

MESTRADO EM SOCIOLOGIA

[ESPECIALIZAÇÃO EM ESTRUTURAS E DINÂMICAS SOCIAIS]

Pela descolonização da cidade

**Redes e experiências urbanas das comunidades
africanas e afrodescendentes do Porto**

Beatriz Lacerda

M

2022



Beatriz Lacerda

Pela descolonização da cidade

Redes e experiências urbanas das comunidades africanas e afrodescendentes do Porto

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Sociologia, orientada pela Professora
Doutora Lígia Ferro

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2022

Beatriz Lacerda

Pela descolonização da cidade

Redes e experiências urbanas das comunidades africanas e afrodescendentes do Porto

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Sociologia, orientada pela Professora Doutora Lígia Ferro

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

Para o Lucas Querales Caliano, meu afilhado, e Eduardo Oliveira, meu avô, luzes da revolução

Sumário

Declaração de honra	4
Agradecimentos	5
Resumo	6
Abstract.....	7
Índice de Figuras (ou Ilustrações) [se aplicável].....	8
Lista de abreviaturas e siglas	9
Introdução.....	10
1.Motivações teóricas.....	18
1.1. Portugal, país de imigrantes?	18
1.2. Portugal, país de costumes <i>brando-racistas</i>	19
1.2.1. O mito do lusotropicalismo e o <i>racismo à portuguesa</i>	22
1.2.2. Invisibilização e “amnésia histórica”	26
1.2.3. Porto cidade-branca	29
1.3. Redes e outras constelações sociais.....	31
1.3.1. Mapear redes sociais e sociabilidades.....	31
1.3.2. Comunidades e culturas	32
2.Ponto de partida metodológico	35
2.1. Enquadramento do desenho metodológico.....	36
2.1.1. Entrada no terreno e nas cidades imaginadas.....	38
2.1.2. Instrumentos de recolha e registo.....	39
2.2. Mergulhar na abordagem etnográfica	42
2.2.1. Passos para uma etnografia composta.....	43
2.2.2. Como a etnografia se enquadra na perspetiva construtivista	46
2.2.3. Autoposicionamento etnográfico: virtudes do etnocentrismo e da participação.....	48
2.3. Uma proposta de etnografia na cidade.....	52
3.Redes de sociabilidade.....	57
3.1. Sobre o movimento associativo africano no Porto	57
3.2. Mapeando as redes ausentes.....	58
3.3. Uma história associativa também é uma história do Porto	61
3.4. “Nós aqui precisamos de uma associação”	66

3.5. Coletivo, união e resistência	69
4. “Aonde a comunidade acontece”	73
4.1. Solidieriedade entre barbeiros africanos	74
4.2. “Aonde a comunidade se encontra”	75
4.3. O Zé que traz em si o Porto	77
4.4. “Com muito amor e trabalho”	78
5. Triste legado colonial	81
5.1. As cidades do Porto Nigro	82
5.2. Descolonizar a academia e o conhecimento	84
5.3. Sobre a prática do exótico	86
5.4. Das palavras coloniais aos espaços colonizados	90
Conclusões finais ou Quantas cidades na <i>nossa</i> cidade?	93
I. As redes de sociabilidade são modos de expressão comunitária	93
II. O circuito das barbearias na afirmação de novos usos e apropriação urbana	95
Não é invisibilidade, é invisibilização	97
Não há uma só voz africana no Porto: é tempo de complexificar!	98
Importância de olhar de perto e de dentro	98
Referências Bibliográficas	101
Anexos	108
Anexo 1 – “Creating Community”	109
Anexo 2 – Conversa no Bairro do Carvalhido	110
Anexo 3 – Re-mapeando lugares de significância	111
Anexo 4 – Barbearias, expressões de orgulho comunitário	112
Anexo 5 – Diário de campo, registo e reflexão	113
Anexo 6 – Encontros híbridos: diálogo e construção	114
Anexo 7 – <i>Tours comentadas</i> , caminhar para descolonizar	115
Anexo 8 – Exposição Travessia	116

Declaração de honra

Declaro que a presente tese é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 2022

Beatriz Lacerda

Agradecimentos

Muito mais do que um capítulo acadêmico, esta tese foi para mim uma longa viagem emocional, política e etnográfica pelas cidades da *minha* cidade. A concretização da exposição, o início, as redes que se revelaram e solidificaram, as amizades, velhas e novas, os mergulhos pelo Porto colonial, pelo Porto festivo, pelo Porto associativo, pelo Porto antirracista, foram todos momentos de intensa aprendizagem, com muitos debates difíceis e dúvidas em crescendo. Foram dois anos dessa entrega, que faria de bom grado novamente, só pela sorte de ter estas pessoas ao meu lado:

Obrigada a todas as pessoas que fizeram o Travessia e tornaram possível esta tese: Adi, Andreia, Benny, Cinthia, Caroline, Cláudia, Dominick, Filó, Gui, Helena, Heidy, sr.Keita, Luciane, Mauricio, Michelle, Mina, Paulo, PC, Samara, Solange, Sori, Tia Iva, Tia Orlanda, Thierry, sr.Tomás e D.Eugénia, Ulisses, Vinicius, Wilson, Zico, Zé e, um especial obrigada ao José Sérgio, Júnior, Paula, Emília, Ismael, Dori e D.Cláudia, que tanto me inspiram!

Obrigada Lydia e Susan pelo vosso trabalho e determinação em descolonizar a cidade e a academia, e por serem generosas em me levar também nessa *travessia*.

Obrigada à(s) minha(s) família, manta de retalhos maravilhosa e sempre apoiante.

Obrigada aos meus amigos, melhores do mundo, que me mantêm com os pés na terra e a cabeça na lua! Especialmente vocês – Cátia, Catarina, Diana, Igor e Jorge M.

Obrigada aos meus pais e avós, ativistas do quotidiano, por nunca me deixarem esquecer como o mundo é tão maior que nós e que nada vale a pena sem coragem e sentido de humor.

Obrigada à Lígia Ferro, uma super-orientadora – que me desafia sem nunca se sobrepor – uma amiga e uma bússula no meu caminho.

Obrigada ao Jorge Almeida, que viveu este percurso quase tão intensamente, apoiando, ouvindo, aprendendo e ensinando. Sem o seu apoio quotidiano e sem a sua confiança insistente no meu trabalho, não teria conseguido chegar aqui.

Resumo

A presença africana em Portugal tem cerca de cinco séculos, motivada por sistemas escravagistas. Atualmente, persistem as narrativas abonatórias dos portugueses, sob o mito do lusotropicalismo, invisibilizando não só as violências a que estão expostas, mas a própria presença das comunidades africanas e afrodescendentes. O Porto continua sendo retratado como cidade-branca embora acolha cada vez mais diversidade étnico-racial.

Através de uma abordagem etnográfica, com recurso a metodologias visuais participativas, procurou analisar-se as experiências urbanas das comunidades africanas e afrodescendentes na cidade do Porto, a partir do mapeamento dos seus usos e percursos sócio espaciais, e das suas redes de sociabilidade, no contexto, sempre possível, da herança colonial na cidade. Concluiu-se que as redes associativas são de grande importância para a produção comunitária e que o Porto tem um crescente circuito de barbeiros africanos, reconhecidos como pontos de encontro interculturais. Por fim, a pesquisa revelou que a herança colonial tem um peso negativo sobre muitos membros das comunidades, que subvertem os seus modos de usos urbanos para lhes resistirem.

Palavras-chave: [Porto, comunidades africanas e afrodescendentes, fazer-cidade, invisibilização, sociabilidades]

Abstract

The African presence in Portugal dates back about five centuries, motivated by slavery systems. Currently, the abonatory narratives of the Portuguese persist, under the myth of Lusotropicalism, making invisible not only the violence to which they are exposed, but the very presence of African and Afro-descendant communities. Porto continues to be portrayed as a white city, although it increasingly welcomes ethnic and racial diversity.

Through an ethnographic approach, using participatory visual methodologies, we sought to analyze the urban experiences of African and Afro-descendant communities in the city of Porto, from the mapping of their socio-spatial uses and pathways, and their sociability networks, in the context, whenever possible, of the colonial heritage in the city. It was concluded that associative networks are of great importance for community production and that Porto has a growing circuit of African barbers, recognized as intercultural meeting points. Finally, the research revealed that the colonial heritage has a negative weight on many members of the communities, who subvert their ways of urban uses to resist them.

Key-words: [Porto, African and Afro-descendant communities, making-city, invisibility, sociability]

Índice de Figuras

Fig. 1 Pesquisa e mapeamento de circuitos africanos no Porto	59
Fig. 2 Mapa das ausências: o caso do Cantinho de Cabo Verde	60
Fig. 3 Quadro comunitário	64
Fig. 4 Bailes do bairro	69
Fig. 5 Nascimento de uma associação	71
Fig. 6 Justiça por Giovani	72
Fig. 7 Aonde tudo Acontece	76
Fig. 8 Resistência, Conquista, Amor	80
Fig. 9 Amizade, Trabalho, Amor	80
Fig. 10 Porto Nigro, por Dori Nigro	82
Fig. 11 FLUP colonial	85
Fig. 12 Don't touch	89
Fig. 13 Conversa entre dois amigos	91
Fig. 14 Nós vamos passar!	92

Lista de abreviaturas e siglas

FLUP FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

U.P UNIVERSIDADE DO PORTO

NARP NÚCLEO ANTIRRACISTA DO PORTO

AML ÁREA METROPOLITANA DE LISBOA

AECVP..... ASSOCIAÇÃO DE ESTUDANTES CABO-VERDIANOS DO
PORTO

Introdução

Quando fechamos os olhos e, no silêncio da intimidade, lembramos a nossa casa, na nossa rua, nas janelas dos outros que nos são familiares, as suas sombras recortadas atrás das cortinas, os sons dos portões, dos transportes que à noite acalmam, os animais navegadores, já os conhecemos, as pessoas e os seus rostos, na nossa e nas outras ruas, que também são nossas, que desaguam nos centros de montras e toldos coloridos, nos desvios até ao lugares do costume, as pessoas e os seus rostos, as roupas alternadas entre postais sazonais, impressões das esquinas, dos pontos altos até onde vira a cabeça, ou do degrau que obriga a ver o chão, esse chão que mapeamos sem olhar, cheio de pés e pressas, cheio de pessoas com os seus rostos, que conhecemos e não conhecemos, que retratamos e com que sonhamos, de quem falamos e a quem olhamos, que são todas nossas, na nossa cidade, onde pertencemos.

Quando fechamos os olhos, quem imaginamos? Que cidade é esta, que ruas e que rostos pensamos conhecer? São pessoas parecidas connosco? Caminham e conversam ao nosso gosto? Há harmonia nesta paisagem? Ou há, por outro lado, conflito? Estranheza e desconforto nestes rostos?

Com este simples exercício de percorrer as ruas da memória-fantasia do *nosso lugar*, é já possível conhecer algumas das nossas referências, medos e sentimentos de pertença. Dependendo de quem vimos ou como desenhamos a nossa cidade, que sentimos que faz tanto parte de nós, como nós dela. Disse-me um dia o Zé, um barbeiro africano sediado no Porto há cerca de duas décadas, que o Porto está nele e ele está no Porto. Este barbeiro, revelado *pilar da comunidade* para muitos africanos com quem conversei ao longo desta pesquisa, diz-me de si como me diz da cidade – mais do que coexistirem, são um.

Para muitos outros portuenses como este barbeiro, alguns que até já poderão ter frequentado um dos estabelecimentos, o Zé não está no Porto deles. Ainda que este seja apenas um exercício teórico, uma *auto etnografia imaginária*, pode revelar-se útil para pensar num cenário, nada imaginário, mas concreto, onde uns são mais privilegiados que outros nos usos e apropriações da cidade, no controlo das suas representações e políticas públicas.

Fazemos-cidade apenas a viver na cidade: não há aqui qualquer indício de propriedade material, controlo ou captura. Produzimos significado nos espaços ao existir neles, ao reagirmos ao território, às suas condicionantes e estruturas, com o qual nos relacionamos,

e sobre o qual poderemos um dia sentir afeto, e outro tipo de propriedade, no plano simbólico, no mesmo plano que falou o Zé quando me disse que estava no Porto como o Porto estava nele. Estes modos de apropriação são modos de uso, transações, sociabilidades, disputas, reformas e outras configurações que formam o nosso quotidiano urbano.

A primeira vez que refleti sobre a minha presença e pertença na cidade do Porto, onde sempre me senti em *casa*, foi quando me mudei para a Covilhã para estudar Cinema¹ em 2011. Aí comecei a refletir sobre a importância do território na construção da identidade, na formação dos grupos, da sensação mais ou menos comunitária que muitos estudantes exprimiam sentir agora pela primeira vez. Ao mesmo tempo, comecei a confrontar os outros lados desta questão: pensar em quem controla os usos do espaço público, de onde provém as sensações de solidariedade, proximidade e pertença? Porque é que eu, e mais colegas, sentíamos, que a Covilhã, embora com dinâmicas rurais e com menor densidade e tamanho que cidades como Porto e Lisboa, carecia de redes de proximidade, de coesão, de *identidade*?

Quando, anos mais tarde, ingressei na licenciatura em Sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tive oportunidade de aprender a concretizar estas inquietações, mobilizando, sempre que possível, outros campos de conhecimento como o cinema e a fotografia, e premiando metodologias de abordagem qualitativa.

As questões sobre usos e apropriações da cidade foram tendo lugar em leituras, até que, no âmbito da disciplina de Metodologias de Investigação Sociológica I (Licenciatura em Sociologia pela FLUP), tive oportunidade de as aprofundar: num trabalho feito em grupo, dedicamos vários meses de incursões etnográficas, e mais tarde inquéritos e entrevistas, ao Passeio das Virtudes, tentando captar as representações sociais sobre aquele lugar, bem como as sensações de pertença dos seus frequentadores. Tive depois a chance de aprofundar uma reflexão sobre esta pesquisa², durante o curso de formação contínua em

¹ Curso de Cinema na Universidade da Beira Interior, na Covilhã.

² Escrevia, no texto entregue no final dessa formação, que , *a minha cidade defende-me como eu a defendo, pertence-me como eu a pertença, transforma-me como eu a transformo*, ignorando outras estruturas e condicionantes que hoje me sobressaltam.

Hoje não escreveria exatamente essas palavras, porque sou já fruto de outras cidades da cidade do Porto, e vejo outras cidades em mim, mas não deixo de ser uma mulher, branca, privilegiada e natural do Porto. Essas identidades não se alteram com o tempo, mas a forma como as expresso terá consequências na minha escrita, no meu olhar, na minha prática sociológica, nos meus modos de

Introdução à Etnografia Urbana, lecionado por Lúcia Ferro, também orientadora desta tese. Talvez pela excitação em mergulhar no campo teórico e metodológico desta abordagem, talvez pelo contexto da formação, em horário pós-laboral e com uma turma de desconhecidos com diferentes percursos socioprofissionais que só se davam a conhecer pelas pesquisas etnográficas, este momento foi decisivo na minha formação e sem dúvida me encaminhou para esta tese.

Em dezembro de 2020 surgiu a oportunidade de integrar, através da orientadora desta tese – num projeto colaborativo de pesquisa e fotografia, mais tarde intitulado de *Travessia*, com Susan Meiselas da *Magnum Photos Cooperative* e Lydia Matthews da *Curatorial Design Research Lab, Parsons School of Design/The New School* para uma exposição final na Bienal de Fotografia do Porto de 2021, coordenada por Virgílio Ferreira, da plataforma Ci.Clo. Desde os primeiros encontros ficou clara a intenção de repensar, visualmente, a cidade do Porto, através das suas comunidades africanas e afrodescendentes, em diálogo com uma intervenção de Meiselas na Cova da Moura em 2011.

Durante essa experiência na cidade de Lisboa, tornou-se visível para a fotógrafa norte-americana que a capital portuguesa ainda carecia de enfrentar, política e discursivamente, a segregação socio-espacial a que estavam expostas estas comunidades. A partir do seu trabalho participativo com os habitantes do bairro social em Cova da Moura, Meiselas destacou as suas vivências difíceis, e como estas permaneciam ainda ocultas aos olhos dos habitantes do centro urbano, que pareciam desconhecer ou conscientemente evitar contacto com estas zonas periféricas (novamente, periferia espacial mas também sociocultural).

Com esta oportunidade de integrar a Bienal de Fotografia, Meiselas e Matthews – também esta com grande experiência em projetos participativos, nomeadamente que questionam as políticas pós-coloniais de certos países e territórios – decidiram olhar para o Porto pela lente espaço-racial, levantando o véu sobre os quotidianos das comunidades africanas e afrodescendentes na cidade, a partir das suas narrativas e do mapeamento dos seus lugares de valor (negativo ou positivo).

apropriação da cidade e na forma como me observo em relação com os outros, no meu *lugar de fala refletido*. (Ribeiro, 2019).

Eu estava na altura a iniciar o meu percurso de mestrado, tendo como principal interesse e tema, as representações mediáticas do racismo na imprensa portuguesa. Embora este projeto tivesse uma abordagem netnográfica em vez de etnográfica (foi desenhado durante as restrições à circulação impostas durante a pandemia da Covid-19), seria uma forma de desconstruir, pessoal e sociologicamente, vários discursos racistas e imperialistas, em crescendo e à boleia dos movimentos de extrema-direita globais.

Simultaneamente, tem sido este o período do crescimento dos movimentos antirracistas, anticoloniais e antifascistas por todo o mundo³. Em Portugal também se sentiu um aumento na ocupação das ruas pelo movimento Black Lives Matter, ainda que com menos expressão sobre os casos nacionais, como o homicídio de Giovanni Rodrigues ou de Bruno Candé (onde se provaram motivações racistas, de natureza colonial) ou o comportamento violento da polícia no Bairro da Jamaica ou no período de detenção de Cláudia Simões. Todos estes são casos entre vários outros episódios de racismo quotidiano, que ainda motivam muitos níveis de desconfiança, resistência e comparação com outros países.

A participação no projeto *Travessia* veio, por todos estes motivos, dar-me a oportunidade de repensar as várias cidades da *minha* cidade, onde redescobri novos Portos, redescobrimo-me a mim também, como etnógrafa, como estudante, como ativista, como portuense. Através de uma autorização oficial da plataforma Ci.Clo, alegando a necessidade de me deslocar na cidade para a concretização de uma exposição fotográfica – atividade impossibilitada por via do teletrabalho – fiquei de novo livre para retomar a prática etnográfica e começar a desenhar, em paralelo e complementaridade com o meu trabalho para a exposição, a pesquisa para esta tese.

O projeto *Travessia* prolongou-se desde o final de dezembro de 2020 até ao final de junho de 2021. A equipa, que foi sendo construída gradualmente, contou, de forma mais consistente, com oito elementos, entre eles: para além de Susan e Lydia, Cinthia Bodenhorst como diretora artística, Lígia Ferro como consultora científica e mediadora social, eu como mediadora social e investigadora, Dori Nigro como mediador, participante e artista, Cláudia Henriques, como mediadora e participante e Ismael Caliano, mediador e participante.

³ Crescimento generalizado e mediatizado, e com a entrada de mais pessoas brancas, porque desde sempre houve resistência antirracista. Em Portugal, este movimento politicamente organizado recua até antes da I República, segundo a pesquisa de Pedro Varela e José Pereira (2020)

Estes três mediadores e participantes, também no papel de africanos e afrodescendentes, foram sendo os guias no mapeamento das várias presenças negras na cidade, e intervenientes nas pesquisas que fui recolhendo durante esse período, comentando, confrontando e reconfigurando os dados recolhidos.

Durante cinco meses, esta equipa dividida por diferentes cidades, foi se cruzando com diferentes pessoas, ouvindo e registando diferentes histórias e lugares de significância, e construindo uma exposição artística, a ser estreada no período da Bienal de Fotografia do Porto, no fim de maio de 2021, na galeria da Reitoria da Universidade do Porto. Esta exposição, construída colaborativamente, foi resultado de várias pesquisas, mapas, conversas, caminhadas, registos, cafés, reuniões online, e muita generosidade de todas as pessoas que contribuíram com as suas palavras, o seu tempo ou ainda as suas fotografias anotadas. Num booklet que foi criado posteriormente, sobre esta exposição, Lydia Matthews refletia também sobre as cidades que se foram mostrando, “No decurso destas caminhadas, foram revelados aspetos do Porto que permanecem desconhecidos para muitos dos seus residentes brancos. Ao partilhar memórias do dia-a-dia -histórias de luta, alegria e resistência negra- esta rede de participantes, em contínua expansão, inscreveu narrativas em fotografias; no caso do artista Dori Nigro, este inseriu-as em performances de vídeo para co-criar um mapa alternativo da cidade, baseado em experiências pessoais.” (Travessia, s/p, 2021), Consultado a 06/06/22. Disponível em:

https://issuu.com/travessiaproject/docs/travessia_zine_9-3_hi_res_pdf_with_bleed .

Durante meses, caminhamos por vários territórios e camadas sociais, conhecemos muitos trajetos e conquistas, muitas lutas falhadas e muitos cenários de racismo e desigualdade. Foi um processo intenso, onde mergulhei de corpo inteiro, e do qual ainda não saí completamente: continuo a acompanhar várias trajetórias que conheci nesta pesquisa, desenvolvi, como é frequente, relações de amizade e proximidade com muitas destas pessoas e adquiri novos conhecimentos sobre os modos de invisibilização a que estão expostas as comunidades africanas e afrodescendentes nesta cidade Invicta, que permanece branca na imaginação de tantas pessoas.

No final tivemos uma exposição diversa, com vários focos temáticos, de acordo com o que os participantes optaram por revelar. Numa sucinta visita guiada, imagine-se uma parede comprida, impressa com o mapa do Porto servindo de base a 40 das 62 fotografias anotadas pela maioria dos participantes. Divididas por eixos temáticos, estas molduras acompanhavam-se de pequenos objetos que de algum modo se relacionavam com o tema,

e pequenos quadrados pretos com símbolos angolanos de períodos pré-coloniais, que funcionavam como códigos de acesso virtuais para vários vídeos sobre alguns membros das comunidades, como o Barbeiro Zé que já apresentei.

Do outro lado um grande esquema que desenhei na parede, e ao qual Lydia intitulou de “Creating Community,⁴” onde disponho a grande rede que construiu este projeto, ao mesmo tempo que revela mapas de proximidade comunitária. Do mesmo lado, havia um largo ecrã com as duas vídeo-performances do Dori, *Éxu na Álvares Cabral* e *Porto Nigro*, e no final, uma pequena parede – “Family Wall”, com algumas fotos de arquivo de alguns dos participantes, acompanhadas pelas suas reflexões. No centro da exposição estava uma vitrine com alguns exemplos dos instrumentos de recolha de dados, como os meus diários de campo⁵

No dia de abertura desta exposição, e aproveitando a presença de Susan e Lydia em Portugal, organizamos um debate em redor dos processos de invisibilização que sofrem as pessoas negras no Porto, muito em conta da negação da violência do colonialismo. Essa conversa deu depois origem a três visitas guiadas, que tive o prazer de dirigir. As três vezes foram públicos diferentes, mas houve sempre questões que se repetiam, nomeadamente sobre a mudança (se a houve) da minha perceção sobre a cidade. Achei sempre curioso as pessoas perguntarem isso, porque via que nelas ecoavam as mesmas questões: como é que eu tenho andado a imaginar esta cidade? Será que tenho tido algum papel nestes processos de exclusão? Como não sabia tantas destas narrativas?

O exercício da visita guiada, em si mesmo um instrumento de reflexão importante, ajudou-me a esquematizar algumas tendências sociológicas que sobressaíam por entre os vários discursos dos intervenientes, ao mesmo tempo que me levou a apreciar novos modos de pensar o território, ao mesmo tempo, ainda, que suscitou em mim a vontade de escrever sobre as dinâmicas sociais na produção de uma exposição colaborativa, num registo entre a sociologia das artes e a prática artística e interventiva.

Todos estes eram caminhos possíveis para esta tese, porque, independentemente do caminho que escolhesse, estaria sempre a perder tantos outros. No entanto, toda a minha

⁴ Disponível para consulta em Anexo 1

⁵ Disponível para consulta em Anexo 8

pesquisa foi sempre centrada nas palavras dos intervenientes, nas suas representações sobre a cidade e nas formas como expressavam as suas experiências.

A presença africana em Portugal tem origem há cerca de cinco séculos, através de processos de escravatura e exploração. Independentemente das recentes mudanças estruturais no lugar social da pessoa africana e afrodescendente em Portugal, após o fim do domínio colonial, a desvalorização e invisibilização destes grupos permanece uma constante. Como país, temos falhado, repetidamente, em desocultar o nosso papel sociopolítico na exploração do território e das pessoas africanas (Dias, 2021; Correia, 2022; Araújo e Maeso, 2013; Anderson, 2015; Santos, 2019) na atualização de políticas públicas capazes de responder às desigualdades a que estão expostas, ainda hoje, estes atores (Sansone, 2008; Martins & Moura, 2018) na responsabilização do nosso legado colonial ainda persistente dentro e fora do território português (Cahen, 2018; Bucaioni, 2016) na atualização e correção das narrativas mediáticas, institucionais e educacionais acerca da abordagem lusotropicalista e dos cenários de injustiça, racismo e marginalidade experimentada ainda hoje no quotidiano de tantos africanos e afrodescendentes em Portugal (Figueiredo, Arruda e Araújo, 2021; Martins, 2018;; Kilomba, 2020; Roldão, 2015) De nenhuma outra forma se pode começar qualquer pesquisa, qualquer exposição artística, qualquer tese que tenha como objetivo mapear e pensar a presença africana em Portugal, sem a compreensão da sua Invisibilização forçada e continuada.

A partir da análise documental e visual de vários elementos que foram mapeando este percurso que descrevi – um vaivém entre investigação sociológica e intervenção comunitária e artística – fui desenvolvendo esta pesquisa, que em diálogo com as várias motivações elencadas nesta introdução, tentará responder a duas principais e abrangentes questões, que são:

Quais as experiências urbanas das comunidades africanas e afrodescendentes na cidade do Porto? Quais os usos e percursos sócio-espaciais destes atores sociais? De que modo estas experiências, usos e percursos se relacionam com a herança colonial nos territórios do Porto?

Qual o papel das redes de sociabilidade na construção das práticas e comunidades africanas e afrodescendentes (n)do Porto?

Abrirei o capítulo seguinte expondo as motivações teóricas que contextualizam esta pesquisa, que começam na presença colonial portuguesa em território africano, num

sistema escravagista que deixou marcas sociais, políticas, económicas e espaciais. Nesse percurso, que segue até à atualidade, onde se persiste numa narrativa benevolente, baseada no mito do lusotropicalismo, abordo as consequências negativas ainda hoje sentidas pelas pessoas negras em Portugal – altamente marcadas por processos de invisibilização. Concluo com a proposta de Blokland (2017), que concebe a(s) comunidade(s) como entidades multilocalizadas no espaço da cidade, para considerar a partilha de códigos simbólicos e culturais a partir dela.

No capítulo metodológico apresentarei as várias expressões da abordagem etnográfica que encabeçou toda a pesquisa. Farei um percurso pelos instrumentos e técnicas de recolha, bem como a aproximação às metodologias visuais participativas, em diálogo constante com a exposição colaborativa Travessia.

A exposição de resultados será tripartida nos três grandes focos da pesquisa, esquematizados nas questões de partida. No capítulo (3) *Redes de sociabilidades* irei percorrer vários lugares e trajetos do Porto, pelos olhares de dois líderes associativos que discutem a importância destes laços no apoio social, emocional e logístico a outros membros das comunidades. No seu intervalo, apresentarei duas histórias de imigrantes africanas que se sentem hoje em casa, por via desses mesmos alicerces associativos. Serão analisadas, para este efeito, três fotografias anotadas e duas entrevistas. O capítulo seguinte, (4) *Aonde a comunidade acontece*, irei demonstrar o mapeamento de uma rede de barbearias que se foi revelando crucial para a produção de identidade comunitária africana e afrodescendente, na cidade do Porto. Irei visitar estes lugares de significância, através de duas entrevistas e três fotografias anotadas. Continuarei este trajeto pelos vários Portos revelados, através do levantamento de experiências condicionadas pelo legado colonial no território, demonstradas no capítulo (5) *Triste legado colonial*, e expressas pela análise de quatro fotografias anotadas e uma vídeo-performance de Dori Nigro, criada para a exposição.

Todas estas narrativas e experiência concretas que serão expostas dialogam entre si, como práticas urbanas e expressões comunitárias, como será revelado nas conclusões finais. Neste capítulo (6) *Quantas cidades na nossa cidade?* demonstrarei as tendências, tensões e surpresas destes diálogos, num esforço de iluminar, criticamente, os processos de invisibilização que têm caracterizado as relações destas comunidades na cidade, mas também, de revelar, pelas suas imagens e palavras, os usos e percursos sócio-espaciais que produzem, nas *suas* cidades do Porto.

1. Motivações teóricas

1.1. Portugal, país de imigrantes?

Em Portugal, a imigração (diversa, não apenas africana) tem registado aumentos significativos nas últimas três décadas, embora não se tenha feito acompanhar suficientemente por debates inclusivos fora da academia acerca dos processos de integração destas pessoas e as suas consequências, nem tampouco tem sido feito o registo rigoroso necessário sobre estes imigrantes, os seus trajetos pessoais, familiares e profissionais e as suas condições de vida (Vasconcelos, 2012; Santos, 2019). Os dados sobre estas comunidades revelam graves desvantagens face à população “nativa” portuguesa, nas várias esferas da vida social – no trabalho, no acesso à habitação, educação, saúde e participação política, e claro, fraca representatividade civil (Roldão, 2015; Cardoso, 2006). No caso de imigrantes africanos, e também afrodescendentes, agravam-se a estas condições, a exposição a comportamentos racistas e neocoloniais. Perante a “(...) reiterada desvalorização das práticas de escravatura e de fenómenos de invisibilização e exclusão económica [comuns aqui a vários países colonizadores] (...) a Organização das Nações Unidas decidiu declarar a “Década Internacional de Afrodescendentes 2015 – 2024” (Monteiro, 2019, p.5).

