia ser considerado como sua participação na produção social portuguesa. O que consiste, neste caso, numa forma de indicar ao Negro que, não sendo branco, não pode representar ou produzir o seu país e não está em condições de dizer a si mesmo o que é. Neste sentido, a forte disseminação (e apropriação) do conceito de “lugar de fala” entre esses colectivos tem servido para contrariar a perspectiva de que é mais pertinente um não-negro produzir um discurso sobre estas populações.

No caso contrário, várias experiências e reacções no espaço público demonstram que *ser negro* em Portugal e falar de Negros é constituir uma ameaça, qualquer que seja o objectivo que se tem (como acontece amiúde quando um não-branco com algum capital social toma a palavra para denunciar alguma iniquidade decorrente das relações racializadas de Poder e *lhe* lembram que ela/ele até é um privilegiado). No século XXI, a presença de portugueses negros ainda reatualiza a ideia de que ao Negro no espaço público atribui-se um favor e, por isso, por diversos meios, é-lhe lembrado que deve *manter-se no seu lugar*, como um *bom negro*. As produções consagradas através dos afrodescendentes de Portugal recebem um acolhimento morno por parte dos *media*, e obras que

tocam fortemente esse segmento praticamente não são comentadas nos noticiários ou indicadas como tendências no âmbito nacional. No caso da música produzida pelos afrodescendentes, as plataformas digitais asseguram a sua difusão e o nascimento de verdadeiras estrelas, fenómenos de público com forte penetração entre a juventude, mas a maior parte desses casos continua a ser ignorada pelos decisores do meio e *opinion makers* da indústria musical portuguesa. Em suma, a estes artistas de portugueses negros do século XXI não se lhes reconhece o direito de se exprimirem sobre questões da sociedade portuguesa. As suas temáticas somente são identificadas pelo *mainstream* se se confirma que são estrangeiros e em dificuldade ou se estiverem relacionadas com África, lugar que lhes foi atribuído para sempre e que parece não permitir outra composição no vasto campo de articulações e sobreposições entre as diásporas africanas e as ex-metrópoles.

O que a sociedade diz de si mesma é o que está escrito nos seus livros e nos anais da sua História – por isso Ki-Zerbo proclamava, em *Para Quando a África?*, que “a acumulação dos conhecimentos se faz na Europa” (2006, 94), e V-Y. Mudimbe fala em “biblioteca colonial” (1988), acervo de enunciados produzidos por grupos externos de “africanistas” que se imbuem de uma “razão etnológica” para a interpretação das realidades africanas e constroem “regimes de verdade” (sobre a África), que acabam por ser vistos como verdades científicas até por africanos. Pretende-se acreditar que o que não é mencionado é porque não existe no país e, portanto, assegura-se o regresso à identidade nacional mais essencializada, como se isso fosse possível, como se isso tivesse existido alguma vez (paradoxalmente enquanto se proclama a vocação atlântica e se celebra a história da Expansão). Numa atitude que ignora o seu poder de radicalizar as minorias e acentuar as clivagens, o país que redefiniu o destino de tantos povos procura impedir a descendência dos colonizados de lhe imprimir a sua contribuição e a sua marca – contrariamente ao que se passa no espaço africano, em que o segmento de origem europeia goza de todos os direitos, erigindo-se, até, a uma etnia nacional, como os *africâneres/afrikaners/afrikaanders* na África do Sul, ou os pretensos “crioulos” em Angola.

Por isso pensamos ser necessário aprofundar, a partir das pesquisas realizadas no âmbito do Projecto AFRO-PORT os seguintes aspetos: movimentos mais ou menos conscientes para tentar encaixar-se num molde que se formata sobre Afrodescendência; grau de consciência e percepção sobre a utilidade do esforço para serem reconhecidos como herdeiros legítimos do espaço nacional

que habitam e das linhagens que prevalecem apesar de todos os discursos; diferentes formas e graus de equilíbrio e de apropriação como Europeus negros; a escolha entre a sua constituinte subsaariana e o seu lado europeu; diferentes distâncias e posições sobre habitar (em) ambos os lados, transitar entre eles, misturá-los sem hierarquizar. E nesse *entre-dois*, sentirem-se confortáveis, completos, florescentes, como artesãos de um lugar outrora sempre descrito como de rutura (em relação ao de seus pais) e, agora, num espaço de acolhimento onde os dois mundos que os constituem se tocam sem se afrontar.