Este contexto de violência é ainda mais paradoxal se considerarmos que a grande maioria de africanos e afrodescendentes em Portugal têm origens de territórios que outrora estiveram em domínio colonial português (Correia, 2022). Este dado isolado deveria ser suficiente para questionar a natureza das relações inter-raciais atuais e motivar novas práticas reparadoras, mas isso não é o que se verifica. Os artigos publicados no Caderno de Estudos Africanos, sobre as trajetórias dos afrodescendentes em Portugal dão conta de três principais levadas migratórias. A primeira vem ainda do tempo da guerra colonial e trouxe na sua maioria homens cabo-verdianos para trabalhar na construção civil na Área Metropolitana de Lisboa (Santos, 2019). A segunda vaga foi já com o fim da guerra, consequente do processo de descolonização do pós-25 de abril, e trouxe cerca de 500 000 migrantes, frequentemente apelidados de retornados, por serem maioritariamente brancos que haviam se instalado em Angola e Moçambique durante a era colonial, embora cerca de 40% tivessem nascido em África (Martins e Moura, 2018). Por último, assiste-se a uma vaga mais difusa, com início no fim dos anos oitenta, motivada por conflitos sociopolíticos nos países de origem. Segundo Vasconcelos (2012), esta última leva

migratória foi-se reforçando também pelas melhorias económico-laborais em Portugal, que beneficiou nesta altura com a entrada na União Europeia.

Mesmo com alguma heterogeneidade, as comunidades africanas e afrodescendentes são mais numerosas na Área Metropolitana de Lisboa e tendem a ocupar os lugares laborais mais precários e menos qualificados, o que condiciona a possibilidade de competir por melhor habitação e acesso à saúde, por uma participação plena na cidadania e com consequências geracionais, como demonstram os trabalhos de Cristina Roldão (2015) sobre um sistema escolar que acumula tensões classistas e racistas.

1.2. Portugal, país de costumes *brando-racistas*

Portugal é comumente descrito como país de “brandos costumes”, de bons anfitriões e de espírito tolerante. Estas representações são transmitidas desde o primeiro ciclo escolar, pela forma como se aprende o percurso que os portugueses fizeram por territórios desconhecidos e como se relacionaram com outros povos (Cahen, 2018; Araújo e Maeso, 2010;2013;2019). Há aqui uma ideia de colonização suave, baseada no mito do explorador português amigo, curioso e educador, em oposição às versões dos povos colonizados, que se sentiram invadidos e subjugados.

Apesar do esforço herculano de muitos investigadores e do movimento ativista e associativo negro (Henriques, 2020; Kilomba, 2020), ainda são comuns as negações da existência de desigualdades raciais em Portugal e da consequente invisibilidade que se dá às minorias étnicas. Se por um lado, se tem assistido à proliferação de relatos e discursos mediáticos e artísticos sobre a urgência em se debater estes temas (Raposo et al., 2021; Pardue, 2014;) por outro lado, quase que ao mesmo ritmo, surgem forças políticas de branqueamento destas desigualdades, com um apelo aos portugueses nativos, “de primeira” (Figueiredo, Arruda e Araújo, 2019).

No intermédio destas duas posições afirmativas, existem também várias outras nuances naquilo que são as representações da portugalidade, da lusofonia e da presença africana no país. No seu “Manifesto Lusofóbico – Crítica da Identidade Cultural <Lusófona> em Cabo Verde, Varela (2008) expõe as estratégias de imposição, ainda presente, de uma representação harmoniosa de Lusofonia, como um elo agregador entre nações. Além de ocultar as relações desiguais de poder entre Portugal e os PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), o autor sinaliza o domínio ainda presente do *português de*

Portugal, como origem da cultura e língua “verdadeiras” e centralizada. “Considerar que apenas uma categoria identitária, a língua, pode forjar uma comunidade “lusófona”, configura-se uma arrogância neocolonial pois torna-se evidente que a suposta lusofonia dos membros da CPLP não basta para a firmar esta nova identidade internacional (...)” (Varela, 2008, p.13) A ideia coesa de *lusofonia*, como identidade cultural partilhada pelos países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, é uma das estratégias de manutenção de negar ao lugar de *branquitude*, qualquer responsabilização ou negatividade (Kilomba, 2020; Lopes, 2016; Bucaioni, 2016). Assim se negam as desigualdades e o passado de extração e colonialismo, à luz das relações de cooperação atual entre nações (como se não fossem estas também desiguais).

Na análise que fez sobre este paradoxo entre narrativas divergentes, Araújo (2008) começou o seu trajeto teórico pelo mito do luso-tropicalismo “(...) tentando compreender de que forma sobreviveu a ideia de que o racismo é uma exceção “ao modo português de estar o mundo”. (Araújo, 2008, p.26)

Dado o contexto específico do luso-tropicalismo, como sistema de crenças benevolentes sobre a presença portuguesa nas colónias, seria de esperar que este fosse exposto, ou pelo menos se esvanecesse após a Revolução dos Cravos, mas tal não aconteceu.

A noção de luso-tropicalismo foi desenvolvida por Gilberto Freyre, na sua obra *Casa Grande e Sanzala*, em 1933, “(...) após exaustivas pesquisas em arquivos nacionais e estrangeiros (...) [publicadas] num livro que revoluciona os estudos sociais no Brasil (...)” (Freyre, 1992, xi). Ao longo da sua obra, o sociólogo (branco), analisa o processo de colonização portuguesa no Brasil, reconfigurando as suas dinâmicas para provar que este foi, afinal, um bom investimento no “despertar” económico do Brasil. Sob a crença do luso-tropicalismo, Freyre (1992) sustenta, em longos e detalhados capítulos, as vantagens do “esforço civilizador dos portugueses” (*ibidem*, p.16), cuja presença (a palavra invasão não é mencionada), “(...) promoveu a mistura de raças, a agricultura latifundiária e a escravidão, tornando possível, sobre tais alicerces a fundação e o desenvolvimento da grande colónia agrícola nos trópicos” (*ibidem*, p.18).

Esta tese, além de defender diretamente a escravidão, também o faz pelo seu aligeiramento, revelando como os escravos (palavra que essencializa as pessoas escravizadas a esta condição) eram bem tratados, bem alimentados e beneficiavam dos processos de miscigenação, conduzidos pelos “garanhões desbragados”, que tinham a liberdade de “(...) escolher mulher entre dezenas de indias. Do semelhante intercurso

sexual só podem ter resultados bons animais, ainda que maus cristãos ou mesmo más pessoas.” (*ibidem*, p.21)

Inicialmente, e ao contrário do que se possa imaginar, este não foi um relato bem-recebido pelo Estado português. Num artigo sobre esta temática, Araújo (2021) dá conta da importância do trabalho de Cláudia Castelo em 1998 e de Miguel Vale Almeida em 2000, que criticamente, revisitam a implementação e negociação do conceito em Portugal. Castelo especialmente esclarece que a tese de Gilberto Freyre não foi sempre bem-vinda como se crê, mesmo pelo Estado Novo pela “...a questão da miscigenação biológica causava grande ansiedade às elites portuguesas, pois a possibilidade de miscigenação biológica era lida como uma abertura à degeneração racial.” (Figueiredo, Arruda, Araújo, 2021, p. 174)

Só três décadas mais tarde, e somente em resposta às pressões políticas das Nações Unidas para diluir a presença colonial portuguesa em África, é que Freyre foi valorizado – como um recurso de garantia face às boas-condições que mantinham as colónias. Nesse período, Freyre foi oficialmente convidado pelo Estado Português para vir discutir as suas observações, agora altamente apreciadas, das relações cordiais e positivas que os portugueses criaram com os autóctones. A proposta de Freyre é que os portugueses teriam já aptidões naturais para a “(...) miscigenação biológica e interpenetração cultural [que] resultava da natureza miscigenada dos próprios portugueses, que emergiram de longo contacto com os mouros e judeus na Península Ibérica” (*ibidem*, p. 175), que foi muito bem recebida, à exceção da miscigenação biológica, que na altura se substituiu por cultural, evitando a ideia de cruzamento racial “impuro” (*ibidem*).

Esta tese justificaria mais uns largos anos de exploração portuguesa em território africano, com os devidos atalhos legais e linguísticos para evitar mais pressões, e sob o pretexto que Portugal era um país multicultural e multicontinental, que se havia expandido, harmoniosamente, para as “províncias ultramarinas” (Bucaioni, 2016).

Depois de servir o propósito estratégico de redimir politicamente o país naquele período, a noção do luso-tropicalismo permaneceu na representação histórica e social coletiva sobre o tal *modo de ser português*. Ainda hoje, é uma faixa redentora usada em debates políticos e mediáticos, nas escolas e na sabedoria do senso-comum (Paredes, 2016).

Figueiredo, Arruda e Araújo (2021) lembram como esta representação de *benevolência portuguesa* permanece até hoje não só num discurso mediático e do quotidiano, mas

também nos arranjos e discursos institucionais sobre a imigração – como se se mantivesse a tradição amistosa do lusotropicalismo. Tudo isto pertence a um pacote estratégico nacionalista (mesmo que seja sem o viés extremado como muitas vezes se usa o termo).

1.2.1. O mito do lusotropicalismo e o *racismo à portuguesa*

Precisamente para desconstruir, teórica, política e socialmente esse retrato de um país “naturalmente” tolerante, tem-se consensualizado o conceito do “mito do lusotropicalismo” (Figueiredo, Arruda e Araújo, 2019; Correia, 2022; Martins e Moura, 2018; Cahen, 2018).

A adição do mito é um termo em substituição do primeiro, uma pequena, mas crucial reparação, que ainda hoje encontra resistências. Um exemplo disso foi a coleção Portugal Intercultural, promovida pelo Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural, que serviu para reforçar, apolítica e acriticamente, as “bênçãos” do lusotropicalismo como sistema pioneiro no contacto com outros povos, onde “processos como a escravização, ainda que não totalmente apagados, são relatados de passagem como simplesmente a “mãe” de muitas sociedades americanas atuais.” (Figueiredo, Arruda, Araújo, 2021, p. 176)

Em comparação a outros países europeus, Portugal tem manifestado, tanto nos vários debates da sociedade civil como na construção de políticas públicas, resistências em confrontar o seu percurso histórico colonizador e racista, conformando-se com muitas das narrativas salazaristas sobre o “império” português que ignoravam as tensões raciais e culturais em prol da imagem da instrução e acolhimento (Batalha, 2009; Arenas, 2012). Mais do que uma justificação pelo bem maior, como no tempo da guerra colonial, este mito parece ser o pano de fundo para um imaginário coletivo, numa via quase messiânica, do que significa ser-se *português* (Carvalho, 2006; Mourão, 2012).

No geral, as questões em torno do lusotropicalismo são ainda insuficientemente confrontadas e ponderadas, o que beneficia a resistência da representação dos portugueses como bons exploradores, povo destemido e acolhedor que enfrentou grandes obstáculos e descobriu outros mundos. Esta imagem é somente mantida por vozes brancas e dominantes, mas que ainda são aquelas com mais tempo de antena e mais poder de decisão (Ferreira, 2021; Martins e Moura, 2018). Estas vozes, podendo ser dissonantes, partilham quase sempre do mesmo orgulho imperialista, da vontade de ver o país “renascido” politicamente, e de uma certa intolerância para “estas temáticas”.

Grada Kilomba (2020) no seu importante livro *Memórias de Plantação: Episódios de racismo quotidiano*, antecipa estas estratégias de silenciamento e repressão, através da crença sobre o conhecimento validado, que provém do saber branco europeu. O domínio colonial, simbólico e institucional, sobre o conhecimento, a ciência, a comunicação e as narrativas históricas perpetuam uma espécie de monólogo do colono, muitas vezes sem contradição (Kilomba, 2020; Lopes, 2016; Conceição, 2017). O domínio branco sobre a produção de saber não é só sobre o *que* se diz, mas *como* se diz, como as táticas de desvalorização e paternalismo sobre os discursos de pessoas *negras*, especialmente se estes questionarem a *fortaleza branca*, “dentro do lugar”. Kilomba (2020, p.51-52) elenca algumas palavras que expressam a reação desigual à narrativa branca ou negra, respetivamente: “universal/específico; objetivo/subjetivo; neutro/pessoal; racional/emocional; eles [brancos] têm factos, nós temos opiniões”.

Sobre esta dicotomia substantiva e discriminatória, houve um exemplo particularmente chocante, que surgiu, em direto, na televisão nacional, num debate também ele ilustrativo de uma série de estratégias violentas e racistas, como a *infantilização* e *desvalorização* dos discursos subjetivos de atores negros, bem como a sua conseqüente *invisibilização*. Refiro-me aqui ao episódio 7 da temporada 18 do programa “Pós e Contrás”, que foi emitido a 24 de fevereiro de 2020 sob o título “Racismo e Preconceito”.⁹

Durante aproximadamente 190 minutos, a apresentadora Fátima Campos Ferreira foi passando a palavra entre as duas mesas de comentadores¹⁰, pedindo-lhes que falassem sobre o estado atual das expressões racistas em Portugal, a partir de uma situação concreta onde o jogador Moussa Marega, na altura a jogar pelo Futebol Clube do Porto

⁹ Este episódio dos Prós e Contrás, foi consultado a 09/06/22 e está disponível em: <https://www.rtp.pt/play/p6599/e458189/pros-e-contras>

¹⁰ Que normalmente estão divididos entre dois lados contrastantes face a qualquer temática, embora este seja um caso mais problemático, porque ninguém irá, de modos concretos e em direto, defender o racismo. No entanto, mais adiante no programa, depois da conversa levar um tom mais sério do que alguns comentadores e talvez a apresentadora esperavam, esta defendeu-se (e ao fazê-lo revelou também a sua branquitude como lugar político, como descreve Lopes, 2016), e ao programa, dizendo que [ao contrário do que se possa estar a insinuar], o racismo não tem lugar ali, “E eu parti deste critério, racismo, não há. Não há aqui ninguém a favor do racismo neste programa. Isso foi perguntado a todos os intervenientes.” [Fátima C. Ferreira em Prós e Contrás, Ep.7, T.18, min.56] o que naturalmente suscitou algumas gargalhadas e sons de espanto do público.

contra o Vitória de Guimarães, abandonou o estádio em protesto contra os insultos racistas que lhe foram sendo dirigidos no decorrer do jogo.

Rapidamente as intervenções dos comentadores e dos elementos do público, foram-se afastando da especificidade deste caso para analisar outras esferas sociais onde as desigualdades raciais são manifestas. Os primeiros trinta minutos do programa foram suficientes para evidenciar as táticas acima descritas, a começar na peça jornalística que abriu o debate, onde o historiador João Pedro Marques crítica a *hipersensibilidade* atual face a este tema, onde “(...) qualquer reparo que seja feito a uma pessoa negra, qualquer censura, qualquer crítica, é visto, imediatamente como uma situação de racismo. Isto é uma situação extrema, exagerada, que não pode ser assim, não deve continuar assim.” [João P. Marques, em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.4]. Este comentário, quase sugerindo um presente pós-racista, revela uma tática de silenciamento, ao desclassificar qualquer reação antirracista numa expressão *exagerada*, e, portanto, inválida (Kilomba, 2020; Raposo et al. 2019).

A dada altura do programa, e após várias intervenções sobre a vivacidade das expressões racistas em Portugal e a sua íntima ligação ao passado colonial e escravagista, o comentador Miguel Castelo Branco, em representação da Nova Portugalidade¹¹ reclama, olhando apenas para a apresentadora, que : “Nós estamos a falar aqui em dois registos opostos, que são incompatíveis, porque um é de natureza emocional, outro racional, um é científico e outro é opinativo” [Miguel C Branco, em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.49]. É esta mesma dicotomia discriminatória que, como denuncia Kilomba (2020), atua sistematicamente sobre os discursos de pessoas negras, numa procura de invalidar a sua história, a sua voz e a sua presença. Repito aqui a ideia do domínio branco, generalizado, não só sobre a legitimidade de um discurso, mas no modo como ele pode ser comunicado (Araújo e Maeso, 2013; 2019).

Há várias tentativas de sabotar, ou pelo menos, controlar, a forma como estas problemáticas devem ser tratadas: ainda no mesmo episódio do Prós e Contras, quando várias vozes se sobrepunham revoltadas com comentários que negavam o racismo ou

¹¹ Que de acordo com o seu website, é um movimento que visa resgatar a “verdadeira” história de Portugal “(...) percebendo-a como resultado de uma globalização alternativa e integradora em que tomaram igual parte todos os povos que nela se integram” (Consultado a 25/02/22 [Em linha]. Disponível em: <https://www.novaportugalidade.pt/carta-de-principios/>), portanto, sem atentar a quaisquer dinâmicas de poder, onde se inserem as desigualdades raciais, o colonialismo, o imperialismo e o etnocentrismo.

eram em si mesmo racistas (como o do Miguel Castelo Branco), várias outras vozes, como a da própria apresentadora, apelava a que coloquem “as emoções um pouco de lado, história é história, aquilo que são factos, são factos, e o que nós temos aqui em mãos, é também história e também é emoção” [Fátima C. Ferreira, em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.55] ratando ambas como polos opostos – história e emoção, razão e emoção, ciência e emoção – como se houvesse uma fonte científica incontestável, neutra e sem ideologia (então praticada e pensada por quem?). Esta abordagem lembra novamente as estratégias de dominação que referem Araújo e Maeso (2019) e Kilomba (2020) nas suas pesquisas, porque sob a falsa premissa de manter o ponteiro na “ciência” e no respeito pela divergência de opiniões (ainda que algumas delas sejam racistas)¹², continua-se premiando o monólogo da branquitude (Conceição, 2017; Carvalho, 2006). Esta tática é, como aponta Cristina Roldão no mesmo programa (entre interrupções da apresentadora, que finalmente lhe dá uns segundos antes do intervalo), “antiguíssima” e “racista” [Cristina Roldão, em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.57]

Este episódio em concreto demonstrou, além de das técnicas de silenciamento já descritas, uma forte resistência em afirmar a presença, estrutural e sistemática, do racismo em Portugal, e a sua ligação ao passado colonial. Ainda que nos primeiros minutos do programa, durante a peça jornalística de abertura, Bruno Sena Martins – cientista social que se dedica há anos a estas problemáticas (e que portanto até poderia estar “isento” de ser classificado como “emocional” ou “irracional” por quem assim o faz) – ressaltar a importância de ler a atualidade à luz do legado colonial português, esta continua a ser uma proposta recusada por muitos intervenientes. Nomeadamente por outro cientista social, o historiador João Pedro Marques, que não compreende porque é que se deveria fazer essa ligação entre o passado colonial e o presente racista. Diz o historiador, que “Apresenta-se como prova que Portugal tenha que ser um país racista uma série de decorrências da história. Porque Portugal esteve profundamente envolvido no tráfico de escravos, porque Portugal teve um império colonial porque Portugal praticou ou deixou que se praticasse

¹² Depois de distinguir “história” e “emoção”, Fátima Campos Ferreira, deu novamente a palavra a Eduardo Vera Cruz, impedindo, pela terceira vez, que a professora universitária Joana Cabral (em representação do SOS Racismo), terminasse a sua intervenção. Vera Cruz, com uma expressão de lamento, apelou também às intervenções “moderadas”, especialmente por parte de quem, como ele e Joana Cabral, falam na qualidade de professores universitários em espaço público, dizendo que “é preciso intervirem sem estarem com mensagens demasiado clivantes”. [Eduardo V. Cruz em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.57] Também aqui é evidente a tentativa de desvalorizar posturas antirracistas como se de um extremo se tratasse.

trabalho forçado até tarde, até ao século XX. Desses factos decorreria a necessidade e a obrigatoriedade de ser racista. Isto é errado. Quer dizer, de facto, tudo isso é verdade, Portugal esteve envolvido em todos esses processos históricos, mas daí não decorre naturalmente que tenha que ser um país racista” [João P. Marques, em Prós e Contras, Ep.7, T.18, min.5]

Além desta estratégia de negação e desvalorização de um discurso sobre a legitimação de outro, surgem também posições ditas “moderadas”, que embora reconheçam a existência de racismo, sentem também que tem ocupado demasiado protagonismo como o recente caso em redor da escolha do artista nacional selecionado para a Bienal de Veneza. Grada Kilomba apresentou uma peça sobre o legado colonial português que foi a peça preferida de três dos quatro júris, encaminhando a artista para uma vitória quase garantida. Pela natureza dos critérios de avaliação, foi possível que a classificação muito baixa de um dos júris, impedisse esta peça de representar Portugal neste importante evento mundial. Vários debates se seguiram após esta decisão, não só por ser inesperado, mas pela justificativa deste júri em concreto que defendeu que a “ideia de racismo como ferida aberta já foi objeto de inúmeras abordagens artísticas” e que o projeto não era “suficientemente relevante”. (E, Revista do Expresso, p. 26, 18 de fevereiro de 2022).

1.2.2. Invisibilização e “amnésia histórica”

O confronto urgente que falta cumprir entre a história colonizadora e as práticas racistas dos portugueses não deve sucumbir à mera explanação das diferenças culturais, correndo de novo o risco de anular as relações de poder desiguais e a estrutura secular de um “país-império” que vê e “descobre” o *outro exótico* e distante (Reginaldo, 2009, Rodrigues, 2001)

Mesmo com algumas mudanças recentes na mediatização destes conceitos (Carvalho, 2008) e na visibilidade (Martins, 2019) que tem sido dada à reinterpretação dos alguns acontecimentos¹⁴, ainda é insuficiente a profundidade e rigor destes debates, que permanecem muitas vezes ao nível da “pedagogia da catchupa” (Araújo, p.29, 2008), ou

¹⁴ Como a polémica e sua mediatização, em torno da intenção de nomear um novo museu sobre a história portuguesa, “Museu dos Descobrimentos”, que motivou uma carta aberta em abril de 2018, com centenas de signatários, intitulada “Porque é que um museu dedicado à ‘Expansão’ portuguesa e aos processos que desencadeou não pode nem deve chamar-se ‘Museu das Descobertas’?”, disponível em: <https://expresso.pt/cultura/2018-04-12-A-controversia-sobre-um-Museu-que-ainda-nao-existe.-Descobertas-ou-Expansao-#gs.AN88gEY>

seja, com celebrações pontuais de rituais distintivos de outras culturas, premiando a integração pela simpatia e não pela interculturalidade. Além do facto destas manifestações¹⁵ contribuírem com frequência para uma perpetuação de representações estereotipadas – mesmo que positivas – elas são construídas sob simbolismos populares, ora mais artificiais ora mais genuínos, que não dão conta da heterogeneidade de trajetos e imagens das culturas celebradas.

Estes exercícios têm servido também para manter Portugal a par da sua autorrepresentação como benevolente com o *outro exótico*, sem que este (outro) seja sempre chamado a falar por si e sem que se chegue à raiz da distância e do preconceito étnico-racial (Raposo et al. 2019)

Numa entrevista sobre o legado colonial português, Marta Araújo (Figueiredo, Arruda e Araújo, 2021) começa por criticar a timidez e atraso da academia portuguesa na valorização e discussão aprofundada destas temáticas. A autora explica como o seu projeto *Raça e África em Portugal: um estudo sobre manuais escolares de história (2008-2012)* revelou vários graus de enviesamentos históricos sobre o papel de Portugal no colonialismo africano, nomeadamente através da i) descrição da presença portuguesa como suave, harmoniosa e não hostil ou violenta como por exemplo, seria a espanhola ou britânica; ii) a ocultação das intenções e práticas racistas no processo de colonização; iii) a “substituição” da ideologia racista por uma meramente economicista, tratando a escravatura e colonização como trocas político-económicas; iv) a falta de referência geral sobre o Estatuto do Indigenato, que diferenciava legalmente os portugueses dos africanos que seriam (moral e intelectualmente) “incapazes” de exercer a cidadania portuguesa;.

O que se tem comprovado, no entanto, é que esta “amnésia histórica”¹⁶ (Araújo, 2008, p.27) tem-se transformado numa “doença social” que não só simplifica, homogenia e confunde (como é o caso dos ciganos, tantas vezes referidos como não portugueses) os fluxos migratórios diversos em Portugal, como também silencia aqueles que por ela são afetados, com especial força sobre os ciganos e os afrodescendentes.

¹⁵ Como são exemplo as várias Feiras Interculturais ou semanas temáticas de celebração a um determinado país, ou ainda turistificação em torno das lojas *típicas* africanas

¹⁶ Em resposta a esta “amnésia”, o Interstruct Collective e a Rampa organizaram uma série de debates sobre o ciclo de debates “Pós-Amnésia: desmontando manifestações coloniais”, disponível em: <https://interstructcollective.com/pt/2021/02/17/pos-amnesia-desmontando-manifestacoes-coloniais/>

Um dos resultados flagrantes desta narrativa é a facilidade com que se rotula de imigrante alguém que não corresponde à imagem modelar do português branco, em especial afrodescendente, ignorando ou o fator geracional (imigrantes de segunda geração em diante) ou o fator colonial (muitos afrodescendentes nasceram em Portugal por força da escravatura ou da guerra) (Correira, 2022; Hall, 2006). Esta dificuldade em individualizar e naturalizar a presença de afrodescendentes em Portugal é também um desfecho da homogeneização com que estes são tratados, como se todos os países africanos trouxessem as mesmas heranças históricas e culturais (Vasconcelos, 2012; Henriques, 2019a; 2019b). Por outro lado, Batalha (2009) também revela que há camadas diferentes de tratamento e conseqüente invisibilização e estigma por parte de portugueses brancos, sobre africanos de origens diferentes.

Sobre as comunidades africanas e afrodescendentes (mas também ciganas), a literatura científica sugere não uma, mas diversas facetas de invisibilização, na justiça e na educação, na saúde e habitação, na participação política e na representatividade institucional (Araújo e Maeso, 2019; Raposo et al., 2019; Ribeiro. 2017; 2019). Com a revisão de alguns olhares dedicados a este tema percebe-se que esta é também uma invisibilização do quotidiano, das ruas, dos postais turísticos, dos cafés e dos filmes (Pinho, 2008; Arenas, 2012).

“A continuada invisibilização da significativa população afrodescendente em Portugal e das lutas anti discriminação por ela travadas, deve-se, em parte, a sucessivas políticas de apagamento da diferença étnico-racial a coberto de uma putativa igualdade de todos perante a lei” (Sena e Moura, 2018, p.11).

No livro de 1988 “Os Negros em Portugal: Uma presença silenciosa”, José Ramos Tinhorão apresenta um primeiro grande levantamento das presenças africanas no país, desde a sua entrada forçada no século XV, por via da escravatura até ao século XX, em capítulos detalhados que terminam no décimo segundo, intitulado “O branqueamento dos negros em Portugal” (Tinhorão, 2018, s/p).

Numa revisitação ao importante livro Os Negros em Portugal, de José Ramos Tinhorão (1ª edição em 1988), Sena Martins (2019) preza a frescura da obra, que ainda hoje se destaca na forma como ressaltou e mapeou as práticas de escravatura perpetuada pelos portugueses contra negros sequestrados de África. Contra o que Sena Martins (2019) afirma ser a “...permanência tutelar de um pudor lusotropicalista no olhar para o passado colonial...”, o retrato de Tinhorão demonstra o papel desumanizador que os portugueses

desempenharam na vida de tantos negros e negras escravizadas, (“negros de ganho”) a partir da metade do século XV até ao século XVI.

Uma das maiores ausências desta e outras obras semelhantes, e muitas vezes por falta de prova, é a dimensão subjetiva das vivências destas pessoas, os seus relatos em primeira mão, as suas representações, as suas vozes. Os relatos são sempre da classe opressora, branca e racista que dão conta da crueldade e violência racial perpetuada, sob representações discriminatórias e desumanizantes das pessoas escravizadas. Tal como ser escravo não é uma opção nem tão pouco uma revelação essencialista do corpo escravizado, [ou comunidades invisibilizadas e não invisíveis] também Sena Martins (2019) alerta para a falsa condição/responsabilização inerente presente no subtítulo do livro na edição de 1988 “Uma presença silenciosa”, corrigindo-a para “presença silenciada”.

O debate recente sobre a urgência de incluir variáveis étnico-raciais nos Censos 2021¹⁷ retrouxe à superfície as práticas discriminatórias de invisibilização, bem como reacendeu novos debates sobre as velhas questões do país de costumes *brando-racistas*.

1.2.3. Porto cidade-branca

Apesar da carência de dados estatísticos oficiais, tem havido um crescente investimento nas ciências sociais sobre estas problemáticas (Figueiredo, Arruda e Araújo, 2021), especialmente na AML que é a zona que tem mais diversidade étnico-cultural. Num contraste incompreensível, este fenómeno tem disso muito pouco estudado no Porto a partir desta lente teórica. Ainda que seja reduzida, proporcionalmente, o número de pessoas migrantes (em geral), e africanas e afrodescendentes, no particular, que residem no Porto (Beard, 2017) não se compreende a falta de investimento científico na compreensão das condições, representações e práticas destas pessoas.

Associada a esta carência política e institucional, persistem, em portugueses e portuenses brancos, as representações desta cidade como pouco diversa e muito branca (Figueiredo,

¹⁷ Apesar da criação do Grupo de Trabalho – Questões “Étnico-Raciais”, criado para este efeito, ter recomendado “Após ponderação das vantagens e desvantagens (...) a inclusão sobre a ‘origem e/ou pertença étnico racial”, (Consultado a 18/08/22. [Em linha] Disponível em: <https://www.acm.gov.pt/documents/10181/167771/Sumário+Trabalho+GT+Censos+2021+Questões+Étnico-raciais.pdf/6ba40214-9a39-4a88-96b4-5c2919da14d9>), como medida urgente de monitorização das condições sociais destes grupos, Conselho Superior de Estatística e o INE negaram essa adição. Para a não inclusão destes indicadores, as justificações, altamente mediatizadas, passaram por uma “proteção” desses mesmos grupos face ao risco de maior discriminação racial, o que promove uma outra invisibilização conveniente: não há dados, não há discriminação.

Arruda, Araújo, 2021). Entre os anos de 2007 e 2008, James Beard, antropólogo norte-americano começou a fazer uma pesquisa etnográfica sobre a presença de pessoas africanas no Porto e os meios de integração comunitária através da religião. O seu estudo, que continuou até ser apresentado em 2017, revelou uma grande disparidade entre as representações coletivas sobre a diversidade étnico-racial no Porto e a sua dimensão verdadeira (ou aproximada). Ainda, que tal como no caso desta pesquisa, Beard (2017) não tivesse acesso a muitos dados quantitativos sobre estas pessoas – com maiores lacunas ainda no Porto – breves incursões pela cidade no início do seu trabalho foram suficientes para lhe despertar a estranheza sobre os modos de invisibilização que estavam, e ainda estão, a sofrer estes grupos:

Porto's African community was small, yes, but it existed, despite what my contacts in Berkeley had said. Once my family and I arrived in Portugal, we continued to hear advice that I was in the wrong place, that I was wasting my time looking for African communities in a city that had none. This news was incongruent with the experiences that my family and I began having on a daily basis. (Beard, 2017, p.2)

Mais recentemente, o fotógrafo moçambicano José Sérgio, que deixou Lisboa pela Invicta, inaugurou uma exposição de retratos de homens e mulheres africanos e afrodescendentes que vivem no Porto, depois de contrariar a sua própria convicção, de que esta seria uma cidade *branca*. Na entrevista que deu a Mariana Correia Pinto, do jornal Público, sobre a exposição “Presentes! Africanos e Afrodescendentes no Porto” (disponível em: <https://www.publico.pt/2020/10/30/local/noticia/presentes-grito-comunidade-africana-portolutar-invisibilidade-1937325>) em Outubro de 2020, Sérgio explica que esta decisão surgiu depois de se deparar com uma enorme ausência de dados de natureza estatística e descritiva sobre uma comunidade afinal bem mais numerosa do que se imagina. A sua exposição, que não foi a sua primeira reflexão sobre as ligações entre Portugal e África, imprime um carimbo de orgulho na constelação de várias nacionalidades e trajetos destes “afroportuenses” e deixou-lhe a sensação (a partir dos inquéritos e conversas que acompanharam os 40 retratos) de pouca “união geral dos africanos” na cidade. Apesar do sucesso desta exposição, Sérgio tem continuado a recolher mais imagens, histórias e narrativas da cidade, que possam talvez um dia enquadrar melhor a perceção do Porto como uma cidade tão branca. O seu trabalho foi de grande importância para esta

pesquisa, bem como a sua disponibilidade constante, o que o aproximou da rede de participantes que construíram a Travessia.

1.3. Redes e outras constelações sociais

1.3.1. Mapear redes sociais e sociabilidades

Segundo a teoria da socialização (Abrantes, 2011), muitos dos nossos comportamentos e escolhas pelo caminho são simultaneamente produto e produção da natureza relacional do nosso meio – as influências que nos (in)formam sobre o mundo, o efeito de reciprocidade, as proximidades físicas e culturais que regulam o nosso quotidiano, as circunstâncias estruturais que vão condicionando os nossos trajetos – todas estas dimensões contribuem para a construção e reconstrução gradual das identidades em sociedade. Todos nós crescemos e nos comportamos em rede, de onde vêm aliás, as expectativas de reciprocidade, as projeções imediatas sobre os outros, a força da memória coletiva, a reflexividade cumulativa (Abrantes, 2011).

No entanto, estas redes nem sempre são fáceis de captar, podendo-se expressar em transações comerciais, associativistas, institucionais ou simbólicas. As várias dimensões que podem assumir estes laços só poderão revelar-se numa pesquisa de pendor mais qualitativo, especialmente quando o foco é sobre grupos marginalizados e invisibilizados.

De modo a aprofundar o conhecimento sobre as vivências das comunidades africanas e afrodescendentes no Porto, é preciso ultrapassar dualismos teórico-metodológicos, que por um lado, correm o risco de individualizar excessivamente experiências que não dialoguem depois com mais campos de pesquisa, ou por outro, anulem as diversidades entre os atores sociais tomando-os na mesma mancha social.¹⁸

Ignorar a força destas sociabilidades é também negar alteridade a estes grupos, que não existem apenas como franja marginalizada, mas antes resistem e se reinventam, como revelou a pesquisa de Raposo (2010), quando se propôs a conhecer os estilos de sociabilidade dos jovens, maioritariamente africanos, que formam o grupo *Red Eyes Gang*, demonstrando, como através do *rap* que produzem, “(..)reelaboram o significado de ser

¹⁸ O risco de homogeneização é ainda maior se se considerar que este é já um obstáculo que as minorias étnico-raciais enfrentam em Portugal, onde são sistematicamente incluídas no mesmo grupo (Henriques, 2019)

jovem (pobre e negro) em Portugal, formulando identidades positivas, ao mesmo tempo que recusam e subvertem os discursos estigmatizadores” (Raposo, 2010; p.1); ou na pesquisa de Varela, Raposo e Ferro (2018) sobre a centralidade das redes de sociabilidade intergeracional na produção de novos estilos musicais, novas aprendizagens e contribuem para a reconstrução de identidades sociais; ou o trabalho de Samuel Weeks (2012), quando estudou as práticas de entreajuda entre cabo-verdianos residentes em Lisboa, que estavam expostos a cenários de insegurança laboral e precariedade (ainda num cenário de recessão em Portugal), mantendo entre si uma rede sólida de contactos e solidariedade. A natureza desta rede, segundo Weeks (2012) foi baseada nos códigos morais e dever de proximidade, muito frequentes nas zonas mais ruais de Cabo-Verde. *Os estilos de sociabilidade* e as transações, físicas e simbólicas, que unem os vários *nós* destas *redes*, não seriam captados de outra forma que não uma presença *in loco*, juntos dos atores sociais, ouvindo as suas perceções e representações.

1.3.2. Comunidades e culturas

Ao longo deste percurso teórico aqui apresentado tem sido feito um esforço de estreitamento – a começar numa visão mais geral sobre o legado colonial de um país que ainda muito deve aos países que explorou, para algumas expressões e consequências dessa herança em campos específicos, nomeadamente ao nível mais micro-situado das comunidades africanas e afrodescendentes que vivem na e vivem a cidade do Porto. Mas que comunidades são estas? E serão reais ou teorizadas?

O termo comunidade, paralelo ao crescimento e afirmação da ciência sociológica, tem vindo a sofrer alterações. Mesmo que hoje se tenha ultrapassado a versão clássica Durkheimiana de comunidade, retratada de forma orgânica, coesa e motivada por diferentes graus e tipos de solidariedade, que inspirou as primeiras análises de redes estruturo-funcionalistas, onde a “ (...) a unidade de análise privilegiada era o grupo restrito” (Portugal, 2007, p.4), ainda persiste sendo um termo disputado e polémico.

No livro sobre aquela que tem sido a sua maior pesquisa, “Community as urban practice”, Taljia Blokland (2017) oferece novas perspetivas teórico-metodológicas para se pensar não a comunidade, mas as comunidades que formam e são formadas pelas diversos contextos urbanos.

Mesmo em registos não académicos (ainda que por ele informados), como o político e mediático, este tem sido um termo problematizado. Blokland (2017) dá conta de como a direita neoliberal foi resgatando a comunidade em vias de extinção, como símbolo

imaginado de mutualismo e tradição, ao mesmo tempo que serve para dispersar a responsabilidade de apoios sociais. Por outro lado, a autora crítica o uso paternalista e essencialista que muitas vezes a esquerda faz do termo comunidade, quando fala em nome de “comunidades” que não se identificam dessa forma.

No lugar de procurar um novo conceito agregador das contradições e mobilidades que, como admite, dificultam o estudo desta problemática, Blokland (2017) propõe uma perspectiva de *comunidade como cultura*. Ao abrigo de uma definição construtivista de cultura como um conjunto de símbolos partilhados e negociados (Geertz, 1989), Blokland sugere que se atente às subjetividades e sentidos atribuídos pelos atores sociais na forma como explicam e representam a sua realidade, o seu quotidiano, as suas comunidades, as suas experiências. Se são as cidades espirais de mobilidade, contradições e desigualdades, criações e oportunidades, fluidez e fragmentação, então Blokland (2017) sugere que se incorporem essas configurações nas definições das várias comunidades (também elas fluidas, divergentes e sobrepostas).

At a time when mobilities increase, transnational networks evolve and dissolve, and global time-space compression has achieved a historical height in the internet-based networked society (...) Community as culture – as shared symbols and symbolic practices – can, as a concept, accommodate this fluidity. (Ididem, p.53).

A autora continua argumentando que a *cultural fragmentation* traz imprecisões benéficas e libertadoras para se pensar acerca da produção de cultura como significados partilhados estruturados e estruturantes, em diálogo com as interpretações que os atores lhe atribuem, porque a cultura não é:

(...) a given set of traditions and rituals for a clearly demarcated set of people linked to one particular place. Nor does culture impose “itself” upon people: it may guide their behavior, but is in turn also constructed through agents’ practices. In their practices, the individual and the collective intersect (Blokland, 2017, p.54).

Tal como a *fragmentação* é aqui uma lente a partir da qual se pode interpretar a comunidade como cultura, também o conceito de identidade tem sido reconfigurado sociologicamente, de modo a responder às mudanças globalizantes dos modos de vida urbanos. A identidade social, tal como a comunidade, tem sido repensada em torno da

incerteza, do risco, da reflexividade e outras *consequências da modernidade*), não devendo este, no entanto, anular a dimensão racial, igualmente importante nesta variedade de referências que constroem as identidades sociais (HALL, 2006).

Ana Luísa Mourão (2012, p.46), na sua pesquisa sobre “articulações identitárias” de afrodescendentes cabo-verdianos, concluiu que a maioria dos indivíduos se definiam como africanos e/ou cabo-verdianos, não tanto pela ligação ao país de origem (até porque muitos deles nasceram e sempre ficaram em Portugal), mas mais por oposição à sociedade “tuga”, a partir da qual se sentem discriminados. Do mesmo modo, Pardue (2014) analisou as práticas culturais dos cabo-verdianos na AML, mais especificamente os rappers da Amadora, onde encontrou um movimento de resistência face à cultura da maioria (portuguesa), que acusam de opressora e preconceituosa.

Estas são também estratégias de sobrevivência identitária, expressa em práticas comunitárias urbanas públicas, que não necessariamente traduzem os traços individuais de cada sujeito, mas antes formam e são formadas no campo social de disputas – culturais, identitárias e comunitárias – onde “(...) our backstage ideas of who we are may not coincide with the frontstage practices through which we do community” (Blokland, 2017, p.61).

As motivações teóricas desta pesquisa ancoram-se largamente na convicção de que, como país, em todas as suas dimensões, falhamos ainda em confrontar o nosso legado colonial. As consequências desta negação não estão apenas presentes nas expressões racistas, na precariedade, no trabalho e na saúde, a que as pessoas negras estão muito mais expostas, ou na guetização destes grupos, mas também nas ausências: nos lugares de tomada de decisão, na diversidade de profissões, nas plataformas mediáticas, no espaço público. Estas ausências não invisibilidades. As pessoas não optam por ser ocultadas destes lugares. Este é antes um processo de invisibilização por parte de grupos dominantes, brancos, que investem em esforços coletivos de preservação dos seus lugares – o lugar na imaginação de um lusotropicalismo, reforçado por longas relações interculturais que ainda hoje enaltecem a lusofonia, um lugar de um país de “imigrantes”, bem recebidos e integrados,

um lugar de conhecimento e história branca, onde as minorias são corpos não-brancos, corpos racializados¹⁹, corpos exóticos.

Embora sejam silenciadas e invisibilizadas, as comunidades africanas e afrodescendentes em Portugal são muito mais do que as discriminações a que estão expostas. Estas comunidades existem, resistem e reinventam-se através de laços que ultrapassam os institucionais – redes de proximidade e solidariedade.

É também por isso pensar nestas comunidades a partir das partilhas subjetivas de símbolos que tanto unificam como dispersam a sua presença e expressão. A partir do conceito cultural de comunidade – construída em diálogo com todos os outros fatores identitários que estruturam e são estruturados pelos seus atores sociais – podemos refletir sobre a sua presença territorial, na ligação ao espaço, os modos de apropriação da cidade, e suas configurações, ultrapassando uma análise que apenas une os atores sociais pela pertença étnico-racial. Demonstrarei, ao longo da pesquisa, que o uso do termo comunidade é diverso, podendo incluir pessoas da mesma profissão, com o mesmo tom de pele, da mesma nacionalidade ou então num sentido mais abrangente, mais simbólico.

Só assim, aproximando a lente sociológica do terreno, captando representações e subjetividades, considerando as redes de sociabilidade e imaginando a diversidade destas comunidades como culturas, pertenças e relações, é que podemos começar a responder às questões de partida, sobre as experiências urbanas das comunidades africanas e afrodescendentes no Porto

2. Ponto de partida metodológico

Em várias partes dos meus apontamentos, no computador, em pequenos papéis colecionados, e numa página com destaque no meu diário de campo, anotei a frase “Atenção aos signos”. Em alguns seguem-se setas e esquemas que direcionam esta regra para detalhes diferentes, mas no geral, este é como um sinal de perigo, que quase sempre surge de rompante, a meio do texto corrido, “atenção aos signos”, durante uma conversa-

¹⁹ Este termo, tal como o não-branco, pressupõe que as pessoas brancas não são racializadas, novamente submetendo a branquitude para o lugar de origem e neutralidade (Lopes, 2016, Ribeiro, 2017)

entrevista, “atenção aos signos”, no mapeamento de locais de importância, “atenção aos signos”.

Estes signos que insisto em não esquecer são todas as palavras, todos os gestos, todas as imagens, todos os silêncios nas molduras sociais diferentes onde fui traçando relações de confiança e proximidade. Tento lembrar-me que os signos são as subjetividades, ocultas ou visíveis, reprimidas ou faladas, que formam os retratos de cada pessoa com quem me cruzo nesta pesquisa (e fora dela também claro).

Normalmente conseguimos ignorar este lembrete, atenção aos signos, se for o que é preciso para validar o nosso ponto de vista e resgatar os significados que melhor definem a nossa realidade social. Ter atenção aos signos é olhar para fora, olhando para nós. É ouvir o outro no seu contexto, caminhar ao seu entendimento sobre o que o rodeia e deixá-lo chegar ao nosso. Ter atenção aos signos é escolher uma dinâmica de reciprocidade em vez de uma extração de significados que se encaixem no que queremos acreditar, e aceitar, despretenciosamente, que também nós produzimos significados locais e seletivos que toldam a nossa visão, contaminam o nosso esforço de isenção, e prejudicam, a nossa atenção aos signos.

2.1. Enquadramento do desenho metodológico

Como revelado pela atenção aos signos, esta trata-se de uma pesquisa qualitativa, que conceitualmente se define pela maior profundidade de análise e o enfoque dado os significados subjetivos com que os atores sociais descrevem a sua realidade. Não houve aqui o momento de *opção* por esta abordagem porque foi sempre minha intenção trabalhar sobre representações, sentidos de pertença, emoções e outras subjetividades que melhor se recolhem na metodologia qualitativa, como lembra Creswell (2013, p.4) “Those who engage in this form of inquiry support a way of looking at research that honors an inductive style, a focus on individual meaning, and the importance of rendering the complexity of a situation.”

Por todo o processo da cocriação da “Travessia” e na redação desta pesquisa, foi sempre dada prioridade à compreensão contextual dos significados que cada participante expunha – mais do que um resgate das palavras ou expressões pretendidas, houve sempre lugar de compreender o contexto dos discursos e da própria interpretação de cada um sobre o seu contexto e as suas palavras.

Num vaivém de versões cruzadas e sobrepostas, foi se alinhando, construtivamente, os conceitos e significados que fizeram o chão desta pesquisa. A perspectiva filosófica construtivista baseia-se na presunção de que os significados que mobilizamos para explicar o que sentimos e o que fazemos, para justificar as nossas ações e interações, aquilo que cremos como balizas morais da nossa vida, são tudo peças construídas socialmente, e por isso condicionadas pela força do nosso contexto, que pode estar mais em harmonia ou conflito, com a força do contexto dos outros (Berger & Luckmann, 2010).

Nas pesquisas de pendor construtivista, mais do que nomear o sentido que cada ator dá às suas ações, quer-se compreender a subjetividade e reflexividade que codificam cada um desses significados, até porque, segundo Creswell (2013, p.8), “The meanings are varied and multiple, leading the researcher to look for the complexity of views rather than narrowing meanings into a few categories or ideas. The goal of the research is to rely as much as possible on the participants' views of the situation being studied.”

Em momento algum o construtivismo legitima um olhar individualista sobre a produção de significados, onde cada ator social é o seu próprio mundo, mas antes há um reconhecimento que estes são códigos contruídos em conjunto, em interação, que é da mesma forma que são rejeitados, ultrapassados e negociados. Nesta pesquisa, onde se discute o conceito de comunidade(s) e os significados a si atribuídos, foi importante regressar sempre aos fundamentos construtivistas, para ter atenção aos signos, e enquadrar as barreiras simbólicas que ocorrem de cada vez que se partilham perspectivas discordantes – entre pesquisadora e participantes da pesquisa, entre elementos que se definem através da mesma comunidade e que se entendem como partes de comunidades diferentes.

A importância de enquadrar uma pesquisa numa perspectiva filosófica, neste caso sendo a construtivista de Creswell (2013), também é a de admitir que esse esforço de compreensão começa em mim que conduzo a pesquisa, que trago os meus sentidos e convicções, que invariavelmente se irão sentir na minha escrita e interpretação dos resultados.

Researchers recognize that their own background shape their interpretation, and they position themselves in the research to acknowledge how their interpretation flows from their personal, cultural, and historical experiences. The researcher's intent is to make sense of (or interpret) the meanings others have about the world.

Rather than starting with a theory (as in post positivism), inquirers generate or inductively develop a theory or pattern of meaning. (Creswell, 2013, p.8)

Só com transparência poderá ser possível construir este processo com rigor e honestidade, o que não se traduz numa adaptação à realidade que desejo, nem tampouco um confronto com a realidade que imaginei, mas antes uma entrega, epistemologicamente vigilante, ao que ainda não conheço.

2.1.1. Entrada no terreno e nas cidades imaginadas

Uma das dificuldades mais teorizadas na prática da etnografia urbana é a delimitação espacial e concetual da sua ação. Se por um lado é difícil situar o primeiro momento de reflexão etnográfica na cidade onde cresci e que tomo por terreno familiar, por outro também não consigo mapear os limites da intervenção desta pesquisa. Diria que o mais justo é pensar numa etnografia na cidade do Porto que me foi revelada e problematizada pelas pessoas que colaboraram neste processo. Uma etnografia móvel que se revela também autorreflexiva, em várias ruas, vários pedaços, manchas e circuitos (Magnani, 2002; 2014), embora não classificados desse modo, são lugares usados com essa correspondência.

Uma das grandes dificuldades que ainda enfrento nesta pesquisa é precisamente a busca por essa linha intermédia, entre o vivido e o imaginado, entre as notas etnográficas e as sensações indizíveis. Não falo num plano abstrato, mas concretamente sobre as dificuldades em nomear aquilo que surgiu do trabalho etnográfico sistematizado, ou que se revelou numa peça artística produzida para a exposição ou ainda de todos os momentos informais que foram intercalando esta pesquisa. Não consigo por vezes compreender o que motivou o quê ou quem, porque sinto todos estes meses como se uma experiência imersiva se tratasse, onde fui convidada a conhecer outras cidades dentro de uma cidade que pensava compreender. Por esses motivos, e evitando que essas dúvidas possam surgir a quem me lê, proponho uma breve tour pelas várias etapas (aqui em três fases) na construção do projeto colaborativo que foi a Travessia, que foi mais tarde a base para esta tese

Fase Um: Pesquisas exploratórias [desde dezembro de 2020 até fim de janeiro de 2021]

Este período, durante o mês de janeiro, foi de total liberdade exploratória. Partindo das premissas discutidas nas primeiras reuniões online com as artistas Susan Meiselas e Lydia

Matthews e com a equipa do Porto, Lúcia Ferro e Dori Nigro, e tendo já um enquadramento teórico alinhado e partilhado por todos, dei início a uma pesquisa (maioritariamente online mas também recorrendo a documentos informativos turísticos e institucionais) sobre lugares africanos no Porto. Assumindo a superficialidade desta categoria – lugares africanos – interessava à equipa compreender uma primeira camada de africanidade na cidade, como ela é representada ou rastreada online. Depois desta pesquisa, que será à frente demonstrada, confrontamos os resultados com Dori, Ismael e D. Cláudia, eles próprios africanos a viver no Porto, que se tornaram os elementos-chave no mapeamento destas comunidades.

Fase Dois: Mapeamento, redes e incursões etnográficas

Numa fase seguinte, com revisão teórica mais sistematizada e alguns pontos de entrada no terreno definidos, deu-se início às incursões etnográficas semanais em vários lugares da cidade: ruas, lojas, barbearias, bairros, restaurantes, galerias e associações, privilegiando sempre o modelo *bola de neve*, onde um novo participante nos indicava outros atores sociais e/ou lugares de significância. Durante estes meses, de fevereiro a abril, foram produzidas as fotografias anotadas pelos participantes (para o qual realizamos um workshop em formato híbrido), os vídeos e as tours comentadas (Ver Anexo 6 e 7).

Fase Três: Categorização, exposição e reflexão

A partir de Maio, já com todos os dados recolhidos para a exposição, começamos a organizar, por categorias desenhadas e colaboração com alguns participantes, sobre o modo de representar todas as redes (des)ocultadas. Após a estreia da exposição, onde foi feito o esforço de reunir todas as pessoas que participarem, organizamos uma conversa final sobre os vários temas que surgiram deste processo e tive a oportunidade de conduzir três visitas guiadas, com públicos diversificados, de onde surgiram novos confrontos e reflexões que tentei incorporar aqui na tese.

2.1.2. Instrumentos de recolha e registo

No contexto de qualquer pesquisa qualitativa de pendor etnográfico, há sempre o recurso ao diário de campo, e aqui não foi exceção. Sempre que possível, e nunca de forma intrusiva ou meramente observadora, fiz-me acompanhar de um diário de campo, onde anotava sensações e comentários das pessoas com quem falava, mapeava lugares de interesse e rabiscava notas mentais para depois resolver e/ou categorizar.

Em paralelo fiz-me acompanhar do telemóvel, que aqui não só servia de ponte mediadora para quem acompanhava à distância (como a Susan e a Lydia), mas também serviu de instrumento de recolha de fotografias e vídeos complementares e informativos. Os vídeos foram, aliás, um dos meios mais importantes deste processo: alguns fragmentos de histórias e lugares capturados foram enquadrados na exposição, e também outros vídeos que realizei e não entraram na exposição mas nem por isso são menos importantes na recolha de subjetividades, silêncios e corporalidades que nem sempre é possível imprimir e lembrar de outra forma.

Foram também realizados várias caminhadas pela cidade, que irei referir como tours comentados, normalmente com a presença virtual de Susan, Lydia e da orientadora da pesquisa, contando por vezes com a presença física de Dori, D. Cláudia, Ismael e outros membros das comunidades africanas do Porto, com objetivos de promover outras formas de conversar e refletir, impulsionados pela memória em movimento quotidiano: mas também foram instrumentos de reflexão in loco, de refletir acerca de modos de apropriação do espaço, porque “Walking is something we do every day and yet we reflect little upon it – as an experience, source of knowledge, personal sharing and memory” (O’Neill & Roberts, p.2, 2019). No Porto devo destacar o trabalho continuado e interdisciplinar do InterStruct Collective, acerca dos modos, racialmente diferenciados, de apropriação da cidade. As suas pesquisas têm incidido sobre as memórias coloniais nas cidades, nos seus edifícios e estátuas, mas também nas suas práticas de sociabilidade e exclusão. A partir da prática de tours anticoloniais e antirracistas, compreendemos que o andar é também reflexão sobre a presença negra na cidade e a sua invisibilização²⁰.

Por fim, a técnica-protagonista, tanto da exposição como da pesquisa, foi a foto-elicitação. A origem da foto-elicitação está muito associada à valorização da entrevista como instrumento de recolha de subjetividades – percepções, conceitos, memórias – que são difíceis de alcançar de outro modo. Segundo Richard & Lahman (2015), esta técnica veio complementar o processo de entrevistar e conhecer o sujeito estudado, ao permitir que este demonstre – quer através de uma fotografia/imagem que lhe seja apresentada em busca de reação, ou através de uma imagem por si gerada – o que não é possível ao pesquisador observar. Ao revelar o que sente com a imagem, o que com ela quis

²⁰ Tive oportunidade de participar no Unearthing Memories: Walking Tour of Palácio de Cristal, disponível em: <https://interstructcollective.com/blog/pdb-satellites-the-misguided-tours-6/>

transmitir, as várias leituras possíveis, o sujeito vai-se revelando, em seus termos e condições, e de acordo com o ângulo específico da investigação. Através deste canal de comunicação sensorial, estreitam-se as distâncias entre ambas as partes, quebrando-se outro tipo de barreiras mais comuns nas entrevistas e devolvendo agência aos participantes, de controlarem a narrativa das suas intervenções e conseqüentemente, da própria pesquisa.

Richard & Lahman (2015) traçaram um breve enquadramento teórico acerca do uso de foto-elicitación e suas potencialidades. Embora com algumas especificidades, a maioria dos autores referidos partilha dos mesmos argumentos que a dupla expõe no seu artigo, e que valoriza nesta técnica: i) a possibilidade de transmitir sentimentos difíceis de comunicar; ii) providenciar momentos de prazer e familiaridade aos participantes da pesquisa; iii) revelar novas camadas de subjetividade; iv) superar obstáculos linguísticos e outros tipos de literacia; v) aprofundar o conhecimento sobre as temáticas; vi) estimular novas formas de expressão; e o argumento mais citado vii) promover a agência dos participantes.

Durante o processo da Travessia, falou-se sempre no recurso às “fotografias anotadas”, descritas por Meiselas, que tem trabalhado com esta técnica há muitos anos, como um canal de conhecimento de subjetividades e percepções mais eficaz, em muitos contextos, do que somente a entrevista ou conversa falada.

A fotografia anotada foi então mobilizada como recurso simultaneamente artístico e sociológico, porque além dos critérios plásticos que compõem a exposição, reúne muita informação valiosa e escrita na primeira pessoa, sobre vivências e representações de membros das comunidades africanas e afrodescendentes. Tal como na foto-elicitación, a produção destas fotografias foi acompanhada de outras conversas e reflexões, que teve oportunidade de repetir com todas as pessoas (quer antes, durante ou depois da anotação).

Estas conversas foram não só sobre as imagens selecionadas, mas sobre o processo que levou cada participante a querer revelar-se através daquela e não de outra imagem, sendo que todas eram respostas às questões amplas sobre as suas posições na cidade, os espaços de visibilidade e ocultação, as pertenças a uma ou mais comunidades, as várias presenças africanas e afrodescendentes no Porto.

Por fim, ressaltar que este instrumento, além de contribuir para uma maior abertura discursiva, por vezes, mais complicada de se expressar oralmente, permite novas leituras

sobre as palavras, através da análise visual da própria imagem. Embora a minha atenção incida mais sobre o diálogo entre as palavras e a imagem, também poderia praticar uma *sociologia da imagem*, que nos permite aceder a outros detalhes e expressões do quotidiano que mais facilmente seriam negligenciados de outra forma (Ferro, 2005) Este caminho teórico, já antigo, relaciona análise subjetiva e objetiva da imagem, num diálogo entre os elementos da imagem, a sua a composição e a perspetiva, com as condições de sua produção, os seus objetivos e contextos, numa descodificação interpretativa acerca dos significados sociológicos da imagem (*Ibidem*).

2.2. Mergulhar na abordagem etnográfica

A abordagem etnográfica é quase sempre mais uma consequência do que uma escolha, parece-me. Sem intenções de hierarquizar as várias opções de desenhos metodológicos, a etnografia sobressai, pelo menos no leque de instrumentos de uma recém-licenciada em ciências sociais, como a abordagem mais holística e completa para quem, como eu, deseja aprofundar o seu conhecimento sobre as vivências subjetivas de um determinado grupo social (Magnani, 2009, Frúgoli, 2016). Mais do que contabilizar dados sociodemográficos de determinado grupo social, mais do que enumerar os seus perfis, auferir as respetivas regularidades e diferenças, e ainda mais que mais do que categorizar experiências ou representações, o meu desejo era mergulhar a pés juntos nos modos de vida dos participantes desta pesquisa, conhecê-los de perto, dar-me a conhecer também.

O meu desejo era esse mesmo, do mergulho a pés juntos, à confiança, mas sem plano fechado, de corpo inteiro submerso, não tão experiente como aquele que se atira de cabeça, mas sem dúvida mais aberto ao desconhecido, como a criança que salta de dois pés para a água escura que ainda não estreou, confiante que algo novo aprenderá.

É difícil lembrar ou situar o ponto onde começou a pesquisa para a exposição “Travessia” ou para a minha tese, porque ambas se foram formando em conjunto. Felizmente, também, não me parece natural uma rigidez temporal no início e no fim da pesquisa, se, em honra da perspetiva construtivista, se contemplar o caminho que leva alguém a pensar sobre determinado fenómeno e nele ir mergulhando (antes de se aventurar num salto vertical de pés cerrados).

Além do mais, sabemos que as questões artísticas, sociais e sociológicas são frequentemente transmissíveis e podem, como foi o caso aqui, partilhar de semelhantes instrumentos para as resolver. A vontade de conhecer as “comunidades africanas e

afrodescendentes” , onde viviam na cidade e se se reconheceriam nesses termos sequer, começa no espaço da intenção – depois do autorreconhecimento étnico-racial e social, como uma equipa de mulheres brancas, de nacionalidades diferentes, mas todas em posições de privilégio face ao lugar onde trabalham e residem, foi preciso delimitar a intenção, ou as intenções face a estes contactos. Este processo, por vezes fluído, por vezes atribulado, foi variando ao longo do crescimento do projeto “Travessia” e ao longo do aprofundamento desta tese. Ora, ficou quase dos primeiros encontros, com a equipa da exposição, definido que era mais urgente conhecer com mais detalhe e tempo (num calendário já apertado, que responde a pressões institucionais como o são as “encomendas” artísticas de projetos para inauguração marcada) algumas pessoas que quisessem partilhar as suas vivências, do que agrupar uma amostra representativa de participantes, a fim de tirar elações quantitativas sobre estas populações.

Foi desenhado um plano de pesquisa de pendor etnográfico, naturalmente mais qualitativo e com recurso a técnicas visuais. Sabia-se na altura como em qualquer projeto desta natureza que poderia ser necessário adaptar algumas estratégias ao longo do tempo, informadas pela receção dos participantes e pelas situações teórico-práticas que ainda não se adivinham.

2.2.1. Passos para uma etnografia composta

O período onde decorreram as incursões etnográficas foi entre os meses de janeiro e abril de 2021, que se pautaram por novos aumentos de casos de infeção da Covid-19 e mais restrições de mobilidade. Para ter liberdade de circular, a Ci.Clo emitiu-nos declarações de circulação, reconhecida pelas forças de autoridade.

Como referido, as incursões etnográficas ocorreram em período de confinamento, e embora eu tivesse maior liberdade de circulação (com a autorização da Ci.Clo), a *Cidade* não tinha a mesma oportunidade, o que tornou este exercício ainda mais reflexivo: escrevo e fotografo práticas de *comunidades* invisibilizadas, durante um tempo de ausência e silêncio. A agitação dos corpos que pinta as avenidas, os cruzamentos, os cafés e as lojas foi substituída por trajetos singulares e calculados, que se desviam uns dos outros no espaço público, que não concorrem para as mesmas portas e lugares, que não falam entre si. Da vida, o vazio e do ruído, o silêncio. Assim foram os primeiros dois meses de *re-conhecimento* do Porto, aqui um *re-re-conhecimento*, através dos olhos dos

participantes na pesquisa e depois através da nossa experiência partilhada em caminhar num espaço público restrito.