4. Considerações (por enquanto) finais: alargar o âmbito da discussão em Portugal

Laboramos segundo uma perspectiva heurística. Neste contexto, incluir os grupos afrodescendentes como parte de uma comunidade imaginada pressuporia a implementação de “políticas de identidade” que contrastariam com as identidades imaginadas do passado, introduzindo “novas políticas” que visariam, também, limitar um pouco as disfunções e restrições impostas aos Negros e Negras, de um modo geral, as primeiras vítimas e alvo do desprezo da sociedade. Os discursos racistas contemporâneos, ao abandonarem as noções biológicas de raça e superioridade racial, centraram-se, sobretudo, no estabelecimento de relações implícitas entre raça, nacionalidade, patriotismo e homogeneidade cultural. No caso de Portugal, isso dificulta uma ação sistemática, por exemplo, em torno de modificações nas leis gerais do Estado (tal como a lei da nacionalidade), a criminalização do racismo, uma política de quotas, ações afirmativas, reformas educativas que visem a educação para a cidadania numa perspectiva intercultural, defesa e promoção de um programa político de gestão da multiculturalidade e revisão crítica das histórias locais, regionais e nacional.

O que tem sido amplamente confirmado no contexto da investigação no âmbito do Projecto AFRO-PORT é o carácter incipiente de uma Academia que vê o termo *afrodescendente* como uma forma de apaziguamento, pois para ela as questões de raça e de memória (sobretudo a dos negros na ex-metrópole e descendentes de ex-colonizados) não se colocam no espaço português. É surpreendente que não tenham nada a dizer sobre aqueles que não são imigrantes, mas seus compatriotas.

Por todas estas razões, pensamos que este tema da Afrodescendência tem o potencial de expor uma forma mais profunda do esvaziamento da retórica da unidade definida pela cor da pele que serve para identificar cada segmento

da sociedade, mas que, até ao momento, mantém as pessoas brancas neutras no quesito cromático. A categorização tem a vantagem de se tornar útil e interessante para pontuar o facto de que Portugal – e a Europa, *grosso modo* – não (re)conhecem comunidades negras ou brancas homogêneas. Possibilidade de abordagens ao mesmo tempo sensíveis e subjectivas e objectivas admitem a Afrodescendência quer nas suas produções afrodiaspóricas que abraçam populações de origem africana, quer, também, como a face mais actual da Europa globalizada e do século XXI. Colectivos afrodescendentes em Portugal atuam em torno do reconhecimento e valorização de uma sororidade, embora, na nossa perspectiva, ainda sejam incipientes as diligências objetivas e claramente apontadas em torno de tópicos como o apaziguamento, o abandono do ressentimento, a capacidade de se projectar de forma válida no futuro, o que exige, antes de tudo, a cicatrização das feridas íntimas ligadas a uma história dolorosa.

Porém, falta ainda realizar a recolha exaustiva dos conceitos que são adotados e vulgarizados em torno da Afrodescendência que, na atualidade, busca ir mais além do desvelamento da estigmatização da sua presença e existência no espaço social português. Seria, no entanto, importante não desconsiderar uma abordagem contemporânea à Afrodescendência e às reivindicações dos afrodescendentes na Europa, Américas e Caraíbas, assim como compreender o significado atribuído à Afrodescendência em diferentes países africanos e a forma como esta categorização está articulada como a noção da presença africana no mundo, da *África-Mundo*, de que fala Achille Mbembe.

NOTAS

1. Este artigo é parte dos resultados da investigação realizada pelas autoras no âmbito do Projecto Afro-Port. Afrodescendência em Portugal: sociabilidades, representações e dinâmicas sociopolíticas e culturais. Um estudo na Área Metropolitana de Lisboa”, com financiamento da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal (PTDC/SOC-ANT/2017) e a ser realizado no período 2018-2022.

2. Romero Rodríguez, “Entramos Negros y Salimos Afrodescendientes: breve evaluación de los resultados de la III Cumbre Mundial contra el Racismo en América del Sur,” *Revista Futuros*, N°5, Vol.II (2004).

3. Cerca de 200 milhões de pessoas autoidentificadas como afrodescendentes vivem nas Américas. Muitos outros milhões vivem em outras partes do mundo, fora do continente africano (fonte: <https://nacoesunidas.org/tema/decada-afro/>) e, na Europa, é de cerca de 15 milhões o número indicado pela União Europeia para descendentes de Africanos ou Afro-caribenhos.

4. Jean-Arsène Yao, *Afrodescendientes en America. De Esclavos a Ciudadanos* (Madrid: Editorial Mundo Negro, 2014).

5. Embora este tema não caiba no âmbito desta reflexão, vale assinalar que esta não é uma questão linear, no sentido da celebração acrítica dessa efeméride. Com efeito, as intenções da ONU ao indicar a Década foram alvo de muita crítica, por exemplo, pelos que consideram que esta é uma forma de manter as distinções entre negros e brancos, num tempo em que a longa presença na Europa já devia ter operado a diluição do que se possa considerar das particularidades de africanidade e europeidade. Essa crítica ganha sustentação quando se pensa que foram os países ex-metrópoles coloniais que insistiram nessa Década, não representando o que as Américas e as Caraíbas discutem sobre a Afrodescendência.