Além deste ser um período de grande incerteza e vulnerabilidade generalizada, são sempre os grupos marginalizados aqueles que mais sentem esses efeitos. Muitas das pessoas que colaboraram connosco enfrentaram, nestes meses, novos obstáculos financeiros e sociais e ter consciência dessas injustiças é também um exercício de vigilância epistemológica, na medida em que se assegura uma comunicação sensível, apropriada e que seja compensatória para ambas as partes. A dor e a marginalidade estavam presentes, em diálogo com a alegria, a solidariedade, a autonomia, a resistência. E por isso este foi também um período de fértil imaginação, onde muitas pessoas nos diziam: “antes da Covid-19 era assim, esta rua teria aqui isto e ali aquilo”, “temos sempre muita gente aqui, só não temos agora pela pandemia”.

Agora tínhamos retratos de ruas vazias com retratos imaginados do passado, de apropriações urbanas importantes, capturadas nas palavras e nos desenhos que alguns participantes inscreveram ao anotar as suas fotografias.

Outra dimensão importante que foi sabotada pelas imposições da Covid-19 foi a proximidade física necessária para levar avante esta pesquisa. Todas as interações começavam com um rosto de máscara, o que imediatamente, ergue barreiras de comunicação verbal, e mesmo auditiva. A distância física nas conversas, a prevalência das conversas no exterior, a preocupação constante com qualquer sintoma ligeiro que desviava os planos da agenda. Essas inseguranças, transversais a toda a gente, foram gradualmente dando lugar a novas dinâmicas de confiança e familiaridade.

Além de uma etnografia em tempos de esvaziamento do espaço público, e do receio da proximidade, esta foi uma experiência simultaneamente presencial e virtual.

Como Susan e Lydia se encontravam cada uma no seu país de residência, sem perspectivas de quando poderiam viajar, chegou-se a um acordo, logo na composição da equipa inicial, de que esta seria uma viagem multisituada, possibilitada pela tecnologia.

Eu seria “os olhos no terreno” de Susan, que guiaria a câmara do meu telemóvel para onde sentisse que era mais apropriado. Simultaneamente, faria, com a Lígia Ferro, tradução – cultural e linguística – para que pudéssemos penetrar cada vez mais nas camadas invisibilizadas da cidade do Porto.

Esta foi uma experiência transformadora que realmente possibilitou uma *Travessia* entre oceanos, diferentes línguas, fusos horários e diferentes contextos socioculturais, através de um telemóvel que quase se tornou participante.

Admito que este foi um processo de lenta adaptação, onde tive de aprender a caminhar com o telemóvel ao nível da minha cabeça, muitas vezes com auscultadores, porque não conseguia ouvir de outra maneira, o que me tornava mais auto consciente da minha presença: estou a berrar? Estou atenta ao caminho? Será estranho estar aqui no meio da rua em posições de alongamento para mostrar qualquer cenário que me foi pedido?²¹

No entanto, não foram só oportunidades, mas também obstáculos que tentamos ultrapassar. Se todo o processo etnográfico, mais ou menos denso, merece uma dedicação especial ao tempo, ao conforto, à reciprocidade (em vez da tal extração oportunista que já discuti), que foi neste caso pressionada pelas restrições impostas pela pandemia, pela dispersão espacial da equipa e pela urgência em recolher material para a exposição com prazo marcado, então a adição de um telemóvel falante não veio de todo aligeirar este processo.

A presença virtual destas duas pessoas, cujo papel de coordenação era imprescindível – que temáticas aprofundar, que esquina contornar? – era por vezes outro obstáculo comunicacional: i) a dependência de sinal de internet, levava a que por vezes de alterassem os trajetos e criava grandes pausas na conversa; ii) a estranheza destas duas pessoas, por muito disponíveis e simpáticas que fossem, demorava mais a ser ultrapassada pela ausência física da sua presença; iii) as barreiras linguísticas (a Lydia só comunicava em inglês e a Susan por vezes falava em espanhol, o que também não era acessível a todas as pessoas) dificultavam o processo, levando a que muitas vezes eu optasse por traduções mais figurativas do que literais; iv) a diferença de contextos sociais por vezes criava barreiras na compreensão entre alguns atores sociais e as artistas. Foi um período de intensa aprendizagem e gradualmente foi-me sendo conferida mais autonomia na recolha de materiais para a exposição, sem a presença das artistas, que fui complementando com recolhas sociográficas, mobilizadas também nesta pesquisa.

²¹ Esta técnica também revelou outras discussões interessantes como a possibilidade de Susan e Lydia acederem a paisagens que eu não conseguia, por exemplo, por cima de um muro, ou num detalhe de um azulejo que fica mais alto do que eu.

2.2.2. Como a etnografia se enquadra na perspetiva construtivista

A noção construtivista não se esgota num conceito de abertura, mas é antes uma predisposição que acompanha todo o processo. Num breve resgate histórico da prática etnográfica, sedimentada no campo da antropologia, é possível compreender a introdução do construtivismo e o seu legado, que ainda se mantém.

Desde o fim do século XIX que a prática antropológica (e sua abordagem etnográfica) se havia fundamentado em teorias estruturais que definiam a realidade social sobre o princípio da totalidade, como um sistema coeso explicado por uma perspetiva dominante. Obviamente, estas foram décadas distintas, com vários modelos prevaletentes e substituídos: antes dos anos 20, praticava-se uma antropologia evolucionista que tinha como objetivo classificar as diferenças em graus de progresso e avanço; dá-se depois uma rutura neste período com a rejeição destes modelos de categorização hierárquica e a introdução de um pensamento mais funcionalista, onde se tenta explicar os factos sociais com outros iguais. Este é um período rico para o crescimento da etnografia, praticada com recurso a longas estadias e diário de campo com autores como Malinowski e Radcliff-Brown.

Seguiram-se o culturalismo americano e o estruturalismo antropológico onde se foram debatendo as noções de cultura e o do Outro 'distante' que a etnografia tentava explicar. É durante o período conturbado, socio e politicamente, dos anos sessenta, que se dá outra rutura epistemológica com a introdução do paradigma construtivista.

Estes são anos de surgimento de novos Estados-Nação em resultado da independência de ex-colónias europeias, que dá origem a um novo quadro de relações de poder entre países e novas conceções sobre a centralidade do conhecimento, do poder e da ciência. A faísca da independência e do questionamento continua pelos movimentos libertadores feministas, antirracistas, ecológicos, pela paz e a igualdade e pela liberdade de expressão. Todas estas erupções sociais influenciaram e foram influenciadas pela produção científica, dando origem a novas perspetivas teórico-metodológicas, e especialmente, a um paradigma emergente que reconhecia e legitimava, em simultâneo, múltiplas perspetivas culturais e das desiguais relações de poder na construção de um sistema social aberto e inacabado. Este paradigma, também conhecido como interpretativista, passa a conceber a sociedade como uma rede complexa de interações, de onde se formam novos significados a cada momento, onde as ações dos atores sociais devem ser mais compreendidas do que

explicadas, contextualizadas e não hierarquizadas e onde há espaço para perspectivas científicas divergentes (Geertz, 1989).

Neste processo de conceber os contornos sociais e históricos da produção de conhecimento científico, modificou-se também o pensamento e prática etnográfica, tradicionalmente entendida como uma busca de compreensão unidirecional das ações do Outro, distante e exótico.

Para Malinowski (1997) a etnografia era um cartão de visita para *tornar-se nativo*, como se revela no seu livro-quase manual etnográfico “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” publicado em 1922, onde descreve o seu processo de integração na localidade que estudou, como um grande sucesso de harmonia e entendimento dos “nativos”, atribuindo às suas competências de etnógrafo uma capacidade de se manter isento nas suas observações.

Geertz (1989), um dos fundadores da antropologia hermenêutica ou interpretativa, por outro lado, não acredita na possibilidade de isenção, nem tampouco na distinção entre os “nativos” e os seus “observadores”, defendendo antes uma perspectiva integrada dos grupos sociais que se formam em interação.²² A etnografia é a oportunidade para traduzir outras noções de cultura, sendo este um conceito maleável e socialmente definido. Na abertura da sua obra “A Interpretação das Culturas” (1989), o autor destaca a importância da postura etnográfica compreensiva e vigilante face às suas próprias limitações (impossíveis de contornar), visto que

Nos escritos etnográficos acabados (...) de que chamamos de os nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem – está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma idéia, ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente. (Geertz, 1989, p.7)

Para Geertz (1989) a cultura, ou melhor as culturas, não são globos de neve aprisionados num determinado território ou geração, mas antes um sistema de significados que vai

²² Embora se deva considerar que este autor escreve sobre décadas de experiências, a passo que Malinowski (1997) se estrou no campo

sendo negociado e contruído pelos grupos sociais, e dos quais o etnógrafo faz parte, tornando-se o seu melhor esforço o se traduzir alguns desses significados, numa “descrição densa” – que será mais do que uma descrição narrativa e menos que uma extração explicativa de sentidos atribuídos pelo etnógrafo. Tal como o equilíbrio proposto pelas “teorias etnográficas” de Goldman (2006) que devem estar algo no meio das teorias nativas e das científicas,

Uma teoria etnográfica não se confunde nem com uma teoria nativa (sempre cheia de vida, mas por demais presa às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal como ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto), nem com uma teoria científica (cuja imponência e alcance (...) só encontram paralelo nem seu carácter anémico e, em geral, pouco informativo). (Goldman, 2006, p.170)

Todo este caminho de contextualizar a abordagem construtivista da prática etnográfica é essencial para que se considere também as suas limitações. Especialmente em pesquisas desta natureza, onde se confrontam dilemas sociopolíticos que afetam desigualmente o meu lugar de fala, como mulher branca pesquisadora, e o lugar de fala das pessoas africanas e afrodescendentes chamadas a participar, onde falamos também de relações de poder coloniais que extrapolam a temática da tese para a própria construção do objeto e que levantam questões sobre o momento da escrita, a legitimidade (ou falta dela) da produção destes textos, o protagonismo nas narrativas.

Em pesquisas como esta, que além de focar, temática e concetualmente estas desigualdades, também são elaboradas por elementos que usufruem de diferentes privilégios, ainda mais importante é assumir essa distância. Não se trata de bloquear no início do caminho, receando enfrentar tópicos difíceis ou assumindo uma postura condescendente, nem tão pouco de ignorar que essa distinção existe e afeta a pesquisa, negando assim todo o propósito deste estudo, mas antes permanecer num estado vigilante e autorreflexivo, adaptável e aberto a todos os caminhos que a pesquisa possa levar.

2.2.3. Autoposicionamento etnográfico: virtudes do etnocentrismo e da participação

Em vez de romantizar o papel de etnógrafa que desbrava um caminho ainda pouco mapeado na minha cidade natal, devo começar pelas seguintes questões: porque é este um caminho insuficientemente traçado na academia? Porque sou eu – pesquisadora branca – a quem se reconheceu a legitimidade para o fazer? Quais os desafios de ser eu – pesquisadora branca – a expor o quadro de relações coloniais que perdura, mesmo na academia?

Infelizmente, persiste-se na *marginalização* dos discursos pessoais de quem está no *centro* destas temáticas, destas condições. Grada Kilomba:

Que conhecimento é reconhecido como tal? E que conhecimento não o é? (...) Quem pode ensinar esse conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem fica de fora, nas margens? Estas perguntas são importantes para questionar a razão por que o centro, que aqui designo centro académico, não é um lugar neutro. É um espaço branco onde se tem negado às pessoas negras o privilégio de falar (...). Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem mero espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e de saber, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a. (Kilomba, 2020, p.50,51)

Apesar de ser uma prática, tradicionalmente reflexiva e densa, a etnografia é sempre relacional e socialmente situada, não estando por isso livre de marcas coloniais e etnocêntricas (Frúgoli, 2016; Magnani, 2009) As manchas coloniais que ainda hoje premeiam umas narrativas sobre outras, são apesar de tudo, mais facilmente identificáveis e combatidas do que as etnocêntricas.

Eu posso praticar uma etnografia antirracista, epistemologicamente diversa e com objetivos transformadores anticoloniais, mas o mesmo não é possível com o etnocentrismo. Mesmo que híper-vigilante, a perspetiva com que observo a realidade social é uma moldura construída pelo meu contexto, recheada de ideias-pré-concebidas, ideologias, emoções e escolhas, e negar esse recheio é ceder à tentação ingénuo (ou maliciosa) de pensar que estou acima da desses meus traços.

No seu texto “Astrónomos e astrólogos nativos e antropólogos: as virtudes epistemológicas do etnocentrismo”, Verde (2003) reflete criticamente acerca do escudo do *antietnocentrismo*, erguido por muitos etnógrafos e investigadores que garantem ver neste o melhor instrumento de escuta ativa, de conhecimento. Para o autor (2003), negar a força da nossa socialização no contacto com o outro, advogando uma postura neutra e

antietnocêntrica, é uma forma involuntária de condescendência e arrogância, porque há uma ideia de neutralidade no pesquisador, como que fonte do veredito, da bússola moral, que o outro não possui. Verde (2003) propõe em alternativa, que se resgatem as ideias pré-concebidas, as molduras morais e as intenções de pesquisa de uma forma consciente e epistemologicamente vigilante, celebrando as diferenças e não anulando contextos.

Uma das formas de combater os riscos do etnocentrismo é a abordagem metodológica participativa, frequentemente um chapéu para práticas e projetos muito distintos. Cada vez mais é mais comum – e apreciado – falar-se de práticas participativas, projetos comunitários e pesquisa colaborativa (Mata-Codesal, Kloetzer e Maiztegi, 2020), sem que muitas vezes se definam os contornos destas escolhas.

Em resposta à crescente procura por uma produção científica responsável e consciente dos processos de questionamento feministas, descolonizantes e descentralizantes não só no campo científico, mas literário, artístico e político, tem-se assistido à valorização de trabalhos com bases colaborativas.

Mata-Codesal, Kloetzer e Maiztegi (2020), no editorial de abertura da publicação especial “Participatory methods in migration research” (2020), procuram definir o que entendem por “pesquisa participativa” (livre tradução de “participatory research”), onde incluem uma variedade de métodos como “ *action research, collaborative research, community-based research, co-creation or some arts-based projects*. (ibidem, p.201).

Para os autores (ibidem), a grande dificuldade em concetualizar esta metodologia começa no cruzamento entre os campos da academia, do ativismo, da intervenção social e mesmo das artes. Comumente desenhados para fortalecer grupos marginalizados, a pesquisa participativa tem quase sempre uma intenção clara de mudança e transformação social, podendo para o efeito recorrer a variadas técnicas, perspectivas e campos disciplinares.

“Working together (professional researchers and research participants, sometimes also with artists or activists) allows all to better understand their different points of view, life experiences, life concerns, life trajectories and past, present and future interests.” (ibidem, p. 205).

O mesmo acontece no campo das metodologias *visuais* participativas, como aquelas que mobilizamos neste processo. As metodologias visuais participativas têm a sua tradição em contextos de pesquisa com grupos sociais minoritários, marginalizados, invisibilizados ou com menos autonomia, tais como pesquisas com pendor interventivo nos campos

feministas, raciais e mesmo pedagógicos (Yefimova et al. 2015). Dentro das várias expressões desta abordagem, destacam-se a foto-voz, foto-novela, fotografia auto-documentada e a foto-elicitación.

Embora com variantes técnicas e conceituais, todas estas práticas valorizam a imagem na interação com os participantes de uma pesquisa, como fonte de conhecimento mais do que complemento às palavras, e acima de tudo, como arma de emancipação, agência e determinação, não só no contexto da investigação, mas principalmente nos seus resultados – ações de divulgação, mudança de práticas comunitárias, recomendações e políticas públicas.

Yefimova et al. 2015 trabalharam com técnicas de fotografia participativa na elicitação de experiências de vida de migrantes, o que lhes deu material para aprofundar os limites e potencialidades metodológicas desta técnica. Para estes autores (ibidem), as principais vantagens²³ da fotografia participativa prendem-se com a comunicação e a agência dos participantes, mais concretamente, a possibilidade de estes expressarem novas ideias e perspectivas nas reações às imagens, e ao maior controlo que passam a ter sobre a narrativa da pesquisa, que também contribui para que tenham uma experiência mais positiva.

A reciprocidade e a comunhão de diferentes saberes é também em si mesmo um questionamento político e epistemológico acerca da rigidez hierárquica com que se procedem muitas vezes as investigações nas ciências sociais, onde uma das partes extrai da outra os elementos e narrativas que precisa, sem considerar a sua subjetividade, a sua agência e a sua voz no processo.

Through participatory methodologies researchers contribute to create spaces for the co-creation of knowledge, in partnership with research subjects and institutions (...) to achieve less-hierarchical, non-extractive and more decolonized methodologies (...). However, these spaces are not always conflict-free and the conditions for true dialogue are not always easy to achieve. (Mata-Codesal, Kloetzer e Maiztegi, 2020, p.203).

²³ Do mesmo modo, Yefimova et al. 2015 referem as principais limitações deste instrumento, onde se incluem potenciais desentendimentos culturais face ao registo e produção de fotografias (quem tem autoridade a fazê-lo, sobre quem, em que contextos...), as questões éticas e de privacidade e também possíveis consequências negativas inesperadas que possam surgir da visibilidade e/ou exposição das imagens ou de uma sensação de vergonha, desespero ou tristeza nos participantes.

A procura por esta reciprocidade é em si mesmo um processo, onde se lida com variadas imprevisibilidades – a definição e expectativas da relação entre pesquisadores e participantes, a negociação sobre os espaços de participação, a partilha (ou distância) dos significados e valores na construção da pesquisa ou dos seus instrumentos, são algumas questões que enfrentamos no desenvolvimento do “Travessia” e conseqüentemente, desta tese.

2.3. Uma proposta de etnografia na cidade

Na sua reflexão “De Perto e De Dentro: notas para uma etnografia urbana”, Magnani (2002; 2009; 2014) reflete sobre o papel da antropologia urbana e da etnografia na leitura da cidade.

O autor descreve a cidade imaginada nos vários discursos acadêmicos e mediáticos, deixando pistas sobre as vantagens das incursões etnográficas urbanas, não só no plano técnico e metodológico, mas acima de tudo, concetual.

Magnani (2002) começa por descrever dois tipos-ideais habitualmente presentes em discursos (tanto na ciência como no senso-comum) sobre a vida urbana, e são eles: i) a cidade negligenciada, com lacunas e insuficiências ao nível habitacional, ambiental, de segurança, vítima de um crescimento desenfreado que não permitiu a ordem que se esperava, e ii) a cidade simbolicamente desordenada, com cruzamentos culturais e representacionais, típicas das sociedade pós-industriais, onde o caos é “semiológico”.

Estas são imagens recorrentes e antigas da cidade como selva urbana e desumanizada, como já temia Simmel em 1903, quando disse acerca do estado mental do morador citadino:

“Na metropole, a atitude mental das pessoas, umas com as outras, pode ser tida como sendo (...) uma leve antipatia, de mútuo estranhamento e aversão, que ao mais pequeno contacto, pode deflagrar em repulsa e conflito” (Simmel, p.38, 1997).

Magnani (2002) rejeita estas visões estruturais e condenadas da cidade, como se de um corpo autónomo se tratasse, como se fosse despida de pessoas, de fluxos demográficos, de instituições sociais, de grupos informais, de vidas pulsantes que ativamente co-constroem este lugar. Além de criticar a falta de agência que se atribui aos atores sociais nestas visões deterministas da cidade, Magnani (*ibidem*) também rejeita que estes sejam

espaços construídos em torno de um centro dominante – financeiro, económico ou político – que controla ou é controlado por uma massa homogénea de habitantes.

Em alternativa, o autor propõe uma visão da cidade com vários centros de poder, de diferentes naturezas, geridos por grupos diferentes de pessoas que são a cidade, e onde contam também a “(...) presença de migrantes, visitantes, moradores temporários e de minorias; de segmentos diferenciados com relação à orientação sexual, identificação étnica ou regional, preferências culturais e crenças; de grupos e estratégias de acção contestatórias (...) – toda essa diversidade leva a pensar não na fragmentação de um multiculturalismo atomizado, mas na possibilidade de sistemas de trocas de outra escala”. (Magnani, 2002, p. 15,16).

O célebre apelo ao *direito à cidade*, cunhado por Lefebvre em 1968 e reinterpretado por Harvey (2008), dá conta de um objeto imaginado – território, metrópole, grupos sociais – que deveria ser partilhado, moldável, participado, estruturante e estruturável. Pelo contrário, estes autores dão conta, cada um com as suas especificidades, de cidades conquistadas por estratégias economicistas (e capitalistas), que seguindo a lógica neoliberal do individualismo e mercantilização, que tem provocado “(...) resultados indelevelmente cáusticos sobre as formas espaciais de nossas cidades, que consistem progressivamente em fragmentos fortificados, comunidades fechadas e espaços públicos privatizados mantidos sobre constante vigilância” (Harvey, 2008, p.81).

Ainda que negativa e tendencialmente fechada esta visão do objeto-cidade condenado, é também “Da perda [que] provém a potência de virtualidade da cidade, horizonte de um “apelo” e de uma “exigência”” (Agier, 2012, p.484), e que motiva Harvey (2008) a defender a urgência de uma revolução de “massas” que reclame pelo direito à cidade como o “(...) direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade [e] (...) um exercício de um poder coletivo de moldar o processo de urbanização”. Esta motivação seria “(...) tanto como lema operacional quanto ideal político, justamente porque (...) se os despossuídos pretendem tomar para si o controle, que, há muito, lhes tem sido negado (...)” (*ibidem*, p. 88).

A partir da sua experiência etnográfica, e ainda que dentro de uma perspectiva cética em relação à fragmentação (moral e social) das cidades, Agier (2015, p.487) propõe que se refreie qualquer versão apriorística e/ou imaginada da cidade (e mesmo no *direito a ela*), para refletir acerca dos modos como esta se “faz e desfaz (...) permanentemente”.

Se enquadrar no contexto desta pesquisa e pensar na etnografia na cidade do Porto, observação da cidade-colonial, apreensão da cidade-branca, e quaisquer outras etiquetas conceituais, logo entendo que estas são cidades imaginadas, que não consigo ver. O que é possível de observar são os modos de “fazer-cidade”, modos de ocupação do espaço, modos de mobilização social, modos de reconfiguração espacial, situações, contextos e transações sociais que formam as várias cidades desenhadas pelo/a etnógrafo/a, que depois será (mais ou menos) partilhada e participada pelos atores sociais escutados no processo.

Dito de outro modo, há lugar, diante desta cidade “desfeita” e neste momento de crise urbana, para a imaginação e representação de uma cidade que seja o resultado da descrição da cidade pelo antropólogo (...) partindo do ponto de vista das práticas, das relações e das palavras dos cidadãos tais como o próprio pesquisador as observa, as coleta e anota, direta e situacionalmente, e que esta cidade não é menos real que aquela dos urbanistas ou dos administradores. É outra. (Agier, 2015, p.486)

A etnografia, pode então, não substituir, mas complementar muitas destas análises, ao resgatar o discurso em primeira mão dos moradores, ao mapear a cidade pelos seus olhos, mãos e pés, porque para compreender de perto e de dentro os fenómenos e relações do quotidiano,

ponto de partida deve ser o dos lugares em que os indivíduos se inserem, que deixam ver a vida cidadina pelo lado de dentro, fazendo surgir uma imagem da cidade mais familiar, mais relacional, mais cultural, como produto de observação antropológica: feita da descrição das práticas, das situações e das interações de cidadãos indiferenciados. (115, Graça)

Neste sentido, a etnografia, não só pode renovar as leituras macro e de natureza mais quantitativa, como consegue “(...) captar determinados aspectos da dinâmica urbana que passariam despercebidos, se enquadrados exclusivamente pelo enfoque das visões macro e de grandes números” (Magnani, p.16, 2002). Nunca é demais frisar a extensão do método etnográfico que coloca várias técnicas em relação (e não é ele mesmo uma técnica, mas sim uma abordagem metodológica) e é antes de tudo, uma lente de pesquisa, um modo de pensar o Outro, de perto e de dentro, que valoriza os significados que os atores dão às suas interações e aos seus papéis.

Algumas questões começam a surgir nesta fase da reflexão, onde enfrento dúvidas sobre a dimensão territorial e mesmo simbólica dos dados já recolhidos, e dos que ainda faltam recolher. Neste caminho de vaivém entre a motivação teórica e o seu confronto “no terreno” (qual terreno, pergunto agora?), entre os desenhos da cidade que imaginei e os trajetos que percorro agora, na imaginação-vivida de outros atores, entre a pesquisa sociológica e a artística: entre estas possibilidades começo-me a sentir perdida. Perdida nas várias cidades que descubro, naquelas que já não lembro – como eram estas ruas antes destes percursos informados? Quantas cidades estou a analisar? Quem define estes limites e quem se relaciona com eles?

Sei, nesta altura, que há bairros com significância, há lojas de referência, esquinas que marcam, barbearias famosas e zonas mais-ou-menos recicladas no imaginário coletivo, mais ou menos partilhado, de várias pessoas com quem me fui cruzando. Mas como será a forma mais apropriada de analisar esses lugares, que, muito embora tenham uma relação direta e física com a experiência de viver e *de fazer* a cidade, também são significativos no plano simbólico?

Magnani (2002) propõe, que para se começar a responder a questões desta natureza, se evoquem os “arranjos coletivos” configurados pelos atores sociais “(...) responsáveis por sua dinâmica cotidiana (...) Partir das regularidades, dos padrões (...) como condição de pesquisa supõe uma contrapartida no plano teórico: a idéia de totalidade como pressuposto.” (ibidem, p.18). Aqui a noção de totalidade nada a ver tem com ideias ultrapassadas de organismo social coeso, mas é por outro lado, um princípio que, assumindo as multidimensões e divergências do modo de viver na e a cidade, busca padrões significativos pelos grupos sociais, por si referenciados, reconhecidos e partilhados.

Este princípio não obedece a limites político-administrativos ou fronteiras, nem pressupõe, como explicado, a crença num grupo coeso e consensual, mas é antes uma tentativa de construção teórica e concetual (feita no terreno com os atores), que fornece uma leitura mais próxima das interações sociais na construção de (velhos e novos) papéis sociais, e de modos de apropriação da cidade.

Trata-se de uma opção metodológica de base, que tem como objetivo, não contrapor uma nova definição de cidade em termos substanciais, mas sim permitir descobrir as formas urbanas que se vão inventando, criando, produzindo e sedimentando – resistindo e emergindo – independentemente das

formas urbanas, materiais e institucionais de cada cidade em particular...

(Cordeiro, 2021, p.115)

Ainda que com ligeiras diferenças, espera-se que este pressuposto seja igualmente perceptível para o/a etnógrafo/a e os “nativos”, de modo a que, gradualmente, se introduzam outras categorias a partir das quais todos conseguem “ler” e falar sobre o espaço urbano. Precisamente por ser cada vez mais difícil, em cidades densas, flutuantes, contraditórias agrupar lugares de significância bem delimitados, Magnani (2002) propõe uma família de categorias que “(...) surgem a partir do reconhecimento de sua presença empírica, na forma de arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais e (...) são resultado do próprio trabalho etnográfico (...)” (Magnani, 2002, p.20), e são estas o *pedaço*, a *mancha*, o *trajeto*, o *pórtico* e o *circuito*.

O *pedaço* é um espaço declaradamente demarcado por um grupo de atores sociais que partilham fortes redes de sociabilidade, que se reconhecem e que legitimam a presença uns dos outros naquele lugar “deles”, até porque aqui sabem “(...) quem é ou não é do pedaço: é uma experiência concreta e compartilhada” (Magnani, p.20, 2002). É um território espacialmente limitado, entra-se e sai-se desta área segura, mas também é território simbólico, onde se pertence ou não ao *pedaço*. Esta componente simbólica do *pedaço* revelou depois ser essencial para enquadrar novas formas de apropriação urbana, onde o território não era tão circunscrito, mas “(...) o “efeito pedaço” continua: venham de onde vierem, o que buscam é um ponto de aglutinação para a construção e o fortalecimento de laços.” (ibidem, p.22).

Ao espaços amplos que reúnem vários equipamentos similares (oferta de atividades e serviços parecidos) – não tão circunscrito e previsível que seja um *pedaço*, mas coerente o suficiente para atrair grupos com referências próximas – Magnani (2002) chamou de *mancha*. Ao contrário do que acontece no primeiro caso, as manchas são zonas de maior risco e imprevisibilidade, por serem zonas co-construídas num espaço maior, mais concorrido e imaginado, apropriado por vários grupos e coletivos.

Além destas duas medidas, há muitas outras escalas para pensar a cidade, ou as cidades, que imaginamos e percorremos. Os modos de apropriação entre vários pontos são também reveladores de novas interações e significados. Magnani (2002) escolhe o *trajeto* para descrever os percursos que, por um lado, abrem os pedaços a novas possibilidades e cruzamentos no interior das manchas, “na escala do andar” (ibidem, p.23), e por outro, são marcas das opções dos atores sociais entre várias manchas na cidade, entre “regiões

distantes e não contíguas” (ibidem, p.23). Entre os trajetos, há ainda a existência de *pórticos*, que são lugares sem classificação, de fronteira, associados pelo autor (2002) a lugares vazios e perigosos – que se poderia contestar noutra contexto de pesquisa.

Por fim, Magnani (2002) apresenta os *circuitos* como um percurso de contiguidade e significância entre vários equipamentos – semelhantes ou não – mas que partilham alguma referência justificável para um determinado grupo de atores sociais, que pode ser de natureza artística, comercial, identitária, sexual, profissional, entre várias outras. Acima de tudo, o circuito possibilita um “(...) exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos (...) [que] tem igualmente, existência objetiva e observável: pode ser levantado, descrito e localizado.” (ibidem, p.24).

Ao longo desta pesquisa, irei retomar estas categorias que foram cruciais na interpretação e leitura dos espaços – físicos e simbólicos – que foram surgindo junto das pessoas, no terreno, mas também nos produtos criados para a exposição: a noção de *pedaço* para compreender lugares de grande familiaridade e reconhecimento entre pares, que estão muitas vezes inseridos em *manchas*, que são também zonas de alguma proximidade mas mais dispersas e concorridas, onde várias expressões de pedaços se cruzam, em caminhos também chamados de *trajetos* que incluem as diferentes escolhas e modos de movimento significativo na cidade que vai sendo moldada e reapropriada pelos seus vários *circuitos*.

3. Redes de sociabilidade

3.1. Sobre o movimento associativo africano no Porto

Na fase exploratória do Travessia, houve algumas expectativas acerca de possíveis redes associativas africanas que fornecessem mais dados sobre esta presença na cidade, além de poder ser uma entrada mais direcionada para o terreno. Esta pesquisa começou pouco depois do meu primeiro encontro com D.Cláudia – elemento-chave na concretização do Travessia – que preside (e incorpora) há muitos anos, a *Associação Luso-Africana Ponto nos Is*. Neste, que apresentarei já de seguida, a D.Cláudia emprestou-me um pequeno guia de “Imigração em Portugal: informação útil, 2004” que embora datado, serviu de bom ponto de partida. Depois de tentar localizar cada uma das associações deste guia (com alguma ligação à migração africana e situadas na Área Metropolitana do Porto), passei para uma pesquisa online, em plataformas institucionais e de carácter mais informal, recorrendo a longas listas de contactos e moradas. Este esforço, de telefonemas, e-mails e

visitas presenciais a locais registados, foi revelando um estranho desaparecimento desse tecido associativista, pelo menos à luz de uma procura “*de longe e de fora*”.