6. Ver: Alberto da Costa e Silva, *Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003).

7. Boaventura Sousa Santos, “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade,” *Novos Estudos* 66 (Julho de 2003): 23-52.

8. Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (Minneapolis: University of Minnesota Press/Routledge, 1993).

9. Isabel Castro Henriques, *De Escravos a Indígenas: O Longo Processo de Instrumentalização dos Africanos (séculos XV - XX)* (Lisboa: Caleidoscópio, 2019): 376.

10. Jesús Chucho García usa o termo *africanía*, cunhado por volta dos anos 1980-90, e surgido, possivelmente, na cátedra de africania de Alcalá de Henares (UNESCO). *Africanía* pretende reafirmar os laços históricos culturais e espirituais na África (negra) e nas suas diásporas, no *Tout-Monde*, como diria Glissant. Enquanto o termo *africanidade* tem a África como berço e referência direta, *africanía*, mais do que um conceito, é uma

reivindicação de co-pertença imaginária e onto-política entre África negra e Américas e Caraíbas. Nestas regiões, muitos negros consideram-se africanos, mas *africanía* indica crioulanização, hibridismo e temporalidades e historicidades singulares como componentes do imaginário das diásporas.

11. Recorde-se, a título de exemplo, o polémico artigo da historiadora portuguesa Maria de Fátima Bonifácio, “Podemos? Não, não Podemos?” (*Público*, 6 de Julho de 2019), em que a autora afirma que os negros e os ciganos não partilham “as mesmas crenças religiosas e os mesmos valores morais” (que os portugueses, obviamente) e não “fazem parte de uma entidade civilizacional e cultural milenária que dá pelo nome de Cristianidade,” pois “[n]em uns nem outros descendem dos Direitos Universais do Homem decretados pela Grande Revolução Francesa de 1789. Uns e outros possuem os seus códigos de honra, as suas crenças, cultos e liturgias próprios,” para concluir que “[o]s ciganos, sobretudo, são inassimiláveis.”

12. Embora o significado moderno da expressão “democracia racial” tenha sido gerado a partir das ideias de Gilberto Freyre, a quem se atribui a sua autoria (e que, na verdade, usou uma expressão sinónima em 1944, “democracia étnica e social,” nas conferências na Universidade de Indiana, EUA), os primeiros registos desta expressão já se encontravam difundidos na década de 30 do século XX, para ganhar lugar sistémico nos estudos de relações raciais no Brasil na obra de Arthur Ramos (1941) e Roger Bastide (1944). Segundo Aristeu Portela Júnior, Gilberto Freyre só começaria a utilizar a expressão a partir da década de 60, depois da sua utilização por Abdias de Nascimento, na sua conferência inaugural do I Congresso do Negro Brasileiro, em Agosto de 1950 (sobre o assunto, ver: Antônio Sérgio Guimarães, “Democracia Racial: O Ideal, o Pacto e o Mito,” *Novos Estudos Cebrap* 61 (2001): 147-162; Antônio Sérgio Guimarães, *Classes, Raças e Democracia* (São Paulo: Editora 34, 2012); e Aristeu Portela, *A Nação em Disputa: Ações Afirmativas com Recorte Racial no Ensino Superior e Controvérsias em Torno da Identidade Nacional no Brasil* (Recife: Editora UFPE, 2020).

13. Citamos apenas os mais recentes livros de Isabel Castro Henriques sobre esta questão: *A Herança Africana em Portugal* (Lisboa: CTT, 2007); *Mulheres Africanas em Portugal: O Discurso das Imagens (séculos XV-XX)* (Lisboa: Secretaria de Estado para a Cidadania e Igualdade, 2019); *Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana (séculos XV-XXI)* (Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações, 2019); *Os “Pretos do Sado”: História e Memória de uma Comunidade Alentejana de Origem Africana* (Lisboa: Edições Colibri, 2020); *De Escravos a Indígenas: O Longo Processo de Instrumentalização dos Africanos* (Lisboa: Caleidoscópio, 2020). A autora também comissariou inúmeras exposições sobre este tema.

14. Isso nos pressionaria a examinar diversas questões associadas, entre outras, às suas complexas relações com a África onde, frequentemente, forjou o neocolonialismo e a dependência, além de continuar a explorar os seus recursos, apresentando-se como

a parceira por excelência e transmutando a colonização para uma união privilegiada suportada pelo argumento dos laços históricos.