Mas olhando para trás, essa névoa de informação dispersa que não encontra depois destinatário, foi o aviso que nos deu a D.Cláudia com o empréstimo do guia. Da sua experiência longa neste movimento e nesta associação – que nasceu precisamente para complementar lacunas institucionais de apoio a imigrantes africanos que se debatiam com dificuldades socioprofissionais e de natureza burocrática – D.Cláudia tem visto muitas associações a se diluírem, não só mas também por falta de financiamento ou apoio²⁴ (A própria *Ponto nos Is*, teve já que mudar de casa cinco vezes até ao local que se encontra agora, por falta de meios económicos que acompanhem as crescentes ondas de inflação).

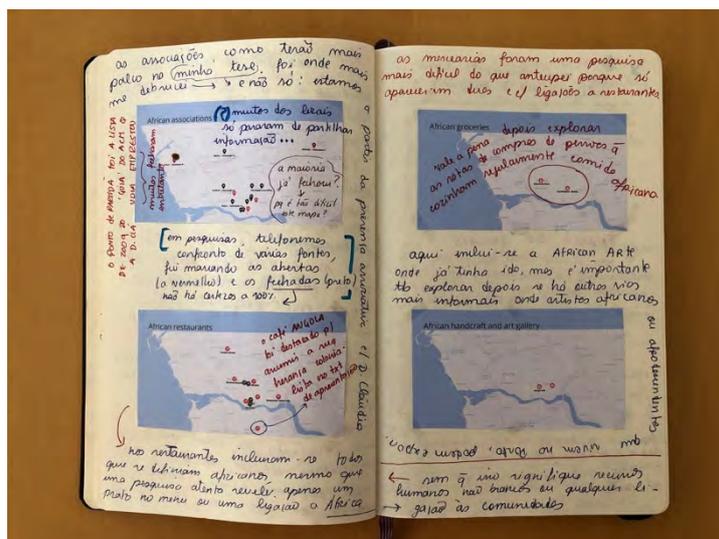
Embora tenha conseguido constatar que muitas associações fecharam, não foi objeto desta pesquisa entender as causas desse encerramento de atividade: se se reformularam, se as pessoas se mantêm em contacto, se se relocaram, se foi consequência da pandemia da Covid-19 ou se precedeu essa altura, são algumas das questões a que esta investigação não pretendeu dar resposta. O que foi possível de constatar foi a falta de informação disponível sobre estas redes, o que pode adicionar agravar a invisibilização a que estas comunidades já estão expostas.

3.2. Mapeando as redes ausentes

No dia 3 de fevereiro de 2021, numa reunião online com a Susan, a Lydia, a Lígia e o Dori, onde discutíamos os resultados de algumas pesquisas exploratórias, preparei uma pequena apresentação onde por cima do mesmo mapa do Grande Porto, se sobrepunham diferentes *circuits* de presença africana no Porto: restaurantes, barbearias e salões de beleza, mercearias, artesanato e associações. Convém esclarecer que estes são resultados da pesquisa exploratória e ampla, na medida, em que aqui nos interessava compreender como pode alguém, sem raízes na cidade, encontrar informação online sobre africanidade. Os resultados agregaram também eventos e outras modalidades que não incluí nos mapas.

²⁴ No nosso segundo encontro (12/01/21), a D. Cláudia contou-nos da criação do Conselho Municipal das Comunidades, constituído em 2005 pela Câmara do Porto, que seria para mapear, monitorizar e criar redes entre as associações migrantes no Porto, mas que, para sua grande desilusão, falhou na concretização, até deixar de ser continuado.

Fig. 1 – Pesquisa e mapeamento de circuitos africanos no Porto



Fonte: Diário de Campo da minha autoria

Aqui constavam, sinalizados, pontos que, de um modo ou de outro, se apresentam com alguma referência africana, mesmo de natureza colonialista, como o Angola Café²⁵, em Vila Nova de Gaia.

Transcrevo agora do meu diário de campo, o confronto dos resultados recolhidos com as reflexões e experiência do Dori:

À medida que ia “apresentado” os resultados desta pesquisa, o Dori foi comentando sobre o percurso que o NARP (Núcleo Antirracista do Porto) tem traçado no mapeamento de alguns destes locais → tinham já tentado UNIFICAR as associações do Porto e descobriram que esse era um objetivo difícil (que para já não conseguiam concretizar), pela enorme falta de informação. Têm surgido, segundo o Dori, várias associações informais que se juntam em prol de causas urgentes como na altura do homicídio do Giovanni em Dezembro de 2019 em Bragança [DC, ao longo da tarde, 03/02/21, V.N.Gaia]

²⁵ Fundado em 1958, este café “(...) faz parte do imaginário da geração anterior ao 25 de Abril de 1974, tendo um cariz arraigadamente colonialista. A criação do café Angola foi fruto da ambição de um homem ligado e habituado a uma África portuguesa cosmopolita, apesar de colonial.” (Consultado a 24/01/21. [Em linha]. Disponível em: <https://www.angolacafe.com/about-us/>)

O NARP, que surge como entidade política, da “necessidade urgente e pungente de debater e combater o racismo estrutural e institucional (...) Através de práticas como reuniões, debates, conferências, workshops, apresentações artísticas, publicações, e outros meios(...)” também tem tido intervenção mais direta em redes de apoio e solidariedade, com especial pressão durante o período da pandemia pela Covid-19, “(...) como uma alternativa social e política necessária à sociedade portuguesa, que invisibiliza e suprime a participação ativa de pessoas racializadas em todos os espaços.” (Consultado a 22/06/22). [Em linha]. Disponível em: <https://melissarodrigues.pt/portfolio/narp/>

Ainda em reação a estes mapas e aparentes *circuitos* africanos – ora mais verdadeiros, ora mais exotizados – Dori reflete sobre os mapas das ausências, que vive diariamente. As presenças que não ocupam as ruas, as vozes silenciadas, os convívios clandestinos, as portas *não sinalizadas* em qualquer mapa que são *nós* de integração para muitas pessoas das comunidades marginalizadas. São estas margens, precisamente, que muitas vezes não entram para estatísticas nem para os guias informativos, mas que existem nos trajetos de muitas comunidades que são invisibilizados. Fala, neste encontro, do caso do restaurante “Cantinho de Cabo de Verde”, de onde guarda muito boas memórias, por ser um lugar seguro, “agregador de muitas pessoas africanas”, que marcou muito o seu percurso no Porto. Neste restaurante, diz o Dori que muitas pessoas sabiam que se ali era um lugar de trocas, alegrias e comunhão, mesmo que muitos dos clientes talvez nem tivessem redes sociais digitais. Após esta conversa, tentei descobrir este lugar de significância, num registo de mapa de ausências, para encontrar em seu lugar uma clínica dentista, como ilustrado na Fig.2, parte de uma nova apresentação que preparei com novas pesquisas:

Fig. 2 – Mapa das ausências: o caso do Cantinho de Cabo Verde



Fonte: Slide da minha autoria, imagens do Google Maps

No presente, este e outros lugares permanecem apenas na memória coletiva, nos tais percursos imaginários onde desenhamos a *nossa* cidade. Mas mais do que um exercício de

nostalgia, a memória coletiva é um instrumento de poder: se se considerar as discussões sobre manutenção e controlo sobre património (Peixoto, 2004), através de uma lente racial, revelam-se as cidades dos *imaginários dominantes*, na medida em que, quem tem poder, pode decidir o que é *patromonizável*, o que vale a pena manter, como se deve registar.²⁶

Nenhum destes processos é arbitrário e por isso as redes sociais são tão marcantes em grupos marginalizados. Seja através de canais associativos ou mais informais, estas formas de união são muitas vezes os únicos (ou pelo menos, os primeiros) meios de autogestão, controlo sobre narrativa e património, cooperação, solidariedade, resistência e prática comunitária. Ainda mais num cenário de marginalidade e invisibilização é compreensível que os africanos e afrodescendentes em Portugal revelem pouca confiança nas instituições formais e políticas do país (Sena & Moura, 2018; Roldão, 2015; Jardim & Silva, 2019) preferindo recorrer ao associativismo. Mais do que um espaço importante de registo e agregação, “(...) as associações de imigrantes têm um papel fundamental nos processos de integração e de socialização dos imigrantes e seus descendentes, nomeadamente nas práticas de entreajuda e solidariedade e no reforço de laços culturais comuns” (Jardim & Silva, p. 99, 2019).

3.3. Uma história associativa também é uma história do Porto

As associações deste carácter são os *nós* de uma rede social de apoio e integração informal, que não só permitem mapear os espaços de uso e convivência destes imigrantes, como também sinalizam os lugares de sociabilidades, onde se constroem novas representações e identidades e se desenvolve um “sentimento de pertença” (Varela, Raposo e Ferro, 2018, p.111). Um desses lugares de produção *comunitária*, é a *Associação Luso-Africana Ponto nos Is*, que resiste à aparente diluição de redes de apoio africanas, como sugeri no início deste capítulo.

Foi numa tarde solarenga do dia 30 de dezembro de 2021 que conheci a D.Cláudia. Através da ligação do Dori, foi fácil marcar um primeiro encontro para a conhecer na associação e auscultar o seu interesse em participar na recolha colaborativa que estávamos a começar

²⁶ Esta discussão poderia depois entrar no património considerado racista, como algumas estátuas erguidas sem contraditório que motivam verdadeiros motins de comunidades instantâneas, reclamando mais controlo sobre o espaço urbano que também é seu

– para a exposição e depois, para esta tese. Chegamos, eu e a orientadora da pesquisa, pelo início da tarde, à porta 153 da rua Santos Pousada, no Porto. “De passo rápido, é fácil não reparar na associação, embora a frente seja toda envidraçada...será que isso diz mais de mim do que do espaço?” [DC, 2/01/21]. Esta questão aberta que precede as notas do encontro no meu diário de campo é já um presságio acerca daquilo que separa a invisibilidade da invisibilização. O meu coração batia fortemente com entusiasmo de começar esta pesquisa e de ouvir a tão elogiada D.Cláudia, quando ela nos abriu a porta a sorrir, fazendo sinal para que a acompanhássemos. Com uma vitalidade que surpreendeu a minha expectativa de uma senhora de idade avançada, passou logo para a parte de trás do balcão e começou a fazer café.

Sentámo-nos, bebemos café e muito frontalmente, a D. Cláudia abordou o motivo da nossa visita, disponibilizando a sua ajuda para o queríamos saber. Explicamos as motivações do projeto Travessia, e como este era ainda um processo aberto, adaptável e também artístico, à luz da vontade de duas artistas estrangeiras interessadas em compreender melhor as relações étnico-raciais na cidade do Porto, ao abrigo da Bienal de Fotografia do Porto. Sempre muito atenta e séria, a D. Cláudia foi pontuando a nossa intervenção com questões diretas sobre como poderia contribuir, rabiscando algumas notas de lembrança futura, como que mapeando os nossos próximos passos, como se conseguisse prever os obstáculos e oportunidades da abordagem etnográfica – “têm que ir ali!”, “Têm que falar com este”, “Já conhecem o trabalho deste?”. Eu não consegui deixar de me fascinar com esta mulher-falcão, atenta a todos os pormenores das nossas palavras e ansiedades, guardiã daquele ninho associativista, repleto de histórias, mantimentos, mapas, pontos de ajuda, amor, resistência, solidariedade, sem qualquer ponta de assistencialismo barato ou autocomiseração.

Conversámos sobre as motivações teórico-ideológicas para a exposição e consequentes pesquisas, como esta, que enquadravam o Porto como cidade branqueada, fruto de um país com fortes raízes coloniais, com várias camadas de discriminação racial. Para D.Cláudia, esse é apenas um lado da história. Embora nunca negando o racismo e legado colonial português (presente na sua própria trajetória que expôs com detalhe nesse dia), a líder associativa defende que, ao mediatizar “em demasia” a dor e a injustiça que marginalizam estes grupos não se avança nas mudanças requeridas. A seu ver, há uma mediatização desproporcional de duas frentes: por um lado, o crescimento dos grupos de extrema-direita é empolado pelos meios de comunicação, o que contribui para que, por

outro lado, haja maior atenção aos movimentos sociais antirracistas, que consequentemente, motivam esses mesmos grupos xenófobos.

Para D.Cláudia, que há muitos anos luta pela sedimentação da associação que preside, *Associação Luso-Africana Ponto nos Is*, e que traz consigo inúmeras histórias de sucesso, exclusão, integração e solidão de africanos, afrodescendentes, “migrantes de todo o lado e brancos nascidos em Portugal que possam precisar da nossa ajuda”, há urgência em representar os vários lados destes grupos. “Atenção”, avisa-nos, “que a palavra exclusão exclui!”. Lembra-nos de todas as pessoas negras em lugares de poder institucional e socioprofissional para dizer (atenção aos signos) que há uma negatividade representacional excessivamente associada a estes grupos – olhar para o Outro pela sua dor, pela sua exclusão, pode ser também a sua negação. Um olhar demasiado distante, condescendente que, por muito bem intencionado que seja, reduz a presença africana em Portugal ao seu trajeto de dor, novamente descomplexificando, essencializando as suas vivências (Lopes, 2016; Conceição, 2017).

As notas de Blokland (2017) sobre a dimensão relacional do poder na nomeação de uma e não outra comunidade, aliado ao facto deste ser também um termo-escudo, de auto-proteção, auto-preservação de um grupo que se distingue por laivos de *superioridade*, poderiam também aplicar-se no processo de pesquisa, na relação *observante-observado*. Na recolha de impressões e vivências dos atores sociais que ouvimos, deve sempre resistir-se à tentação de falar por, de rotular aprioristicamente as suas representações (Lopes, 2016; Batalha, 2016). Este exercício não obriga a que se abdique das motivações teóricas iniciais, substituídas agora pelas “teorias nativas” (Goldman, 2006), mas também não justifica uma insistência nas “teorias etnógrafas” (*ibidem*) devendo-se encontrar um equilíbrio.

Além do impacto emocional que teve em mim este primeiro encontro, como já descrevi, foi também uma importante lição, ou lembrança, sobre o tipo de pesquisa que quero levar e de como escolho comunicá-la. Daqui para a frente, permaneci mais vigilante para não voltar a enclausurar estas “comunidades” nas bolhas paternalistas da minha imaginação (Blokland, 2017; Lopes, 2016).

“Esta mulher e este espaço são totalmente admiráveis sem que precise de cá voltar.”[DC, 02/01/21], escrevo e penso depois do nosso encontro. Que mundo grande é este que vive na rua Santos Pousada, familiar para tantas pessoas, com seus nomes no quadro de lousa – rede de apoio comunitário –, nos cadernos e livros emprestados, nos desenhos

assinados, nas roupas e outros objetos trocados, nas palavras elogiosas de D. Cláudia, quando nos conta as suas histórias. No quadro de lousa leio os sinais destes mundos, as redes de proximidade e solidariedade cravadas a giz, fisicamente inscritas pela presença deste espaço aberto à rua, aberto a todas as pessoas que por lá passarem.

Fig. 3 – Quadro comunitário



Fonte: Fotografia na minha autoria, do interior da associação *Ponto nos Is*

Junto ao quadro estão sacas de roupa, algumas para dar, outras para vender, que são um contínuo deste aglomerado de transações e cruzamentos socio-espaciais que têm nesta associação o seu nó.

O vidro que abre a loja à cidade, a porta, encostada mas sempre aberta e a disposição informal de todos os livros, folhas e canetas, roupas, louças, bijuteria, estátuas e plantas convidam a que, quem lá entra, se sintam bem e integrados. A sensação é que entramos numa casa comunitária (aqui no sentido coletivo), onde todas as pessoas têm lugar e palavra, sem a estranheza de ocupar um terreno desconhecido. “É fácil esquecer que não conhecemos a D. Cláudia há muito tempo” escrevo quinze dias depois quando voltamos à associação [DC, 12/01/21].

Uma leitura da presença africana na cidade a partir das várias histórias que fazem esta associação, à luz da análise das redes sociais traz por isso essa inovação e pertinência em relocar o ponto de partida para pensar as organizações sociais, nem da visão enjanelada, nem do meio da rua, mas da porta da casa, como metaforizou José Machado Pais (1986). É uma nova lente sociológica, meso-situada, que se ocupa do estudo das várias linhas que cruzam uma rede social, como as relações sociais que unem indivíduos e grupos, empresas

e países, naquilo que são fluxos bilaterais de informações, trocas de produtos, materiais e simbólicos, conhecimentos e serviços. Morfológicamente, estas redes formam-se em *nós* e em *laços*, que representam respetivamente, os elementos centrais da rede e a ligação entre eles.

A participação associativa tem sido teoricamente relacionada com o conceito de capital social (...) definido como um conjunto de disposições de reciprocidade e confiança estabelecidas através das relações horizontais entre indivíduos [que] ao promover a socialização, o estabelecimento de redes sociais e a aprendizagem de competências sociais e cívicas, promove a aquisição de capital social e cultural, constituindo-se como um meio de educação não formal e de exercício de uma cidadania ativa (Jardim & Silva, p. 99, 2019).

O crescimento desta associação não tem sido fácil e este é uma das lutas mais comentadas pela D.Cláudia²⁷: é história atribulada, com episódios de desfalque, aproveitamento e oportunismo, desentendimentos e perdas que têm impedido vários processos do seu desenvolvimento, nomeadamente financeiros. Mesmo inocente desses processos, a D.Cláudia nunca quis abandonar este projeto que tanto defende e que tão bem já viu fazer, e resiste ao longo dos anos, mesmo que em condições graves de instabilidade e pressão. Uma das causas e consequências do caminho difícil desta associação tem sido a sua constante mudança de espaço. Resultado também de uma cidade cada vez mais cara e gentrificada, a Associação Luso-Africana Ponto nos Is encontra-se agora na sexta morada, numa jornada que a tem levado a lugares “cada vez mais caros e cada vez mais pequenos”, lamentava a sua presidente num dos passeios-guiados.

Naturalmente, há outros lados da história, recheados de vitórias e oportunidades, que faz desta associação um importante e reconhecido centro de apoio comunitário às comunidades migrantes. Este reconhecimento, que também é um capital social, com relativa influência institucional, demonstra-se na fotografia orgulhosamente emoldurada numa das paredes da associação, onde surge a D.Cláudia sorridente ao lado do ainda mais sorridente presidente da república, Marcelo Rebelo de Sousa, enquanto conversavam sobre as memórias partilhadas de Moçambique (embora tenham lugares de pertença distintos) na Feira Intercultural da Maia, em 2019. Os outros planos de reconhecimento,

²⁷ Irei começar, com a D.Cláudia, a escrever a sua história com a da associação, que dê conta destes percursos

por quem beneficiou desta associação, estiveram bem presentes ao longo de toda a pesquisa, tanto por intervenções espontâneas na rua enquanto fazíamos um *tour comentado* sobre a história da associação, como no contacto com outros intervenientes para a pesquisa e exposição, como foi o caso da Emília e da Paula, elementos da comunidade africana no Porto e participantes do projeto *Travessia*.

Silva, p. 99, 2019).

3.4. “Nós aqui precisamos de uma associação”

Na tarde de Março de 2021 em que conheci a Paula e a Emília, sentia-se uma brisa fresca, agradável o suficiente para uma caminhada no exterior, como fizemos durante duas horas dessa tarde. Foi no Bairro do Carvalhido, pelas 15h do dia 19 que fomos formalmente apresentadas. Comigo, presencialmente, estavam mais duas pessoas que trabalharam na exposição (design e vídeo) que também acompanhavam em algumas incursões etnográficas. No ecrã do meu telemóvel, a Susan e a Lydia aguardavam o momento de cumprimentar estas duas amigas da D.Cláudia, já erenciadas em conversas anteriores.

Depois das primeiras apresentações e de alguma timidez inicial, acentuada naturalmente pela mediação de uma câmara, onde no outro lado se fazem questões em inglês, caminhamos lentamente até ao centro do bairro. Aqui, na arena central, alguns miúdos que não teriam mais que doze, treze anos passaram por nós para encestar algumas bolas no cesto de basquetebol e encostaram-se ao muro, observando a nossa interação, reunido a falar para uma camara de um telemóvel. Outros adultos por vezes cruzaram o campo e cumprimentaram-nas pelo nome, da mesma forma de quem acena na janela, olhando logo a seguir para nós – elementos externos – para quem também acenaram.

D.Cláudia está no centro das amigas e encoraja-as a conversar connosco sobre os seus percursos na cidade portuense, no lugar de imigrantes africanas. Emília chegou de Angola com a mãe e os irmãos depois da Revolução de Abril em 1974, para uma cidade que não saberia recebê-los:

Nós eramos seis, viemos com a minha mãe, imagina, escadinha, todos pequeninos, pensaram que o terrorismo chegou. (...) as pessoas não estavam habituados aos negros (...). Andavam muito em cima de nós, para ver o que é que fazíamos, tudo o que acontecia onde a gente parava eramos nós que fazíamos, eramos apontados com o dedo, e era assim. (...) Foi passando, mas

ainda às vezes ouvimos, olha vai para a tua terra, vai para não sei o quê...se uma pessoa ignorar. [Entrevista a Paula e Emília, entre as 15h e as 17h, 19/03/22, Bairro do Carvalhido, Porto]

Paula chegou ainda antes, em 1970 e veio sozinha de Cabo-Verde para trabalhar. Lembra, tal como Emília, a estranheza dos locais na sua presença e nas estratégias de aproximação que fazia, tal como outras raparigas africanas que imigravam para trabalhar:

Não havia muitos negros naquela altura (...) nós tentávamos aproximar, olha, tu de onde és? És de angola, és de cabo-verde, tentávamos assim que é para a gente juntar-se um bocadinho. Mas depois pronto, depois começou a vir mais...mas...não tanto assim, se calhar é por isso que dizem que o Porto é branco? // Somos poucos aqui, concluí Emília. [Entrevista a Paula e Emília, entre as 15h e as 17h, 19/03/22, Bairro do Carvalhido, Porto]

Ambas prosseguem as suas histórias de vida, contando como foram sendo realojadas de lugares diferentes, até irem viver para o Carvalhido. Este pequeno bairro, pintado a cinzento com apontamentos coloridos nas janelas e nos jardins, é interrompido por uma estrada muito concorrida que serve de passagem constante para carros e autocarros. O ruído e o movimento contínuo parecem não abalar a sensação familiar que Paula e Emília sentem ao morar aqui. Dão muito valor à escola e aos serviços como nos diz a Emília, “(...) aqui temos tudo, temos o centro de Carvalhido, temos a farmácia, temos tudo, restaurante, temos tudo, estamos aqui num sítio bom...bem abastecidos”, e também destacam a boa rede de vizinhança onde, continua, “são todos colaboradores, qualquer coisa passam ao vizinho, sem maldade.”

Paula está no Bairro há dezassete anos, depois de ser realojada do bairro São João de Deus, entretanto demolido. Fala com emoção desse tempo, dos quais guarda as melhores recordações, tanto das condições onde vivia como das amizades que construiu. Também Emília, residente aqui há vinte anos, lembra com amor os anos que viveu nas Fontainhas, perto do bairro do Rio Bom, onde ainda mantém amizades. As saudades que mais sentem é dos convívios com vizinhos e com a “comunidade”, como havia antigamente naquele bairro através da associação de moradores. Entretanto terminou, talvez por falta de compromisso dos associados, sugere a Emília “(...) uns davam, outros participavam, outros não participavam e acabaram com isso.”

Além da associação de moradores, ambas relembram outros tempos onde era mais fácil encontrar mais pessoas da comunidade (que vão referindo como *africana*), como nos confessou a Paula,

Eu acho que nós aqui precisamos duma associação, para uma pessoa conviver como antigamente, a gente ao fim de semana fazíamos festas, catchupa, que é a comida tradicional de Cabo Verde, e eu fazia, e ela fazia comida de Angola, e depois a D.Cláudia fazia também outras...era uma maravilha, acabou tudo, também acabou. [Entrevista a Paula e Emília, entre as 15h e as 17h, 19/03/22, Bairro do Carvalhido]

Novamente há aqui a lembrança de como são importantes estas redes de sociabilidade e reciprocidade (Varela, Raposo e Ferro, 2018). Não só por canais associativos, mas de vizinhança e proximidade *cultural* (Blokland, 2017) como a partilha de comida e música africana, a comunhão destes laços é ainda mais importante em lugares e grupos sociais marginalizados (Varela, Raposo, Ferro, 2018). Tal como o exercício proposto acima, também aqui se encontra um mapa de memórias, do que existiu e não existe mais. Na sua proposta para a fotografia anotada, Paula e Emília quiseram homenagear o bairro e as suas festas. O papel das associações continua a revelar-se como elo importante no encontro e manutenção de uma comunidade, aqui descrita pela pertença étnico-racial. Com uma fotografia da mesma arena onde estivemos a conversar pediram-me²⁸ para escrever as lembranças que trazem desse espaço agora vazio, tão importante na construção de novas relações e de cruzamento de pessoas diferentes, “Era um ponto de encontro. Quando a gente se encontrava ali era uma festa! (...) Dançamos muito aqui! (...) O Baile expandia-se até ao meio da estrada, ocupava-a toda, era muito bonito...foi uma pena.”

Pelas suas palavras e indicações, fui desenhando o que me pediam, fragmentos da vida *comunitária* do bairro, expressa e praticada – através de partilha simbólica de modos de estar e de ser (Raposo, 2010) – nos ambientes festivos. Em várias conversas que se seguiram com D.Cláudia, Emília e Paula, juntas ou separadamente, foram várias vezes feitas menções à importância do movimento associativo, não só no apoio legal e solidário,

²⁸ Um mês mais tarde, quando nos encontramos para discutir as fotografias que desejavam submeter na exposição colaborativa.

Fig. 4 – Bailes do Bairro



Fonte: Digitalização da fotografia anotada por Paula e Emília

como faz a *Ponto nos Is*, mas também na ocupação de lugares comuns para os transformar em espaços de e para a *comunidades* (nunca especificadas nos seus discursos, oscilando entre comunidade daquele ou outro bairro, africana e imigrante).

A ausência de laços, de redes e de espírito “comunitário” pode igualmente ser fontes importantes na procura de *raízes*. O trocadilho entre *roots* e *routes* (raízes e trajetos) serve de mote para Blokland (2017) argumentar as lacunas das teorias de comunidade, que se focam excessivamente na naturalização dos atores sociais – os “originais”, os “naturais”, são quem define a comunidade.

Contra este argumento, Blokland (2017), e também Santos (2017); Correia (2022) e Dias (2021) consideram as mobilidades e as *fragmentações culturais* como elementos igualmente importantes na construção das práticas comunitárias. A Paula e a Emília, quando nos apresentam este postal-lembrança da praça central do bairro demonstram esses modos de apropriação de *roots* em *routes*, novos cruzamentos étnico-raciais que formam tradições no espaço “antigo”, reconfigurando os seus usos e representações.

3.5. Coletivo, união e resistência

Pela história do Júnior, compreendemos como Não é mais possível manter essas narrativas que priorizam os “locais” na produção de práticas urbanas comunitárias, a não ser na análise do domínio do campo, e nas forças desiguais que as “comunidades mais antigas” (ou que se definem desse modo) exercem sobre as mais recentes (Blokland, 2017).

O trajeto do Júnior demonstra uma tentativa de subverter esse domínio, de quem fala por quem, quem define a comunidade a que os outros – neste caso imigrantes cabo-verdianos – pertencem. A liberdade do movimento associativo e outros laços de proximidade reside precisamente na possibilidade de reapropriação dos espaços, dos significados das práticas, e em última análise, na renomeação, interna e pública, daquela pertença comunitária em concreto: *nós*, os cabo-verdianos e não *eles*, os cabo-verdianos (Hall, 1992; Batalha, 2009; Pardue 2014).

Conheci o Júnior durante a pesquisa exploratória sobre a presença das associações africanas na cidade. Embora não tivesse qualquer registo da sua associação nos vários mapas e panfletos que consultei, foi online que descobri a *Associação de Estudantes Cabo-Verdianos do Porto*. Tão simples como uma chamada para o número disponível e assim começou uma conversa entre os dois, que ainda permanece³², sobre a necessidade de maior envolvimento associativo nos mais jovens e sobre práticas de subversão colonial no Porto. Para o Júnior foi fácil decidir a abordagem de colaboração na exposição: trazer visibilidade a um Porto invisibilizado. Usando partes do seu percurso, que tal como a D.Cláudia, se inscrevem na história da associação que preside e eventualmente nas ruas que visita e reconstrói, o Júnior pediu-me para fotografar a entrada do prédio que alberga o Consulado de Cabo-Verde no Porto. A sua lente frontal neste edifício é equivalente à sua postura, assertiva e muito disciplinada, no que concerne a *comunidade* de jovens a que pertence e acompanha – neste caso, jovens de cabo-verde.

No contexto da sua chegada à cidade para estudar em melhores condições do que aquelas que veio, ou assim esperaria, o líder associativista foi encaminhado para uma residência onde teria que partilhar o quarto com mais de uma dezena de outros rapazes, igualmente desconfortáveis com a situação. Como que expressão da angústia sentida por aqueles rapazes, que além de se encontrarem nesta precariedade, ainda eram feitos reféns pela “responsável” deste lugar – que lhes confiscava os documentos de identificação até pagarem “o que deviam”, o teto do quarto partilhado colapsou, sem que a mesma mulher quisesse assumir qualquer responsabilidade. Indignado com este tratamento e sentindo que o apoio institucional não seria suficiente, Júnior teve neste lugar a ideia de começar

³² Desde a nossa primeira conversa, em janeiro de 2020 até hoje, continuamos a pensar nas formas de expandir estas redes e colaboramos juntos noutros eventos de expressão e união de ‘comunidades’

um projeto associativista que, co-construído por mais pessoas na sua situação, combatesse estas desigualdades:

Fig. 5 – Nascimento de uma associação



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Júnior

Emoldurando a fotografia que representa a origem do que vê agora como missão, e com destaque sobre a bandeira de Cabo-Verde, Júnior escreveu:

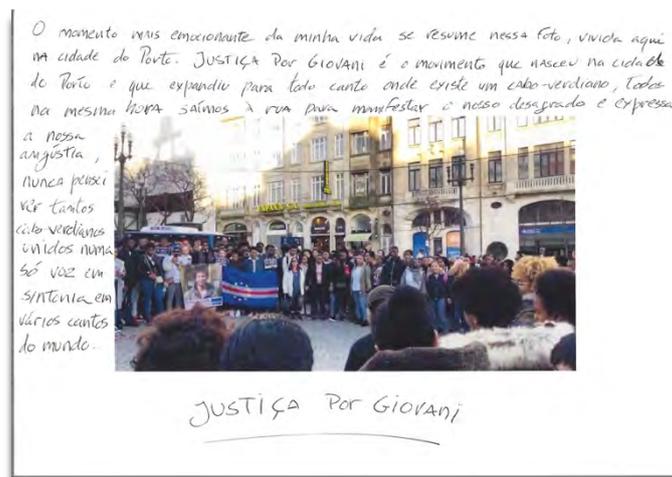
(...) Toda a vez que passo nessa rua me recordo da conversa com o cônsul para guiar a comunidade cabo-verdiana na cidade, foram várias ideias que hoje estão sendo colocadas em prática. Foi aí que saiu o primeiro esboço para a AECVP (Associação de estudantes cabo-verdianos do Porto). Aqui surgiu vontade de ajudar e ser solidário com a causa e as desigualdades constatadas pela grande maioria dos cabo-verdianos na cidade do Porto.