15. Um dos casos mais ostensivos desse gesto de discriminatória exclusão é o artigo “Podemos? Não, Não Podemos,” da historiadora Maria de Fátima Bonifácio, para quem negros e ciganos não “fazem parte de uma entidade civilizacional e cultural milenária que dá pelo nome de Cristandade,” *Público*, 6 de Julho, 2019.

16. AFRO-PORT. *Afro-Descendência em Portugal: Sociabilidades, Representações e Dinâmicas Sociopolíticas e Culturais. Um Estudo na Área Metropolitana de Lisboa (FCT/ PTDC/ SOC-ANT/30651/2017)*.

17. Quando há conflitos, o critério da etnicidade pode ser instrumentalizado pelos políticos ou chefes da guerra, mas a natureza do contencioso tem a ver, em geral, com a conquista do poder ou o acesso aos recursos.

18. Este Estatuto é uma reformulação do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, Decreto-Lei 12.533, de 23 de Outubro de 1926, reformulado em 1954 com a designação *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*. Este Estatuto é referido muitas vezes como sendo de 1957 por causa da sua segunda edição anotada acompanhada de *Legislação Complementar*, por José Carlos Ney Ferreira e Vasco Soares da Veiga. Este Estatuto viria a ser revogado em 1961, com o início da luta armada em Angola, durante o consulado de Adriano Moreira como ministro do Ultramar.

19. Termo da lavra da escritora norte-americana Alice Walker no ensaio “If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?,” que foi publicado no livro *In Search of Our Mothers' Garden*, em 1982.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araújo, Marta e Silvia R Maeso. 2016. *Os Contornos do Eurocentrismo – Raça, história e textos políticos*. Coimbra: Almedina.
- Diangelo, Robin. 2018. *White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press.
- Eddo-Lodge, Reni. 2018. *Why I'm No Longer Talking To White People About Race*. London: Bloombury Publishing.
- Évora, Iolanda. 2020a. “As (Im)Pertinências do Método. Metodologia Participativa e o Estudo sobre a Afrodescendência em Portugal.” In *Representations Collectives Croisées: Afriques, Amériques et Caraïbes. XIX-XXI Siècles*, edição de Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zoungbo e Luis Mancha San Esteban. III GRELAT. Actas do Colóquio, 167-176. Madrid: UAH Editora, por publicar.
- Évora, Iolanda. 2020b. “Afrodescendência em Portugal e a Construção de um Campo de Conhecimento.” *Mundo Crítico. Revista de Desenvolvimento e Cooperação* 5 (outubro): 117-125.

- García, Jesús Chucho. 2005. “Desconstrucción, Transformación y Construcción de Nuevos Escenarios de las Prácticas de la Afroamericanidad.” *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización 2*, edição de Daniel Mato. Buenos Aires: CLACSO.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, Édouard. 2005. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Hesse, Barnor e S. Sayyid. 2006. *Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary*. London: C. Hurst & Publishers.
- Ki-Zerbo, Joseph. 2006. *Para Quando África?* (Entrevista de René Holenstein). Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campo das Letras.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Mata, Inocência. 2006. “Estranhos em Permanência: A Negociação da Identidade Portuguesa na Pós-Colonialidade.” In “Portugal não é um país pequeno.” *Contar o império na pós-colonialidade*, organização de Manuela Ribeiro Sanches, 285-315. Lisboa: Cotovia.
- Miano, Léonora. 2012. “Les Noires Réalités de la France.” In *Habiter la Frontière. Conférences*, edição de Léonora Miano, 59-88. Paris: L’Arche Éditeur.
- Mudimbe, Valentin-Yves. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Semprini, Andrea. 1999. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru. São Paulo: EDUSC.

IOLANDA ÉVORA é Investigadora Associada do Centro de Estudos sobre África e o Desenvolvimento (CEsA) e Professora Auxiliar do Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade de Lisboa (ISEG/ULisboa). Investigadora Responsável do Projecto AFRO-PORT. Afrodescendência em Portugal: sociabilidades, representações e dinâmicas sociopolíticas e culturais. Um estudo na Área Metropolitana de Lisboa.”

INOCÊNCIA MATA é Professora do Departamento de Literaturas Românicas, na Área de Literaturas, Artes e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL/ULisboa), directora do Doutoramento em Língua e Cultura Portuguesa (Português Língua Estrangeira-Língua Segunda), membro integrado do Centro de Estudos Comparatistas da ULisboa. E Co-Investigadora Responsável do Projecto AFRO-PORT. Afrodescendência em Portugal: sociabilidades, representações e dinâmicas sociopolíticas e culturais. Um estudo na Área Metropolitana de Lisboa.”