Esta associação tem crescido através da criação de redes com várias instituições portuguesas e cabo-verdianas, de onde emergem novos nós comunitários – como equipas de futebol que se reúnem frequentemente, apoio logístico e financeiro a alunos recém-chegados, participação e produção de atividades artísticas e culturais que promovam novas representações de Cabo-Verde e formas de união espiritual, solidária e política (não partidária) que, não só combatem cenários de solidão e “desenraizamento” como servem de denúncia coletiva a casos de injustiça e discriminação social, como no caso da fotografia anotada do Júnior.

Em dezembro de 2020, quando o jovem cabo-verdiano Giovani Rodrigues foi assassinado em Bragança, a imprensa portuguesa não se pronunciou com a consideração que a comunidade africana esperava, explicou-me o Júnior na conversa que tivemos sobre esta imagem. Nessa altura, o Júnior foi um dos jovens que sentiu na pele a injustiça de tratamento e representação, o que motivou a que se aliasse a outras pessoas “da comunidade”, não só no Porto mas também noutras cidades portuguesas e em várias capitais mundiais, para mobilizar pessoas na rua, lembrando e homenageando Giovanni, enquanto pediam justiça. Esse foi um dos momentos que quis cristalizar na exposição Travessia, demonstrando outros modos de apropriação da cidade, ocupação e subversão do espaço público “nobre”, como é a Avenida dos Aliados aberta pela Câmara Municipal. O movimento, intitulado Justiça por Giovani, teve muita força na cidade, atraindo diferentes grupos de pessoas que partilhavam, na maioria, raízes africanas ou afrodescendentes, transformando por completo a paisagem urbana do centro da cidade, contradizendo, novamente, as crenças do Porto, a cidade-branca. Para o Júnior foi:

O momento mais emocionante da minha vida (...) JUSTIÇA POR GIOVANI é o movimento que nasceu na cidade do Porto e se expandiu por todo o canto onde existe um cabo-verdiano, todos na mesma hora saímos à rua para manifestar o nosso desagrado e expressar a nossa angústia, nunca pensei ver tantos cabo-verdianos unidos numa só voz em sintonia em vários cantos do mundo .

Fig. 6 – Justiça por Giovani



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Júnior

Este momento, ainda que trágico, foi um importante momento de ocupação do espaço público, demonstração de união e resistência, que além do Júnior e do Dori, foi lembrado por outros participantes do “Travessia”. O grito de justiça por Giovani foi feito no coração da cidade portuense, trazendo a margem para o centro, formando, naquele momento, prática comunitária cultural, sem terra nem conexão entre *pedaços* (aqui interpretado como vários grupos coesos e interligados que se juntaram neste dia, de natureza política, associativa, ativista, estudante e religiosa), mas antes re-significando aquele espaço em resposta à comunhão de símbolos partilhados nesse dia.

Ao longo deste capítulo foram apresentadas algumas estratégias de agregação, sociabilidades e de comunhão *comunitária* a partir de redes, mais ou menos formais, de associativismo, que embora tenham referências espaciais, são mais abrangentes do que qualquer lugar. Estas redes vão-se multiplicando noutros modos de atuar sobre a cidade, revelando simultaneamente, culturas de apoio e proximidade que se fortalecem, independentemente da *localização* onde surgem.

No entanto, e apesar do trajeto teórico presente ao longo de toda a pesquisa premiar a reconfiguração da *comunidade como cultura* (e não terreno delimitado), Blokland (2017) alerta para que não se perca totalmente a dimensão espacial na produção de significados, como tentarei demonstrar no seguinte capítulo.

4. “Aonde a comunidade acontece”

Ao longo de todo o processo da concretização da Travessia – nas conversas, nos tours comentados, nos confrontos com análise documental – houve uma referência constante que começou cada vez mais a ganhar mais destaque, que foi a importância dos barbeiros africanos para a ‘comunidade’, na sua produção, integração e orgulho. Muitas foram as pessoas que mencionaram estes locais, ou a partir da sua própria experiência, ou por partilharem uma ideia coletiva de que esses seriam os locais ‘indicados’ para conhecer estas comunidades – do mesmo modo que Blokland (2017) refere as representações coletivas que também fazem sentido comunitário, o saber-se o que dizer, a quem reportar, e mesmo o que é esperado que se saiba.

Neste capítulo não irei contextualizar as várias interpretações sociológicas e representações sociais acerca do cabelo *negro*, por dois motivos: o primeiro é porque, por

razões de articulação, irei aprofundar ligeiramente esse assunto no capítulo seguinte, e a segunda é que em nenhuma das histórias que irei revelar, se falou do cabelo por si, mas antes no lugar da barbearia africana como espaço significativo de relações de familiaridade e de prática comunitária.

4.1. Solidieriedade entre barbeiros africanos

O que começou por ser uma visita/marcação a um amigo barbeiro, revelou-se o início de um *circuito* (Magnani, 2002) perfeitamente reconhecido de barbearias africanas no Porto – que apenas se mantém oculto (como circuito de sociabilidades, e não como lojas singulares) para quem não quer ver e reconhecer estes trajetos.

Numa manhã quente de março, acompanhamos o Ismael à marcação – eu, o Jorge (fotógrafo) e a Cinthia (diretora artística da exposição) presencialmente, e a Susan e a Lydia e a Lígia no meu telemóvel –, no seu lugar de eleição para tratar do cabelo, a Barbearia 108, na zona do Covelo.

Fomos recebidos com bastante alegria e alguma timidez do barbeiro PC, que se disponibilizou de imediato para ser gravado durante o seu trabalho e conversar connosco sobre a sua perceção acerca da produção comunitária africana (a conversa gravada estava já agendada, mas poderia sempre mudar de ideias no dia).

Ultrapassadas as formalidades iniciais, a conversa começou a fluir naturalmente entre os dois amigos, na posição de barbeiro e cliente, cruzando olhares pelo espelho, fazendo pequenas pausas no discurso para avaliar o corte.

Falam de escolhas profissionais e modos de vida no Porto e partilham memórias de lugares significativos na sua juventude onde sentiam ligação a outras pessoas da “comunidade”, como a rua onde, diz PC, o “Zé tinha o salão”, despertando um sorriso no Ismael que lembra as idas ao Zé “desde puto com o meu irmão” [Conversa-entrevista entre PC e Ismael, manhã, 19/03/21, Porto]³³ Continua o PC a explicar que onde era o salão, “(...)um colega cabo-verdiano continuou como um café, onde param muitos cabo-verdianos, angolanos, muitos afrodescendentes. É um ponto de encontro”. Destacam a “zona do Marquês” e “ali pela rua de Santa Catarina” como zonas de referência onde sempre houve

³³ Esta referência abrange todas as intervenções desta conversa entre o PC e o Ismael

mais concentração de barbeiros e salões africanos, cafés com comida tradicional e lojas especializadas, embora “hoje seja mais disperso”, lamenta o Ismael, completando “que pode ser bom ou mau”, dependendo se é porque mais pessoas africanas estão a abrir os seus negócios ou” porque o Centro afasta as pessoas”.

As barbearias africanas (ou dirigidas por pessoas de outras nacionalidades, como o caso da 108, que pertence ao PC, cabo-verdiano e ao colega Steven, venezuelano) não só têm sido fonte de orgulho e comunhão entre membros das mesmas comunidades étnico-raciais, como também são retratadas como espaços abertos para toda a cidade, convites a outras pontes, mais do que o contrário. O Ismael questiona o amigo sobre a sua suspeita de que “(...) é muito mais fácil num cabeleireiro afro ou afro latino receber a diversidade de pessoas, brancos, pretos, de qualquer etnia. É muito mais fácil haver essa diversidade num cabeleireiro afro do que num cabeleireiro branco.” PC confirma, explicando que neste “(...) ramo, que antigamente, os melhores foram sempre ou latinos, ou africanos. Isso leva já mais diversidade, em termos gerais. Em lidar com cabelos diferentes.”

PC diz-se muito contente pela escolha profissional, que foi algo inesperada, e garante que há companheirismo na profissão, especialmente “se for barbeiro africano, tenho mais apoio dos meus companheiros que são africanos”. Quanto interpelo para questionar se sente que haja fortes redes de entajuda, PC responde “Fortes, acredito que somos, porque se não fossemos...a sociedade em si não favorece muito quando é para abrir um negócio ou em termos de um trabalho, mas apoio entre nós há sempre, conversar um com o outro... *vou-te dar uma oportunidade*, isso há.”

4.2. “Aonde a comunidade se encontra”

O Adi foi um dos elementos que se juntou ao nosso projeto também através do Ismael, com quem partilha laços fortes pela proximidade de experiências – ambos cresceram institucionalizados na Casa do Gaiato. Com muita ternura e disponibilidade, o Adi foi sempre recetivo a participar neste projeto de pesquisa, salientando com frequência a vontade de conhecer “mais pessoas da comunidade”, que descreve, tal como PC, como todos os africanos e afrodescendentes do Porto, revelando novamente a ligação intrínseca entre afirmação cultural comunitária e o processo de identidade social difuso, adaptável, e neste caso, congruente com um autorretrato conjunto, minoria numa cidade onde a maioria é diferente (Blokland, 2017).

Logo no nosso primeiro encontro, pelas 11 horas da manhã de 10 de abril de 2021, numa esplanada do Campo 24 de Agosto, escolhida por si, e num lugar central da cidade que também descreve como racialmente diverso, o Adi falou quase de imediato nos *barbeiros* como um local de encontro obrigatório para quem é africano. Quando pedi que aprofundasse essa noção, ele muito honestamente me disse “que não dá para explicar” a sensação, que é como estar em casa, confortável. Passou então a exemplificar-me alguns dias “normais”, onde queria apenas conviver, mas não tinha propriamente planos, e em que sabia sempre onde ir para encontrar alguém – familiar ou novo – com quem iria gostar de estar certamente. Primeiro mencionou os barbeiros africanos no geral, como lugares de convívio livre e descontraído, onde se “encontra a malta”, mas depois especificou um dos sítios de maior importância – “o espaço do Zé, conheces?”. O espaço do Zé mais uma vez abordado, não apenas pela competência profissional, mas muito mais elementar – como abrigo de conforto, de pertença na comunidade. No seguimento do processo sociológico e artístico deste projeto, quando propus ao Adi que produzisse uma ou mais fotografias anotadas, o “espaço do zé” foi logo uma das ideias. Embora já não esteja em funcionamento, é ainda possível visitar o passado no lavatório especializado para salões que se mantém instalado e um poster com uma mulher negra anunciando um produto capilar. Este espaço como o vemos aqui foi fotografado por fora do vidro, da montra da rua pela qual já havia passado anteriormente e não tinha ainda parado a contemplar. Já não sobram sinais na parte de fora do que um dia foi este lugar, mas ele permanece vivo na memória coletiva de tantas pessoas que quase parece propositado que se mantenha assim aberto para visitar.

Fig. 7 – Aonde tudo acontece



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Adi

AONDE TUDO ACONTECE. Não há como subvalorizar a força destas palavras que o Adi quis que emoldurassem a fotografia. Este é um espaço de vida, de som e cruzamentos, de alegrias e partilhas. Na imagem é possível perceber a dimensão espacial das palavras e das suas emoções. No chão do antigo salão do Zé (que é o mesmo barbeiro referido pelo Ismael e o PC), lemos que é “Aonde a comunidade se encontra” – a tal comunidade que partilha uma identidade deslocada da cidade branqueada, não necessariamente em oposição a, mas em diferenciação da maioria da população urbana do Porto. Ao mesmo tempo, é a tal comunidade africana e afrodescendente que o Adi carinhosamente homogeneiza como a “malta” que aqui parava e tornava este um lugar de pertença e segurança. Nas palavras de Adi lemos que este é o lugar onde “(...) depois de um dia de trabalho, nos encontramos para por a conversa em dia (...)”, sensação que evoca laivos do *pedaço* de Magnani (2002) onde se espera uma dinâmica de sociabilidade relativamente previsível, mesmo que inserido num espaço comercial aberto a todas as pessoas que por lá quiserem passar. Aqui sente-se bem a força do espaço, da entrada num outro simbólico, com códigos, gestos e condutas próprias do *pedaço*.

4.3. O Zé que traz em si o Porto

O aclamado Zé, figura legitimada e reconhecida por todos neste circuito, não só pelos dotes e ensinamentos profissionais, mas pela sua presença irreversível na paisagem urbana do Porto. Quando finalmente o conheci, tinha já estado presente em dois dos seus estabelecimentos, que partilha com os descendentes, também barbeiros profissionais. Estava ainda a terminar um serviço quando entrei no salão, em tons de azul e vermelho e com apontamentos *retro*, coerente com os outros sítios que visitei. O ambiente é imediatamente convidativo, com um jovem aprendiz, que naquele momento aguardava pela marcação, a sorrir e indicar-me o sofá. No final do corredor com as cadeiras e espelhos, vejo um pequeno bar e duas mulheres com uma criança, a conversar dos dois lados de uma mesa, onde uma delas, esposa do Zé com quem partilha o salão, pinta as unhas à outra.

Quando finalmente nos sentamos a conversar, brinco com a sua fama e capital social, dizendo todas as pessoas que orgulhosamente se referiram ao seu trajeto como de maior importância para as comunidades africanas e afrodescendentes no Porto. Zé sorri aberta e

humildemente, dizendo que tem tido sorte nesta cidade, e nas pessoas com quem se tem cruzado.

Fala com muito amor à cidade portuense, onde diz ter encontrado a paz e sossego que imaginava, além de ser o palco para a conquista dos seus sonhos profissionais e pessoais, afirmando, com um olhar profundo e muito cativante, “O Porto está em mim e eu estou no Porto. O Porto foi a melhor coisa que me aconteceu na vida.”

Conta-me que está no Porto desde 2003, altura em que veio “fazer um memorando”, para confirmar se as suspeitas estavam corretas. “E aí eu estudei a cidade...vi que tinham barbeiros muito antigos, e falando com as pessoas, especialmente os africanos” percebeu que tinha a oportunidade de trazer abrir o seu espaço e desenvolver aqui as suas competências. Conheceu no Porto muitos africanos que confessavam ir a Lisboa cortar o cabelo, por falta de oferta local e continua: “Eu disse, bem, então nesse caso...como é a minha arte... comecei pela Rua Santa Catarina e ali contratei dois rapazes para trabalhar comigo.” Esses dois rapazes, de Cabo-verde e da Guiné, foram os primeiros de muitos aprendizes que teria na cidade. “Todos esses barbeiros que formaram depois de mim, foi comigo. Rapazinhos à procura do primeiro emprego e depois do curso (...) mostravam vontade de aprender. E eu também tinha aquela paixão por ensinar.”

4.4. “Com muito amor e trabalho”

Uma das pessoas que passou pelos seus ensinamentos, que em muito partilha de uma visão da comunidade em harmonia, aberta com a cidade, é o Dominick Donk. Este barbeiro e empreendedor, que conheci através do Júnior, tinha aberto três barbearias com apenas 26 anos, sendo a primeira na zona do Marquês (que novamente foi referenciada como espaço intercultural e de grande presença africana).

De sorriso e abraço aberto recebeu-me como de uma amiga de longa data se tratasse. Fiquei de imediato confortável na sua presença e juntei-me ao almoço que partilhava com o Júnior. Depois de contextualizar as motivações e objetivos deste trabalho de pesquisa, o Dominick devolveu de imediato toda a disponibilidade para que eu fotografasse o seu lugar de trabalho (o primeiro que abriu), a partir do qual escreveria a sua contribuição sobre a forma como percecionava a sua posição e de outros atores africanos e afrodescendentes na cidade do Porto.

Das minhas notas de campo das conversas com Dominick, sublinho o discurso positivo, esperançoso e espiritual sobre relações interculturais – é frequente ouvi-lo falar sobre o desejo de uma sociedade equitativa, “em harmonia”, “em paz”, “entre irmãos”. No nosso primeiro encontro, no almoço no Marquês com o Júnior, sobre as minhas questões acerca da existência de legados coloniais na cidade, Dominick discordou da minha visão (e em parte da do Júnior que comentou também sentir esse legado), explicando que prefere ver o lado positivo, da união e da força do coletivo, em vez de se focar naquilo que nos divide.

Tal como senti no primeiro encontro com a D.Cláudia, também aqui me forcei de lembrar – atenção aos signos, as palavras, os gestos. Quem sou eu para contradizer a narrativa do Dominick, não só no papel de pesquisadora, etnógrafa, ouvinte, mas antes que isso, entre duas pessoas que expressam as suas perceções sobre o mundo social onde vivem. Nestes momentos me lembro dos signos, da postura compreensiva e não paternalista, nunca paternalista, e novamente volto ao meu lugar de espanto e admiração como sempre sinto nas situações desta natureza, onde alguém amavelmente nos deixa entrar no seu imaginário.

Dominick não sente, contrariamente ao contexto que apresentei como sendo uma das minhas motivações teóricas, que Portugal seja um país racista. Pelo contrário, sente que este é um lugar com muitas oportunidades para novos caminhos e novos cruzamentos. Depois de Cabo Verde, sente também na cidade do Porto a sua casa, onde já fez muitas redes e onde tem vindo a conquistar os seus objetivos profissionais e pessoais. Dito isto, também não nega a existência de pessoas racistas, muito pelo contrário, reconhece a sua força e admite que só em união – entre “povos e comunidades” de diferentes pertenças étnico-raciais se conseguirá ultrapassar esses obstáculos. Defende um investimento maior no “amor”, “no apoio ao outro”, na “solidariedade”, “na comunidade unida e não dividida”. [Entrevista a Dominick, 14h30, 15/04/21, Marquês]

Tem uma postura crítica face às políticas de inclusão e reconhece que ainda falta um longo caminho para se atingir oportunidades iguais para todas as pessoas, mas “racismo, racismo, é a quantidade de crianças que morrem à fome todos os dias porque não tiveram a mesma sorte de outras que nasceram noutra lugar. Isso é um problema grave que me preocupa” [Entrevista a Dominick, 14h30, 15/04/21, Marquês]. Por esse motivo também, está empenhado em ações compensatórias e de solidariedade, como a construção da Associação de Estudantes Cabo-Verdianos do Porto, com o Júnior e as ações de voluntariado que começou durante o período de isolamento face à pandemia da Covid-19:

nos seus tempos livres, Dominick sai com os seus instrumentos profissionais para oferecer cortes de cabelo/barba a pessoas em situação de sem-abrigo. Sente que tem tido sorte e que ao ver o seu esforço e dedicação recompensados, tem mais obrigações em ajudar outros. Coesão, amor, harmonia, união sobre a diferença, interculturalismo, são tudo propostas frequentes pelo Dominick, que, com a mesma frequência, refere o valor da “sua comunidade”, que tem muito a oferecer se lhe for dada oportunidade.

Esta comunidade que refere ultrapassa o circuito profissional dos barbeiros, e também não se limita a imigrantes de Cabo-Verde que vivem no Porto, mas antes aos africanos e afrodescendentes em Portugal, que infelizmente, para si, ainda são “uma comunidade dentro de outra comunidade”, quando o desejo final é a união entre todos. Hall (1992) e Kilomba (2020) demonstram como as representações comunitárias também se produzem a partir de relações de poder e distanciação: Nós somos o que os outros não são. Depois da nossa primeira conversa, e aceitando o convite para produzir uma ou mais fotografias anotadas para a exposição Travessia, Dominick imediatamente me pediu que fotografasse o seu estabelecimento, que seria a maior representação da produção da “sua comunidade” no Porto, não só como ponto de encontro, mas também símbolo de novas relações inter-raciais que aqui surgissem. A sua decisão foi então de apresentar a fachada da barbearia e depois o seu interior, como que dialogando entre a exteriorização da “expressão comunitária” – lugar que se autoproclama visivelmente no meio de outras fachadas – e a autoafirmação interna, o lugar de segurança e harmonia de “produção comunitária”.

Nas palavras do Dominick sobre a primeira imagem, esta representa “(...) uma grande luta pessoal, uma grande resistência (...) com muito amor e trabalho (...)” que se inscreve como

Fig. 8 – Resistência, conquista, amor

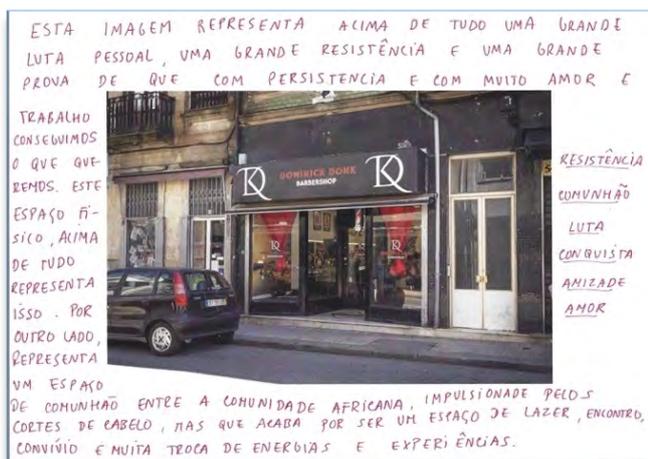


Fig. 9 – Amizade, trabalho, amor



Fonte: Digitalização de fotografias anotadas por Dominick

lugar de ‘conquistada’ visibilidade, de empenho e integração na cidade, pertença adquirida e reconhecida.

Ao mesmo tempo, este lugar, representa, para si “(...) um espaço de comunhão entre a comunidade africana, impulsionada pelos cortes de cabelo, mas que acaba por ser um espaço de lazer, encontro, convívio e muita troca de energias e experiências.” Tal como no caso do Adi, também aqui prevalece a dimensão simbólica do espaço de trocas, onde a comunidade se produz.

No caso da segunda imagem, onde Dominick nos convida a entrar neste lugar-quase-sagrado de confluência energias e esperança, há quase que um suspiro, uma descontração, uma imagem do quotidiano, da “cultura ordinária” de todos os dias (Blokland, 2017), que se reproduz quase automaticamente, como o “(...) o trabalho e harmonia quotidiana (...)”, de onde destaca a importância das pequenas vitórias e do prazer da rotina naquele lugar físico e simbólico onde expressa a “Vontade de prestar um serviço e amizade e recebendo, além de retorno financeiro, recebendo carinho, apreço e sentindo nossa relação com a comunidade por meio de trabalho.” Tal como em todas as barbearias que visitei, a maioria dos clientes e staff são negros, o que, sem necessidade de qualquer pesquisa ou entrevista, revela por si só o carácter identitário e especial destes lugares – não apenas no plano simbólico mas territorial. São espaços de muitas pessoas, certamente de muitas nacionalidades e pertenças étnico-raciais, mas onde predomina a união africana, ou *afroportuense*, nas palavras do fotógrafo José Sérgio, onde há partilha de narrativas de invisibilização e resistência, há troca de saberes e significados indizíveis, próprios das configurações culturais das práticas comunitárias urbanas.

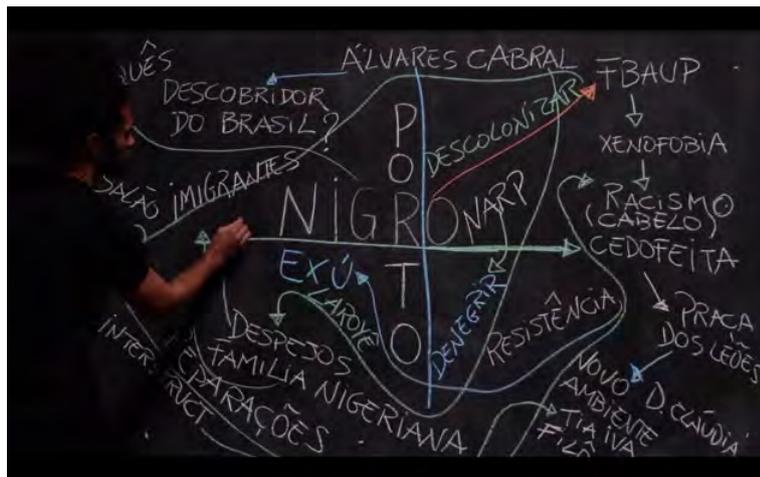
5. Triste legado colonial

A sensação de pertença a um lugar, é como todos os outros modos de apropriação da cidade, condicionada por fatores identitários e relacionais. Categorias de ordem racial, classista, etária, nacional, profissional e sexual são algumas das forças estruturantes nas vivências urbanas dos atores social. Neste capítulo, reúnem-se algumas intervenções que demonstram a força destas categorias, à luz do legado colonial português, ainda muito presente na cidade do Porto.

5.1. As cidades do Porto Negro

Em *Porto Negro*, a vídeo-performance produzida por Dori Nigro para a *Travessia*, vemos o seu corpo erguido em frente à parede de lousa preta, onde vai cravando a giz as suas incursões pela cidade-branca-colonial, no lugar de imigrante afro-brasileiro. Pelas curvas que desenham as suas batalhas, Dori vai levantando questões acerca do papel do corpo negro na cidade, a sua representação, inclusão, exotização. Passa por lugares onde foi marginalizado, e continua até alguns nós de afeto e compressão, e quem ouve segue-o neste trajeto subjetivo sobre a negritude rejeitada no espaço público, substituída pelos contos de conquista colonial – nomes de rua e praças, símbolos discriminatórios – onde a presença negra e africana é só, indiretamente referida, no lugar de aprendiz (na manutenção da narrativa sobre o contacto entre culturas, onde os portugueses levaram ensinamentos e conquistaram devidamente os territórios).

Fig. 10 – Porto Negro, por Dori Nigro



Fonte: Screenshot do vídeo do Dori Nigro

Álvares Cabral, património de interesse público, descobridor do Brasil. É preciso descolonizar os Descobrimentos, os manuais, e as pedagogias que fazem as crianças identificarem-se com o medo dos bons colonizadores (...) quanto vale um corpo negro na universidade? Onde estão os corpos negros nos mapas? Quantas vezes queriam falar se não fossem caladas? (...) o que vocês esperavam quando vocês tiraram a mordaza que fechava as nossas bocas? (...) sou aprisionado a uma imagem que não sou: negro bom, negro ruim, negro burro, negro inteligente, negro feio, negro giro (...) é preciso descolonizar o pensamento (...) é preciso

denegrir as universidades, as bienais, as artes[Excertos da Vídeo-performance “Porto Nigro”, Dori Nigro, disponível em <https://travessia462196210.wordpress.com/video-stories/>]

O termo denegrir começa lentamente a ser discutido em Portugal, mas quase só ao abrigo das comunidades artísticas e/ou ativistas diretamente afetadas por ele – como tem sido, deixa-se o ónus dos problemas raciais para quem deles sofre. No Brasil a discussão é bem mais alargada e tem se consensualizado que denegrir é um termo racista. No entanto, quando Dori refere aqui o ato de denegrir, fá-lo subvertendo o significado, renomeando um símbolo de opressão para um de resistência. Em 2019, tive a oportunidade de assistir a uma performance do Núcleo Antirracista do Porto (que se formou também com o Dori, que o destacou no seu mapa do Porto Nigro) intitulada “Denegrir”, apresentada na 8ª edição do Óprima! Encontro de Teatro dx Oprimidx e Ativismo, e foi a primeira vez que refleti sobre as armadilhas deste verbo. Durante a performance, vários elementos do NARP foram refletindo sobre esta e outras dicotomias linguísticas que imprimem valores nas ações, nas intenções e nos lugares de fala, propondo depois que a comunidade negra reclamasse a autoridade da palavra, enquadrando-a no movimento antirracista, onde o processo de denegrir, ou de tornar negro, é agora lido como libertador, revolucionário, reparador e anticolonialista.

No seu texto de apresentação anunciavam que “Denegrir é um estado de inquietude. Denegramos porque não nos conformamos com o que está posto. Com as vozes benevolentes que ditam o que fazer/ser. Com a cidade e sua meta/marca colonial.(...)” (NARP, consultado a 02/09/22. [Em linha]. Disponível em:

<https://oprime.wordpress.com/programa-oprime-2018/>), lembrando sempre a proximidade das dimensões simbólicas e espaciais nos modos de sentir o quotidiano, tal como o Dori expressa no seu mapa – físico, emocional e artístico.

Denegrir os espaços públicos, as artes, as universidades, seria quase como o próximo passo a seguir à descolonização destes lugares: concretização da independência e reconfiguração epistemológica afrocentrada, onde o sujeito negro não é mais a margem, mas o centro (Kilomba 2020, Noguera 2012), “Nossa propostas, [de denegrir] redes e tramas em favor de uma educação pluriversal antirracista passa por um exercício filosófico antirracista. No caso, denegrindo o pensamento e o território epistêmico” (Noguera, 2012, p.69).

5.2. Descolonizar a academia e o conhecimento

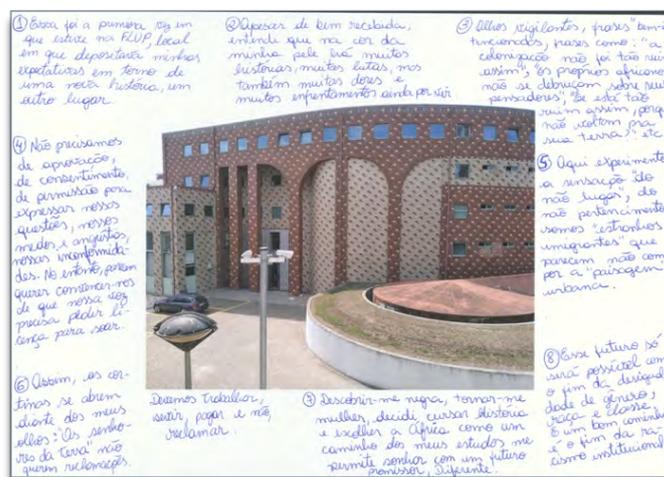
Retomando as questões de Dori sobre a ausência de corpos negros nas universidades e a urgência em descolonizar os manuais, são dois problemas que se autoalimentam. Se por um lado, foi mais do que provada a ligação entre a discriminação racial e o aproveitamento escolar, levando a que todos os anos, crianças e jovens negras/os sejam desproporcionalmente penalizados na escola, tendo mais taxas de reprovação e insucesso, conduzindo a maiores restrições nas escolhas socioprofissionais, e afastando-os de lugares de decisão e de graus de ensino superior (menos alunos, menos professores) por outro lado, também é o conteúdo colonialista e a pedagogia eurocentrada das aulas e dos manuais que marginalizam alunos que não são brancos. (Roldão, 2015).

Luciane, professora afro-brasileira que veio para Portugal tirar o mestrado de Estudos Africanos, revelou, na primeira vez que conversamos, o choque que sentiu ao chegar aqui e perceber como o nosso currículo era desajustado, inapropriado e branqueado, “muito atrás do Brasil nesse aspeto”. Foi no dia 31 de Março que estivemos mais de uma hora a conversar por vídeo conferência (foi ainda em período de confinamento e vivíamos em cidades diferentes) sobre os vários obstáculos que Luciane teve (e tem) que ultrapassar sendo uma mulher negra a crescer numa família branca, a sua descoberta como corpo político, revolucionário, e a sua chegada a Portugal e ao Porto, em concreto.

Ao contrário das suas expectativas acerca do prestígio das universidades europeias, rapidamente se desiluiu com o que encontrou na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, lugar que escolheu como marca colonial no seu percurso e na cidade que, agora era também sua.

Com uma fotografia-postal do sítio onde “(...) depositava minhas expectativas em torno de uma nova história, de um outro lugar”, este foi o registo do seu primeiro dia de aluna, prestes a embarcar numa viagem, que imaginou como sendo simultaneamente política e pessoal – o mestrado em Estudos Africanos – Luciane confessa que se deparou com “Olhos vigilantes, frases “bem-intencionadas, frases como: “a colonização não foi tão ruim assim”, “os próprios africanos não se debruçam sobre seus pensadores”, “se está tão ruim assim, porque não voltam para a sua terra?” ”, não só de alunos mas também dos professores, o que a chocou ainda mais.

Fig. 11 – FLUP colonial



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Luciane

Numa fotografia anotada intimista, a professora lamenta que este seja o lugar onde experimentou a "(...) a sensação "do não lugar", do não pertencimento, somos "estranhos imigrantes" que parecem não compor a "paisagem urbana", levando-a a concluir, tal como tem sido aqui elencado Araújo (2018; 2019; 2020); Kilomba (2020); Sena Martins (2019) que " "Os senhores da terra" não querem reclamações. Devemos trabalhar, servir, pagar e não reclamar".

Na esperança de descolonização institucional e educacional³⁴, e revelando o seu caminho como autorreconhecimento de corpo por direito, central e não marginal (Kilomba, 2020), Luciane conclui com a nota, "Descobrir-me negra, tornar-me mulher, decidi cursar história e escolher África como caminho para os meus estudos me permite sonhar com um futuro promissor, diferente (...) [que] só será possível com o fim da desigualdade de gênero, raça e classe."

³⁴ A colonização também existe nos conceitos geográficos como "território" ou "mapa mundi", que põem a Europa no centro desse mundo imaginado e vivido e estudado. A produção científica da geografia não é imune aos processos quase imperialistas daquilo que tem sido considerado a base, a mãe, a origem do estudo do território. Tal como todas as formas de produção científica, também a geografia tem premiado um "...arcabouço científico epistemológico (...) eminentemente eurocêntrico." (Dias, 2021, p. 51).

Novamente dialogando com Porto Nigro, também Luciane enfatiza os papéis sociais desiguais esperados para cada grupo de atores sociais: quem pode falar e sobre o quê? O domínio da palavra, que se propaga para o domínio da linguagem, dos significados, que tem impacto no domínio do espaço público e político é uma das maiores violências sobre as pessoas negras em Portugal, e que permanecem silenciadas.

Aqui temos duas camadas de repressão: se por um lado há um branqueamento institucional, epistemológico que tem “negado às pessoas negras o privilégio de falar” (Kilomba, 2020, p.32), como há uma anulação mais pessoal dos alunos negros, que são observados e ensinados sobre a sua condição, mas nunca sujeitos da sua narrativa teórica. A mordaza retirada de que fala o Dori, não é só simbólica como foi física em tempos de escravatura onde os colonos criavam instrumentos de silenciamento. Uma das imagens mais conhecidas desse período é de Anastácia (que provavelmente nem seria o seu nome africano, mas o que lhe foi atribuído depois de se raptada), que surge num retrato com um violento instrumento a amordaça-la, e que eventualmente seria a causa da sua morte, por via de uma infeção de tétano.

No seu livro, *Memórias da plantação: episódios de racismo quotidiano*, Grada Kilomba (2020) faz uma homenagem a Anastácia, explicando que embora não se tenha certezas sobre o seu percurso, tudo indica que terá sido amordaçada pelas atividades de apoio, ativista ou médico, a outras pessoas negras escravizadas, porque “A boca é um órgão muito especial, é símbolo do discurso e da enunciação. No racismo, torna-se órgão por excelência de opressão; representa o órgão que as pessoas brancas querem, e precisam de, controlar” (Kilomba, p.32, 2020)

Esta crítica que Dori, Luciane e Kilomba fazem ao sistema colonial repressivo pode ter várias expressões, mesmo algumas não intencionadas, como é o caso de trabalhos colaborativos e “comunitários” como a Travessia, ou mesmo pesquisas desta natureza, onde eu escrevo a partir de um lugar de privilégio e distância, que podem ser reconhecidos e problematizados, mas que tão cedo não serão diluídos.

5.3. Sobre a prática do exótico

Uma das componentes mais discutidas neste processo, e que ainda demonstra expressões de racismo quotidiano, naturalizado, é a temática do cabelo. Este sinal foi tão expressivo que justificaria toda uma outra pesquisa a si dedicado, não só pela presença na cidade e na

sua reconfiguração, mas também pela componente simbólica do cabelo *negro* (*aqui referente ao cabelo afro, cabelo de pessoas negras*), ainda hoje ridicularizado, incompreendido, estigmatizado.

Embora não seja possível aprofundar aqui uma sociologia do cabelo, que longe de ser matéria privada, sempre cumpriu funções socioculturais, além das mais básicas de proteção e calor (Hallpike, 2011). No contexto histórico da escravatura, o cabelo conta uma história vergonhosa de violência, sendo que uma das primeiras ações dos colonizadores era rapar todo o cabelo das pessoas escravizadas. Desta forma eliminar-se-iam traços de pertença comunitária (Blokland, 2017), numa tentativa de homogeneizar, desumanizar e “simplificar” estas pessoas em mercadoria (Kilomba, 2020;

Ainda hoje, o cabelo negro permanece estigmatizado, muitas vezes dando aso a ações de exclusão muito concretas, como sendo visto como “impróprio” para o local de trabalho. As representações negativas em torno do cabelo negro são, tal como todos os processos de representar, embebidos em dinâmicas valorativas de disputa de significados, dentro das relações de poder social (Hall, 1992).³⁵

Numa parede expositiva que chamamos de “Family Wall”, que agregava não fotografias anotadas, mas antes fotografias de arquivo pessoal, acompanhadas de um texto que surgisse a partir delas (e que por isso, permanece dentro das metodologias participativas visuais), expusemos o testemunho das duas irmãs do Ismael – Michelle e Cláudia – que, tal como ele, vieram de Moçambique em crianças para uma instituição que as acolheu. Das conversas que tivemos sobre lugares e trajetos pessoais de pertença africana na cidade do Porto, ambas decidiram partilhar uma luta pessoal, que, entretanto, ultrapassaram, relacionada a discriminação racial que sofreram, em redor do cabelo: “(...) Na instituição

³⁵ Recentemente, uma polémica envolvendo uma atriz televisiva muito famosa em Portugal, levantou novas discussões sobre a importância de se pensar nas relações coloniais portuguesas através do cabelo. Neste caso falou-se de apropriação cultural (também, este tema digno de uma tese) quando esta atriz exibiu nas suas redes sociais um novo penteado que disse ser “uma homenagem” ao povo africano, enquanto cantava uma música, também ela controversa, sobre a mistura cultural entre Portugal e Angola, sem problematizar o contexto dessa “mistura”, tantas vezes erradamente referida de multiculturalismo. A música e as tranças deram origem a novos palcos de discussão em plataformas digitais e *imprensa cor-de-rosa* que, subitamente, acumulava várias opiniões de figuras públicas e comentadores anónimos acerca desta situação – discutiram-se as desigualdades no tratamento das pessoas brancas e negras que partilham o cabelo entrançado ou com rastas, como a vertente lucrativa da apropriação cultural (o uso deste penteado é valorizado, social e economicamente, quando usado por pessoas brancas e famosas, neste caso) e também se abordaram as questões da exotização do Outro Negro: romantizar o tom de pele, as formas do cabelo, as músicas e as danças, etc, também é uma forma de controlo e estereotipagem.

onde nós crescemos, tinham uma vassoura bastante alta para poder limpar as teias de aranha e chamavam-na de “cabeça de preto” por causa da sua espessura, que era diferente das outras.” Como demonstrado por Kilomba (2020), e Soares (2018), uma das consequências da continuada estigmatização sobre o cabelo *negro*, é a própria vítima dessa discriminação tentar negar o seu cabelo, a sua identidade africana, como estratégia de sobrevivência:

Começamos a alisar o nosso cabelo para nos sentirmos incluídas e bonitas (...) e fomos perdendo os caracóis (...) e foi então que decidimos abraçar a nossa cultura, as nossas raízes e aceitar como somos. Fomos juntas ao cabeleireiro corar o cabelo tão curto, mas tão curto que no início foi um choque [mas] Acabamos por voltar à nossa essência!”

Embora o testemunho de Michelle e Cláudia termine numa nota mais positiva de autoconfiança e aceitação, é notória a gravidade destes traumas, unicamente causados por motivações raciais, onde continuamente se centraliza o corpo branco, marginalizando todos os outros, como a “alternativa à regra”, o “desvio à norma”. Esta estratégia de “normalizar” a *branquitude*, como lugar de neutralidade, também existe de outras formas que não apenas um racismo direto e anunciado.

O racismo velado consegue ser mais perigoso porque não é assumido, nem reconhecido, ainda que provoque o mesmo tipo de discriminação, onde o corpo branco espelha o não-branco (que são todos os outros), como que existissem apenas em reação, sem alteridade nem lugar. Maurício Igor, artista afro-brasileiro que viveu no Porto até ser forçado a regressar ao Brasil, por pressões económicas durante a pandemia da Covid-19, foi convidado, pelo Dori a participar no *Travessia*.

Fê-lo remotamente, participando em encontros online e enviando-me a fotografia que queria ver anotada e o texto que a devia acompanhar. Embora seja a minha caligrafia, todas as palavras foram transcritas literalmente do que o Maurício solicitou.

Durante o seu tempo em Portugal, o artista foi frequentemente abordado por pessoas brancas, conhecidas e estranhas, que sem lhe pedir tocavam no seu cabelo “(...) na rua, nos ônibus, em bar, em festas, até mesmo no hospital.”. Por vezes, a esta invasão seguia-se um elogio, “-É macio não é?”. Quando confrontadas com a violência destas ações, é comum ouvir-se justificações que apelam a uma conveniente ignorância e incompreensão: “mas se é um elogio, qual é o problema?”, “eu não me importava que me fizessem isso ou

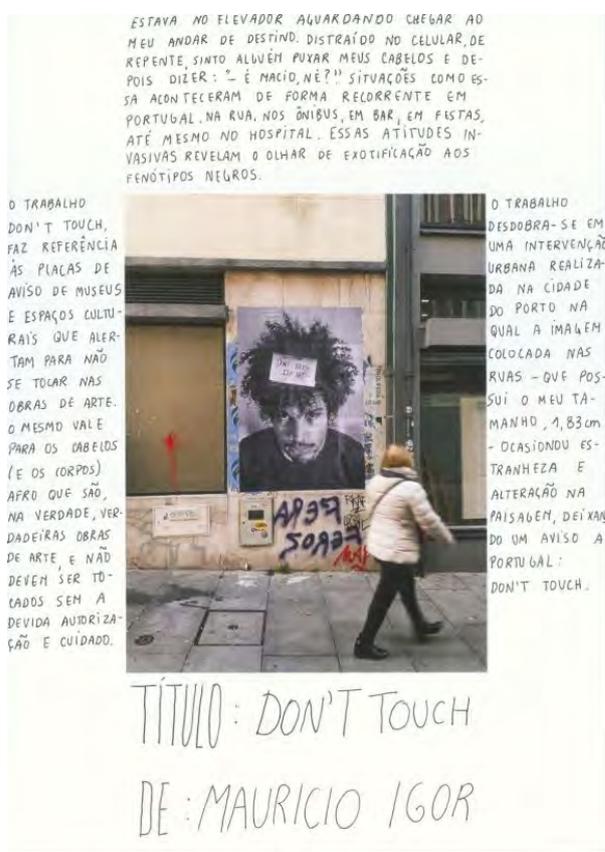
me elogiassem”, “que exagerada essa reação”, como se este não fosse um sinal de exotização e infantilização do Outro distante, à disposição, gentil.

O próprio elogio é outra forma de racismo velado porque vem em resposta aos preconceitos associados ao cabelo *negro* (selvagem, sujo, duro), quase revelando surpresa por “até ser” macio. Maurício prossegue, dizendo que

Essas atitudes invasivas revelam o olhar de exotização aos fenótipos negros. O trabalho “Don’t touch, it’s art”, faz referência às placas de aviso de museus e espaços culturais que alertam para não se tocar nas obras de arte. O mesmo vale para os cabelos (e os corpos) afro que são, na verdade, verdadeiras obras de arte, e não devem ser tocados sem a devida autorização e cuidado.

O artista causou uma impressão física no espaço quando espalhou vários *lambes* pela cidade, com o seu tamanho real, 1, 83cm e orgulha-se que tenha causado “(...) estranheza e alteração na paisagem, deixando um aviso a Portugal: Don’t Touch.” Esta fotografia é praticamente uma fotografia anotada dentro de outra fotografia anotada, reflexão sobre reflexão, retrato embebido na cidade, ocupando lugar e olhando de frente, enquanto

Fig. 12 – “Don’t touch”



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Maurício

deixa a mensagem objetiva e direta a todo o país.

Ainda no contexto de práticas naturalizadas – poderia até dizer-se na cultura de *branquitude*, como mecanismo sociopolítico que tenta se auto preservar – e revisitando a performance marcante Porto Negro, queria também destacar outra história que se focou nas encruzilhadas territoriais entre legados coloniais e colonizados, a produzir em conjunto significados na mesma cidade.

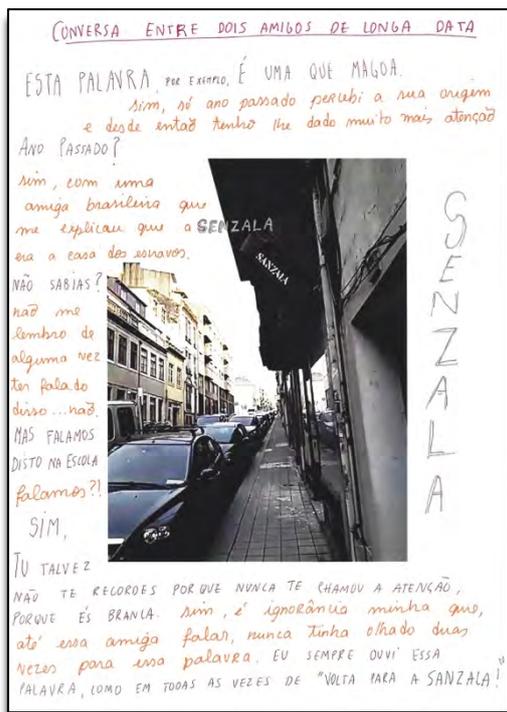
5.4.

5.5. Das palavras coloniais aos espaços colonizados

Na seguinte figura, intitulada “Conversa entre dois amigos de longa data”, relato uma conversa entre mim e o Ismael que ocorreu durante um dos tours comentados, que fizemos em conjunto com o Dori, e com Susan e Lydia pela camara do meu telemóvel. Nessa tarde de Março, ambos os artistas lideraram trajetos pelo Porto, onde discutíamos acerca dos graus de presença colonial em certos aspetos, como a toponímia, os cartazes, a arte urbana, os símbolos nas lojas (como por exemplo o sapo na porta para impedir ciganos ou o “pretinho da sorte”), e até nomes de marcas. Uma constante que foi abordada mais que uma vez foi os nomes das marcas de café, com tendências coloniais, não fosse o café um verdadeiro símbolo de desigualdades (produção de café associado ao trabalho escravo, rotas comerciais ainda hoje extrativas que beneficiam o Norte Global, embora este quase não tenha café original), nomeadamente o mais comum nas ruas do Porto: Sanzala: “Esta palavra, por exemplo, é uma que magoa!” exclamou o Ismael debaixo do toldo preto algures na Rua da Boavista.

Este nome, que hoje sei que é inspirado nas Senzalas – casas onde os colonos portugueses mantinham os nativos escravizados – nunca me despertou qualquer atenção. Só em 2018, em conversa com uma amiga afro-brasileira que ficou chocada com a proliferação dessa palavra em toldos espalhados pela cidade, é que fui pesquisar pelo livro do Freyre (1992). Espantada pela certeza do Ismael em conhecer esta palavra na escola, eu ainda insisti: “ – Falamos?! Sim, tu talvez não te recordes porque nunca te chamou a atenção, porque és branca. – Sim, é ignorância minha que, até uma amiga falar, nunca tinha olhado duas vezes para essa palavra. Eu sempre ouvi essa palavra, como em todas as vezes de “Volta para a Sanzala!”.

Fig. 13 – Conversa entre dois amigos



Para o Ismael, o cenário foi totalmente oposto, ele foi forçado a aprender o significado desta palavra através de um processo de violência racial. Em frente ao toldo, paramos, conversamos e fotografamos: esse exato momento foi transferido para o papel. Na exposição, a fotografia foi acompanhada pelo livro Casa Grande e Sanzala, disponível para ser folheado e por uma chávena de café Sanzala com alguns grãos a transbordar, de modo materializar (nos públicos *brancos*) estes “fantasmas” que são constantemente negligenciados e promover um confronto real e não romantizado com o lugar de *branquitude*.

Fonte: Digitalização de fotografia anotada por mim e por Ismael

Ao mesmo tempo, esta fotografia sinaliza as desigualdades nos modos de apropriação do espaço público. A rua não é só lugar de passagem, mas é campo de batalha, produtora de significados e identidades, fonte de sociabilidades dos atores sociais, como é por eles condicionada, acomodada, reinterpretada, reapropriada inúmeras vezes, em dinâmicas desiguais, que deixam uns mais incluídos que outros (Varela, Raposo e Ferro, 2018).

“Ascenda a luz Porto, Eu vou passar!” anuncia a Maria João na sua fotografia anotada – escrita e pintada – que tem no centro dois corpos negros, políticos, ocupando, retomando, ressignificando a cidade e com isso, reconfigurando as suas práticas comunitárias.

O Porto da Maria João é outro Porto do que alguns retratados anteriormente, cada uma cidade existe em cada uma destas pessoas, nas suas vozes e nas suas corporalidades. João continua afirmando “As luzes desta cidade vão me guiar. Agora é o nosso lar, cada beco, cada rua sem saída.”, revelando obstáculos ultrapassados, afirmação de um espaço que tornou seu, mas em comunidade: “Vamos desbravar, Fazer laços, desatar nós.”.

Esta mensagem de coragem, como que reconquista do espaço seguro, partilhado, recentralizado. Onde se fazem laços, talvez através de redes de apoio e resistência, e desatam nós, que podem ser amarras de tradição colonial e imperialista, ou cristais fixados em imagens estereotipadas que precisam ser diluídas.

Por fim, a nota final, a festividade e o ativismo, a bravura e o coletivo, o Porto colorido, pintado à imaginação de um presente-futuro de diversidade, o anúncio sem retorno: “Nós vamos passar”.

Fig. 14 – Nós vamos passar!



Fonte: Digitalização de fotografia anotada por Maria João

Conclusões finais ou Quantas cidades na *nossa* cidade?

A noção da *nossa* cidade, como a *nossa* casa ou a *nossa* família, é muito reveladora das relações de apropriação que temos com o espaço – ao sentir que a cidade nos pertence, estamos também manifestando algum controlo no seu funcionamento, mesmo que ligeiro, sentimos a condição da nossa presença na co-construção de um espaço, que mais que habitado, é vivido por outros além de nós (Frúgoli, 2016; Dias, 2021; Agier, 2015)

Dessa relação nascem outras, não apenas com o território, mas com os lugares de significado, de estima, de *pertença*, de familiaridade. (Velho, 1987) Estas relações que temos com lugares – de afeto e uso espacial – são também reflexo de outras posições sociais, pertenças étnico-raciais, identidades de género, escolhas profissionais e outros indicadores que vão mapeando a nossa identidade social – sempre projetada e refletida em relação. A partir destes processos também se formam coletivos, grupos informais e comunidades que habitam e transformam a cidade, e por onde nos movemos ao longo da vida, e ao longo da cidade (Raposo, 2010; Raposo et al. 2021; Mourão, 2012)

Lembro que abri a tese com estas inquietações, sobre os usos e os modos de apropriação da cidade – que tem em si tantas outras, imaginárias e concretas, sempre relacionais. Propus, frontalmente, uma breve incursão histórica à presença violenta dos Portugueses para, a partir daí, refletir sobre a presença africana em Portugal e o modo como esta permanece silenciada e invisibilizada. Demonstrei, nos três capítulos dos resultados, estratégias de fortalecimento comunitário e identitário, através de redes de sociabilidades, mais ou menos formais, e através de propostas de ação antirracista, descentralizada e descolonizante. Irei, de seguida, apresentar as principais conclusões que sobressaem desta pesquisa, em conformidade com as questões de partida.

I. As redes de sociabilidade são modos de expressão comunitária

Conhecemos, nesta pesquisa, duas associações importantes na união e resistência das comunidades africanas e afrodescendentes na cidade – com os seus líderes associativos Júnior e D.Cláudia (que acumulam com outros papéis de liderança, mais informais) – caminhamos no Porto. Como um fio de novelo, a presença das duas associações que

acompanhamos, vai chegando a diferentes *nós*, de pessoas, de instituições, de práticas e de lugares. Ambas as associações, com décadas entre elas, carecem de uma sede prolongada que, de alguma forma, as apresente à comunidade – um lugar indiscutivelmente associativo, presente, sólido. Ambas carecem também de fundos suficientes para os seus projetos, o que inevitavelmente obriga os seus membros a acumular outras atividades profissionais.

No entanto, o fio de novelo parece prolongar-se interminavelmente em diferentes trajetos urbanos e por diversos grupos sociais. Apesar de serem associações de pequena dimensão, têm criado redes de apoio e solidariedade imprescindíveis para a expressão e autonomia destas comunidades.

Numa “etnografia de arquivo” à história da associação *Ponto nos Is*, complementada com uma *tour comentada*, e o mapeamento inscrito, desenhado, dos vários lugares que este coletivo ocupou, foi possível aceder a lugares e práticas invisibilizadas – como o caso do bairro do Rio Bom que apresentaremos mais à frente neste capítulo.

Durante um dos *tour comentados* com D. Cláudia, quando nos levou, presencialmente, a cada morada que a associação já possuiu (com a sua presença e nunca através de uma compra efetiva), cruzamo-nos com várias pessoas que iam cumprimentando a líder local, sendo preciso parar por duas vezes quando lhe solicitaram abraços emocionados, comentando connosco a importância que a *Ponto nos Is* teve na sua reinserção na vida social. Também, aos olhos de Júnior, foi-nos sendo desvendada uma crescente rede de estudantes cabo-verdianos que tem neste líder uma confiança familiar, um porto seguro e uma referência identitária (Mourão, 2012; Sansone, 2008)

Além de servirem, imprescindivelmente, várias lacunas institucionais na integração e apoio dos membros destas comunidades, também compreendemos, através dos relatos de Paula e Emília, o grau de importância nos modos de uso dos espaços públicos, e nas interações sociais celebratórias, onde várias comunidades se cruzam (Varela, Raposo e Ferro, 2018)

A magnitude do impacto destas pequenas associações, foi muito reveladora do protagonismo que as redes de proximidade ainda têm nas cidades. A distância física não é, como lembra Blokland (2017), um barómetro sobre a intensidade destes laços, e talvez em reação aos modos de vida na cidade, mais disperso e autónomos, estas redes ganham outra força no quotidiano dos atores sociais e na reconfiguração da sua identidade.

Por fim, destaco a natureza móvel destas sociabilidades de natureza associativa, que não estão necessariamente ligadas a uma sede ou morada, mas antes dependem da partilha de significados com os seus membros. Este revelou ser uma prática comunitária caminhante, como que metaforizando o sentido de missão que move estes dois líderes locais, sempre a cruzando a cidade entre vários *nós*, produzindo, mais que rotas (roots), raízes (routs) comunitárias (Blokland, 2017) nas paisagens portuenses.

II. O circuito das barbearias na afirmação de novos usos e apropriação urbana

Ao longo de todo o processo da concretização da Travessia e desta tese, as barbearias africanas foram surgindo como faróis comunitários. Vários interlocutores, muitos mais do que aqui se apresentaram, referiram estes lugares como fazedores de comunidade, espaços de comunhão e *orgulho negro*.

Este *circuito* (Magnani, 2002, 2014), se representado cronologicamente, teria de começar com o Zé, que viu no Porto a oportunidade de praticar a profissão que o apaixonava, num sentido de retorno e companheirismo a uma comunidade, na altura, mais dispersa. Ao fazê-lo, Zé também procurou transmitir os seus conhecimentos, iniciando uma rede de aprendizes que, gradualmente, ocupariam outros espaços e por sua vez, expandiriam outras redes.

O alastramento desta rede teve alcances bem mais simbólicos do que apenas profissionais, revelando-se hoje como um impressionante *circuito* de lugares-significantes – de *pedaços* até (Magnani, 2002) – na expressão destas comunidades. São palavras de esperança, como *amor, harmonia, comunhão e solidariedade* que Dominick, um dos aprendizes de Zé, usa para descrever o que sente na sua prática profissional. Na barbearia que visitamos no Marquês (que foi a sua primeira de três, até ao momento), encontramos novas práticas de sociabilidade entre rostos negros, maioritariamente, que ali veem também uma oportunidade para o “encontro da comunidade” (como refere Dominick nas suas fotografias anotadas, Fig. 7 e Fig.8).

Demonstrando a importância simbólica destes espaços, Adi, que não é barbeiro, elegeu o *espaço antigo do Zé*, como expressão última da sua *identidade social como africano* no Porto. A sua fotografia anotada, embora espreite numa montra agora vazia, está

carregada de histórias, experiências e emoção, que afunilam ali, “Aonde tudo acontece (...) e a comunidade se encontra” (Fig.7, fotografia anotada do Adi).

A intensidade desta rede foi-se revelando cada vez mais forte à medida em que visitávamos um novo espaço e compreendíamos a ligação entre todos estes profissionais, que, além de uma formação influenciada pelo Zé (segundo o próprio), partilham grande companheirismo e entreaajuda, como exprimiu o PC.

Foi também com o PC que notámos outra característica importante deste circuito, mais tarde confirmado por todos os outros participantes – estes lugares têm sido janelas de interculturalidade e resignificação da presença africana no Porto (Hall, 2006).

Numa questão inicialmente levantada por Ismael a PC, durante a conversa-entrevista-corte de cabelo, sobre a diversidade de pessoas que frequentavam a sua e outras barbearias africanas, deu-se origem a um tópico que viria a ser repetido: as barbearias africanas são frequentadas por públicos muito mais diversos étnico-racialmente, do que as dirigidas por profissionais brancos. Esta grande diferença, e nomeadamente, o seu reconhecimento coletivo, pode sugerir uma conquista destes lugares como sedes intercomunitárias, abertas a novas representações e resistentes a estereótipos de diminuem estes grupos. São estas montras de orgulho e integração, que estão a reafirmar, na paisagem urbana e nos seus usos, o que é, ou antes, quem se encontra “dentro do lugar” (Kilomba, 2020; Anderson, 2015).

Na sua famosa reflexão, *The White Space*, Anderson, (2015) descreve os vários modos como a *branquitude* se corporaliza em cercos espaciais e simbólicos sobre pessoas negras, porque “While white people usually avoid black space, black people are required to navigate the white space as a condition of their existence.” (Anderson, 2015, p.11).

O crescimento e consolidação dos *circuitos* desta natureza tem acontecido, *apesar* destas imposições, *apesar* destas violências. Sem intermediários, nem instrumentos de silenciamento, as barbearias africanas surgem como fortalezas-abertas, autónomas e celebratórias da interculturalidade, denegrindo (Nogera, 2012) orgulhosamente, os vários “white spaces” da cidade.

III. Não é invisibilidade, é invisibilização

Este tem sido um percurso longo de reconhecer o que pensava ser familiar. Ver revelado, aos meus olhos e possivelmente de outros leitores brancos que leiam esta pesquisa, de vários trajetos e lugares *afroportuenses* num Porto, que ainda se imagina branco.

Sobre um contexto de negação de colonialidade e controlo das narrativas dominantes, seria difícil captar estas representações, de invisibilização, sem uma abordagem qualitativa, que priorize as subjetividades dos atores sociais. A partir do convite de Dori em nos levar no seu Porto Nigro, caminhamos, simbólica e presencialmente, pelo Porto branqueado, pelo Porto excludente, distante (Martins, 2018; Correira, 2022; Beard, 2017).

Este percurso levou-nos às palavras-comando que ainda hoje detém enorme poder sócio-espacial: como a toponímia glosando o imperialismo, os elogios museificados aos *Descobrimientos*, e os marcas de café que pintam os toldos com termos coloniais como a Sanzala. Mais do que palavras, são códigos de comunicação sociais-urbanos, contendo dimensões históricas, económicas e políticas que expressam tomadas de posição, sinais de integração e sinais de exclusão, e acima de tudo, denunciam modos de apropriação desigual do espaço público (Magnani, 2002; Paredes, 2016; Raposo et al. 2019).

Este processo agrava todas as outras dinâmicas de invisibilização já elencadas, contribuindo para novos modos de exclusão, desigualdade e violência. Por outro lado, a invisibilização é paralela à essencialização do Outro negro: o único aluno da universidade, o único artista, o grupo ativista e antirracista, “aceite” em dias especiais de ocupação e revolta, criando imagens de resitência domesticada e unidirecional.

Em várias intervenções foram sendo relevadas estas pressões em corresponder a imagens cristalizadas, estereotipadas no lugar “central” da *branquitude*, que nunca se reconhece em relação, mas apenas em si mesma (Kilomba, 2020) o Outro querido e dócil, de cabelo selvagem, o Outro feio, o Outro invisível, o Outro sem conhecimento, o Outro exagerado, o Outro rejeitado, o Outro perigoso, o Outro desconhecido.

Ao mesmo tempo, revelaram-se novos usos que não só contestam, mas subvertem as configurações urbanas, em lugar de denúncias, revoltas e resistências, que são igualmente agregadores comunitários – munições de pensamento e ação coletiva que rompem as barreiras da invisibilização.

Acima de tudo, estes são também modos de apropriação combativos à branquitude que se impõe na cidade e nas suas representações, nos seus mapas de ausências. Estas apropriações reajustam o território, nem que seja falando sobre ele, ocupando-o e diversificando, epistemologicamente, os meios de o retratar, ou ainda, fazendo-o refém de

mapas *denegridos* (como na performance do Dori), de *lambes* falantes por várias ruas (como a intervenção de Maurício) ou pisando-o numa tour antirracista (como tem feito o *InterStruct Collective*).

IV. Não há uma só voz africana no Porto: é tempo de complexificar!

Rompendo com as tendências de homogeneização e essencialização (Kilomba, 2020; Araújo, 2008) a que todas as minorias étnico-raciais estão expostas em Portugal, como foi sendo referido pelos vários capítulos, reforço a diversidade de discursos que se demonstrou nesta pesquisa, sobre temáticas como racismo, invisibilização, colonialismo.

Começo por relembrar a *lição* que dada por D.Cláudia, quando me confrontou com a fatalidade com que eu descrevia a presença africana em Portugal. Ao fazê-lo, lembrou-me a D.Cláudia e tantos autores (Sena Martins, 2019; Araújo 2018, Lopes, 2016; Conceição, 2018), estou a também a sucumbir a táticas de inferiorização (“white saviorism”) e cristalização de um grupo muito mais diverso e complexo do que a sua dor.

Também no mapeamento do *circuito* das barbearias notei uma tendência em secundarizar algumas problemáticas, que noutros campos da pesquisa, eram tidos como urgentes, levando mesmo a momentos onde algumas intervenções antirracistas eram, carinhosamente, descritas de exageradas ou desajustadas da atualidade, muitas vezes usando o próprio trajeto de sucesso como prova dessa dissonância. Embora eu mantenha uma atitude crítica e sociologicamente vigilante face a todas as intervenções (inclusive as minhas), sei que devo privilegiar sempre a subjetividade e reflexividade dos intervenientes, aproveitando este espaço para retratar, o mais fiel possível, as suas convicções.

V. Importância de olhar de perto e de dentro

Outra importante conclusão foi sobre as potencialidades da abordagem etnográfica em pesquisas desta natureza, que não seria tão eficaz sem o apoio teórico de Blokland (2017) e às categorias espaciais de Magnani (2002), que como foi sendo exemplificado ao longo dos três capítulos, foram enquadrando os diferentes usos do espaço e o mapeamento de práticas comunitárias urbanas. Só assim se conseguiu começar neste caminho de reconhecimento das subjetividades, o levantamento de representações e memórias, o

mapeamento de redes de sociabilidades não restritas a uma localidade específica e a importância do olhar da familiaridade

Foi o meu maior esforço ao longo de todo o processo, o de não sobrepor vozes nem narrativas, premiando o conhecimento subjetivo e localizado, porque “Embora familiaridade não seja igual a conhecimento científico, sem sombra de que representa também um certo tipo de apreensão da realidade, fazendo com que as opiniões, vivências, percepções de pessoas sem formação acadêmica ou sem pretensões científicas possam ter valiosas contribuições para o conhecimento da vida social, de uma época, de um grupo” (Velho, 1987, p.130).

Hoje, mais que nunca, acredito que não há outras formas de capturar as vivências subjetivas, especialmente de grupos marginalizados, que não dialogando vários saberes e ações de pesquisa – sem ocultar o lugar de partida e as condições sociais da produção científica, é preciso mergulhar a pés juntos.

Se nesta pesquisa tentei, com o apoio de tantas vozes, compreender, trajetórias socio-espaciais, representações urbanas, modos de expressão comunitária e experiências subjetivas das comunidades africanas e afrodescendentes na cidade, então diria agora que só se levantou meio véu. Muitas foram as histórias que não pude trazer à luz desta dissertação, por força dos critérios formais, mas as quais quero retomar e difundir.

O crescimento das cidades e dos modos de vida urbanos é fruto de várias narrativas: as cidades-descontrole sem ordenação urbana, as cidades-esfera que emergem do centro o controle para as periferias (Magnani, 2002), as cidades-globais que competem por novos lugares de destaque econômico, as cidades-individualistas que promovem distância e indiferença entre os atores sociais (Simmel, 1997).

Tal como as “teorias etnográficas” de Goldman (2006), este novo arranjo está entre a subjetividade e particularidade do discurso local e a abstração e pretensão da ciência legitimada (neste caso Ocidental). “Concreto vivido” é a expressão do autor para resgatar a pertinência da incursão etnográfica e mediar a experiência dos moradores de um tipo de cidade (particular) e a aplicabilidade de um modelo conceptual noutras cidades parecidas (geral).

Magnani (2002) aproveita para lembrar como um passeio diário e atento com um desses atores seria suficiente para “levantar o véu” das várias estratégias e vidas dentro da vida da cidade. *Só olhando de dentro e de perto* é possível começar a compreender a heterogeneidade dos atores sociais, os seus caminhos alternativos, as suas confidências e conflitos, as suas fontes de resiliência e proximidade, as redes que produzem (Varela,

Raposo, Ferro, 2018; Raposo, 2010) e nas quais se sentem inseridos, as representações das suas cidades, os modos como fazem-comunidade e as múltiplas formas como a exprimem (Blokland, 2017).

Muitas vezes perdem-se, nestas visões, outras cidades igualmente importantes na produção de significativos e valores coletivos: a multiplicação de *centros* na cidade, mais ou menos institucionais, com relativo poder e eficácia na *totalidade* da cidade; os modos de resistência e subversão sociais sobre o uso do território; a agência e motivações dos atores sociais na apropriação e controlo espacial e simbólico do tecido urbano; a importância das redes sociais, de natureza solidária, familiar e de proximidade na sobrevivência e manutenção do *dia-a-dia na cidade* (Frúgoli, 2018; Magnani, 2002).

A cidade do Porto também é um livro de muitos capítulos: de uma perspetiva teórica que enfatiza o legado colonial nos modos de fazer cidade, como o nome das ruas ou a desigualdade territorial, corre-se também o risco de anular outras camadas que igualmente produzem significados e resistem, por exemplo, às tradições urbanas pós-coloniais. Aqui é o momento onde temos de *olhar de perto e de dentro*, para compreender que cidades emergem além das narrativas dominantes, além da minha cidade como a defino e experiencio (aqui como etnógrafa, portuense de registo, branca e universitária) e mais próximas daquelas sentidas pelos participantes desta pesquisa.

Para a concretização desta tese, selecionei apenas uma parcela histórias recolhidas, deixando de lado tantas outras. Com essas ficaram outros retratos do Porto que têm sido invisibilizados, e que gostaria de trazer para o plano académico, procurando desse modo, denegrir a academia, descolonizando a cidade.

Referências Bibliográficas

- Agier, M. (2015). Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, 21, 483-498.
- Anderson, E. (2015). "The white space". *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 10-21.
- Araújo, M. (2008). Racismo. pt?. *Somos diferentes, somos iguais: diversidade, cidadania e educação*, 25-49.
- Araújo, M., & Maeso, S. R. (2010). Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de História. *Estudos de Sociologia*, 15(28).
- Araújo, M., & Maeso, S. R. (2013). A presença ausente do racial: discursos políticos e pedagógicos sobre História, "Portugal" e (pós-) colonialismo. *Educar em Revista*, 145-171.
- Araújo, M., & Maeso, S. R. (2019). O poder do racismo na academia: produção de conhecimento e disputas políticas. *O pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*, 457-481.
- Arenas, F. (2012). Cinematic and literary representations of Africans and afro-descendants in contemporary Portugal: conviviality and conflict on the margins. *Cadernos de Estudos Africanos*, 24, 165-186. Consultado a 20 mar. 2019. Disponível em <http://journals.openedition.org/cea/676>
- Abrantes, P. (2011) Para uma teoria da socialização. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 15, pp. 121-139.
- Batalha, L. (2009) Cabo-verdianos em Portugal: "comunidade" e identidade. In P. Góis (Org.), *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): as múltiplas facetas da imigração cabo-verdiana* (pp. 25 – 36). Lisboa: ACIDI, I.P.
- Beard, J (2018). *Community formation among recent immigrant groups in Porto, Portugal* (Tese de Doutoramento não editada, Anthropology). University of California, Berkeley, USA.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2010). A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Dinalivro
- Blokland, T. (2017). *Community as Urban Practice*. Polity Press.

- Blokland, T. (2018). On Roots and Routes: The Quest for Community in Times of Diversity and Inequality. In L. Ferro, M. Smagacz-Poziemska, M. V. Gómez, S. Kurtenbach, P. Pereira & J. J. Villalón (Eds.), *Moving Cities – Contested views on urban life* (pp. 29-42). Springer VS.
- Bucaioni, M. (2016). Impossível descolonização – para um novo enquadramento das literaturas da África lusófona: perspectivas críticas. In M. Lupetti & V. Tocco (Eds.), *Giochi di specchi. Modelli, tradizioni, contaminazioni e dinamiche interculturali nei e tra i paesi di lingua portoghese* edited by Monica Lupetti; Valeria Tocco (pp.273-286). ETS
- Cahen, M. (2018). A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil. *Portuguese Studies Review*, 26 (1), 299-349.
- Cardoso, C. P. (2021). *A alteração à Lei da Nacionalidade (2020): uma solução para a apatridia na comunidade de ascendência PALOP em Portugal?* (Dissertação de Mestrado não editada, Estudos Internacionais). Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa.
- Carvalho, J. (2008). Etnicidade e os Media: o ‘arrastão’ de Carcavelos na Imprensa. *Observatorio (OBS*) Journal*, 5, 297-323.
- Carvalho, F. A. (2006). O lugar dos negros na imagem de Lisboa. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 52, 87-108.
- Conceição, W. L. (2017). *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate* (Dissertação de Mestrado não editada, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis.
- Cordeiro, G. I. (2010). As cidades fazem-se por dentro: desafios de etnografia urbana. *Cidades, Comunidades e Territórios*, 20/21, pp.111-121
- Correia, N. G. (2022). A influência do passado histórico colonial no racismo contra os africanos e afrodescendentes em Portugal. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, 8 (1), 1320-1331.
- Dias, G. S. (2021). Contra colonização de conceitos geográficos: pensando o território na perspectiva das comunidades tradicionais e dos terreiros de Candomblés. *KWANISSA – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, 10, 50-62.
- Duque, E. (2013). Capital social como instrumento de desenvolvimento sustentável. *Configurações*, 11, 1-13. Consultado a 10 out. 2019. Disponível em <https://journals.openedition.org/configuracoes/1862?lang=en>

- Ferreira, R. A. M. (2021). *Género e etnicidade: o papel das mulheres tokens na promoção da igualdade e na mudança social* (Dissertação de Mestrado não editada, Psicologia Social e das Organizações). Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa.
- Ferro, L. (2005) Ao encontro da Sociologia Visual. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 15, pp. 373-39.
- Figueiredo, O. V. A., Arruda, J. S., Araújo, M. (2021). Colonialismo português, lusotropicalismo, racismo e lutas antirracistas – entrevista com Marta Araújo. *Revista da FAEEBA – Ed. E Contemp.*, 30(62), 168-186. Consultado a 20 out. 2021. Disponível em <https://dx.doi.org/10.21879/faeeba2358-0194.2021.v30.n62.p168-186>
- Freyre, G. (1992). Casa grande e sanzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 31.ª ed. Editora Record
- Frúgoli Júnior, H. (2016). Pesquisas etnográficas e vivências: um olhar sobre a cidade de São Paulo. *Ponto Urbe*, 18, pp. 1-15
- Graça, P. B. (2014) Pluralismo metodológico dos estudos africanos. In *Atas do II Encontro Internacional de Reflexão e Investigação, Praia, 15-16 Maio 2014 (pp.59-68)*. Praia: Edições Uni-CV.
- Geertz, C. (1989). A interpretação das culturas, Rio de Janeiro: Ed.
- Goldman, M. (2006). Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 10(1), 159-173.
- Hall, S. (2006). Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura*, 1, 21-35.
- Hall, S. (2009). *Representation: cultural representations and signifying practices*. (10.ª ed.). Londres: Sage Publications Ltd
- Harvey, D. (2012). O direito à cidade. *Lutas sociais*, (29), 73-89.
- Henriques, I. C. (2019). *A presença africana em Portugal, uma história secular: preconceito, integração, reconhecimento (Séculos XV-XX)*. ACM
- Henriques, I. C. (2019). *Mulheres africanas em Portugal: o discurso das imagens (séculos XV-XXI)*. ACM
- Henriques, J. G. (2020, Novembro 22). Pedro Varela e José Pereira revelam “a primeira geração” de activistas negros em Portugal. Público.

- Jardim, C & Silva, S. M. (2019). A participação de jovens afrodescendentes em associações de imigrantes em Portugal: repercussões no envolvimento escolar. In *Migrações – Número Temático Afrodescendentes em Portugal*, 16, 97-116.
- Jardim, C & Silva, S. M. (2022). Formas de participação de jovens com origem migrante em associações em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 98, 51-70. Consultado a 2 fev. 2022. Disponível em <https://journals.openedition.org/spp/9995>
- Junior, H. A. C. (2022). História dos afrodescendentes: disciplina do curso de pedagogia da Universidade Federal do Ceará. *Revista Espaço Académico*, 232, 99-113.
- Kilomba, G. (2020). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. (2.ª ed.). Orfeu Negro.
- Lopes, J. S. (2016). *Lugar de branca/o e a/o “branca/o fora do lugar”: representações sobre branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador – BA* (Dissertação de Mestrado não editada, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas – RS.
- Maeso, S. (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.
- Machado, F. L. (2001). Contextos e percepções de racismo no quotidiano. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 36, pp.53-80.
- Malinowski, B. (1997). Os argonautas do pacífico ocidental: introdução: objeto, método e alcance desta investigação. *Ethnologia*.
- Magnani, J. G. C. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista brasileira de ciências sociais*, 17, 11-29.
- Magnani, J. G. C. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes antropológicos*, 15, 129-156.
- Magnani, J. G. C. (2014). O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, (15).
- Martins, B. S. & Moura, A. (2018). Portugal e década internacional de afrodescendentes: a educação e os tempos de violência colonial. *Educação em Revista*, 34, 1-23. Consultado a 6 dez. 2020. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698192750>

- Martins, B. S. (2019, Maio 25). Os negros em Portugal. *Memoirs Newsletter*, 1 – 4.
- Martins, C.; Leiderfarb, L. (2022, Fevereiro 18). Batalha em Veneza. *E: A Revista do Expresso*, 2573, pp. 26-29.
- Mata-Codesal, D., Kloetzer, L., & Maiztegui-Oñate, C. (2020). Strengths, risks and limits of doing participatory research in migration studies. *Migration Letters*, 17(2), pp. 201-210.
- Mourão, A. L. (2012). “The cape verdean race”: identity-building in a suburban council estate. *Cadernos de Estudos Africanos*, 24, 45-72.
- Monteiro, R. (2019). Preâmbulo In *Migrações – Número Temático Afrodescendentes em Portugal*, 16, 5.
- Noguera, R. (2012). Denegrindo a educação:: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Meridiano 47-Journal of Global Studies*, (18), 62-73.
- O'Neill, M., & Roberts, B. (2019). *Walking methods: Research on the move*. Routledge.
- Pais, J. M. (1986). Paradigmas sociológicos na análise da vida quotidiana. *Análise Social*, 22 (1), pp. 7-57.
- Pardue, D. (2014). Kriolu Scenes in Lisbon: Where Migration Experiences and Housing Policy Meet. *City & Society* 26 (3), pp.308-330
- Paredes, M. M. (2016). Da desconstrução dos estereótipos às peculiaridades da construção nacional nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). In Paula S. M. & Correa S. M. S. (Org.), *Nossa África: Ensino e Pesquisa* (pp. 57-67). Disponível em <https://oikoseditora.com.br/files/Nossa%20africa%20-%20ensino%20e%20pesquisa%20-%20E-BOOK.pdf>
- Pereira, A. A., & Araújo, M. (2017). Raça, História e Educação no Brasil e em Portugal: desafios e perspectivas. *Educação & Realidade*, 42, 139-160.
- Pinho, O. (2008). A antropologia no espelho da raça. In O. A. Pinho & L. Sansone (Org.), *Raça: novas perspectivas antropológicas* (2.ª ed., pp. 9-24). Salvador: ABA, EDUFBA.
- Raposo, O. (2010). “Tu és rapper, representa arrentela, és red eyes gang”: Sociabilidades e estilos de vida de jovens do subúrbio de Lisboa. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 64, 51-70. Consultado a 30 mar. 2022. Disponível em <http://journals.openedition.org/spp/300>
- Raposo, O., Alves, A. R., Varela, P., & Roldão, C. (2019). Negro drama. Racismo, segregação e violência policial nas periferias de Lisboa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (119), 5-28.

- Raposo, O.; Varela, P. Simões, J. A.; Campos, R. (2021) “Nos e fidju la di gueto, nos e fidju di imigranti, fidju di Kabu Verdi”: estética, antirracismo e engajamentos no rap crioulo em Portugal. *Revista Sociedade e Estado*, 36 (1), pp.269-291.
- Reginaldo, L. (2009). “África em Portugal”: devoções, irmandades e escravidão no Reino e Portugal, século XVII. *História*, 28 (1), 289 – 319.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é: lugar de fala?*. Letramento.
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Richard, V. M., & Lahman, M. K. (2015). Photo-elicitation: Reflexivity on method, analysis, and graphic portraits. *International Journal of Research & Method in Education*, 38(1), 3-22.
- Rodrigues, H. (2001). *Memória e juventude: re-descobrimo a África na metrópole lisboeta* (Relatório final de pesquisa, Iniciação Científica). Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Centro de Estudos Rurais Urbanos, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Roldão, C. (2015). Fatores e perfis de sucesso escolar “inesperado”: trajetos de contratendência de jovens das classes populares e de origem africana.
- Santos, T. (2019). Um retrato social do racismo para com os afrodescendentes em Portugal A social portrait of racism towards afrodescendants in Portugal. *Revista Migrações# 16: número temático afrodescendentes em portugal*, 16, 53.
- Santos, M. A. (2010). Preto, pardo, negro, afrodescendente: as muitas facetas da negritude brasileira. In *Modos de Fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres* (Vol. 4, pp. 27-36). Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho
- Santos, B. D. S. (1993). Descobrimos e encobrimos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (38), 5-10.
- Sansone, L. (2008). Urbanismo, globalização e etnicidade. In O. A. Pinho & L. Sansone (Org.), *Raça: novas perspectivas antropológicas* (2.ª ed., pp. 151-192). Salvador: ABA, EDUFBA.
- Schweitzer, A. C. (2016). “Saudações das nossas colônias”: o cartão postal como fonte para os estudos de colonialismo em África In Paula S. M. & Correa S. M. S. (Org.), *Nossa África: Ensino e Pesquisa* (pp. 168-181). Disponível em

<https://oikoseditora.com.br/files/Nossa%20africa%20-%20ensino%20e%20pesquisa%20-%20E-BOOK.pdf>

Simmel, G. (1997) A metrópole e a vida do espírito. In C. Fortuna (Org.) , *Cidade, Cultura e Globalização* (pp.32-45). Celta Editora

Soares, A. M. P. (2018). *Cabelo Importa: os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela transição capilar* (Dissertação de Mestrado não editada, Programa de Pós-Graduação em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Tinhorão, J. R. (2019). *Os Negros em Portugal*. Editorial Caminho

Varela, O. B. (2014). Manifesto 'Lusofóbico': crítica da identidade cultural 'lusófona' em Cabo Verde. *Desafios – Revista da Cátedra Amílcar Cabral*, 2, 1-21.

Varela, P., Raposo, O., & Ferro, L. (2018). Redes de sociabilidade, identidades e trocas geracionais: da “Cova da Música” ao circuito musical africano da Amadora. *Sociologia, problemas e práticas*, (86), 109-132.

Vasconcelos, J. (2012). Africanos e afrodescendentes no Portugal contemporâneo: redefinindo práticas, projetos e identidades. *Cadernos de Estudos Africanos*, 24, 165-186. Consultado a 2 fev. 2020. Disponível em <http://journals.openedition.org/cea/627>

Verde, F. (2003). Astrónomos e astrólogos, nativos e antropólogos: as virtudes epistemológicas do etnocentrismo. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 7(2), 305-319.

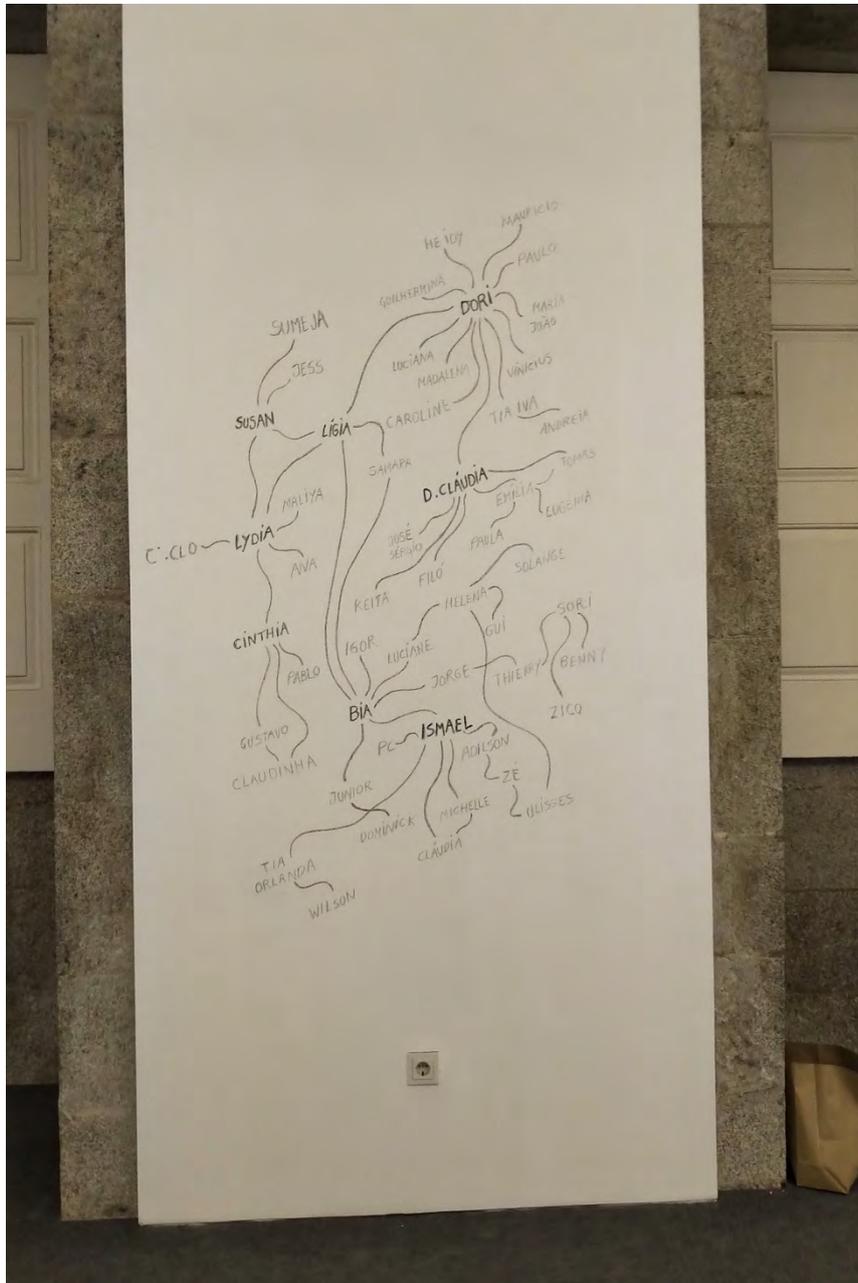
Weeks, S. (2012). “As you receive with one hand, so should you give with the other”: the mutual-help practices of cape verdeans on the Lisbon periphery. In *Atas do colóquio internacional Cabo Verde e Guiné-Bissau: Percursos do saber e da ciência, Lisboa, 21-23 Junho 2012*. Lisboa: IICT e ISCSP-UTL

Yefimova, K., Neils, M., Newell, B. C., & Gomez, R. (2015)Fotohistorias: Participatory photography as a methodology to elicit the life experiences of migrants. In *2015 48th Hawaii International Conference on System Sciences*, pp. 3672-3681

Anexos

Anexo 1 – “Creating Community”

Desenho da minha autoria, pintado na parede da exposição TRAVESSIA, na altura referida como Relational Wall. Aqui se revela a rede colaborativa na construção desta exposição, a partir de várias redes de sociabilidade.



Fotografia: Beatriz Lacerda

Anexo 2 – Conversa no Bairro do Carvalhido

Conversa gravada e transmitida virtualmente, vista por duas perspetivas, sendo a primeira um retrato da ação e a segunda o plano por onde viam a Susan e a Lydia



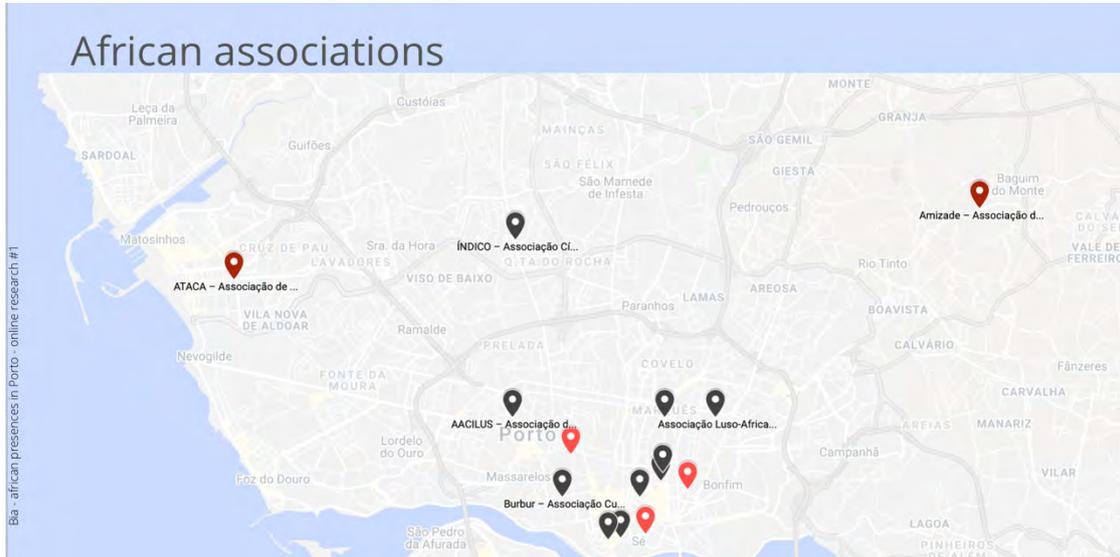
Fotografia: Jorge Almeida



Screenshot do ecrã do meu telemóvel

5.6. Anexo 3 – Re-mapeando lugares de significância

Confronto entre as minhas pesquisas sobre redes associativas africanas no Porto, e as experiências e conhecimentos de D.Cláudia, que nos devolve novos mapas e leituras



Screenshot de um dos slides da apresentação que preparei



Screenshots de Susan Meiselas do momento desse encontro. O primeiro é sobre a perspetiva do meu telemóvel, filmando a interação entre D.Cláudia, Lígia, Susan e Lydia, O segundo é um pormenor da perspetiva no ecrã.



5.7. Anexo 4 – Barbearias, expressões de orgulho comunitário

PC e Ismael conversam na Barbearia 108, enquanto na segunda fotografia lemos as palavras de Zé, no vídeo que eu e Jorge Almeida editamos, depois da entrevista gravada. Em pormenor acrescentei os produtos para cabelo *negro/afro*, no salão do Zé, e que são muito difíceis de localizar em supermercados.



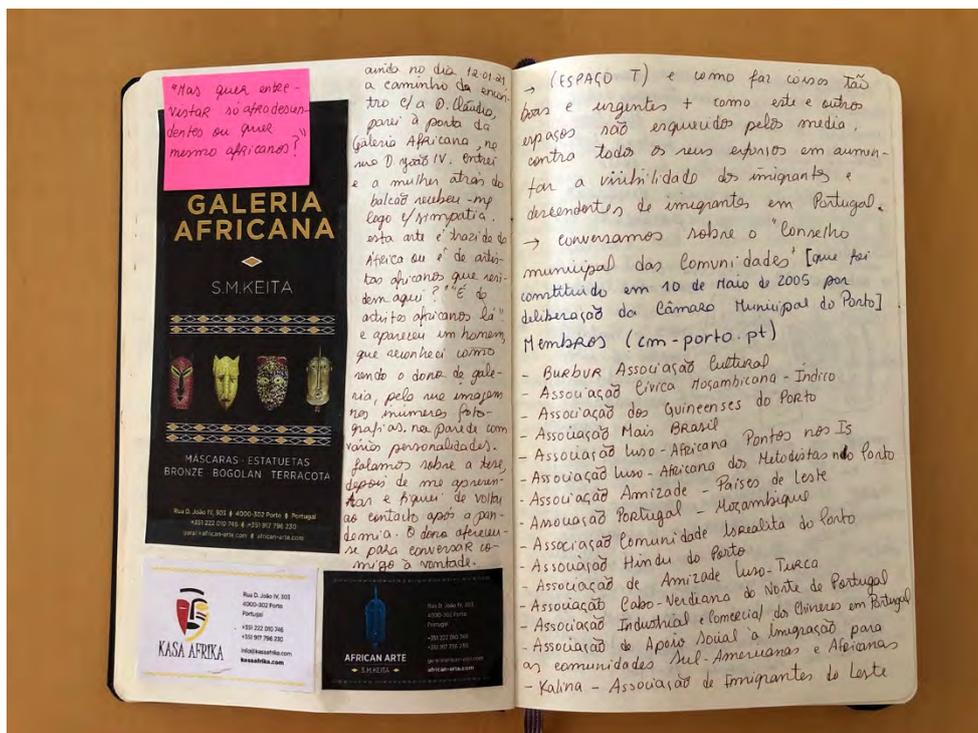
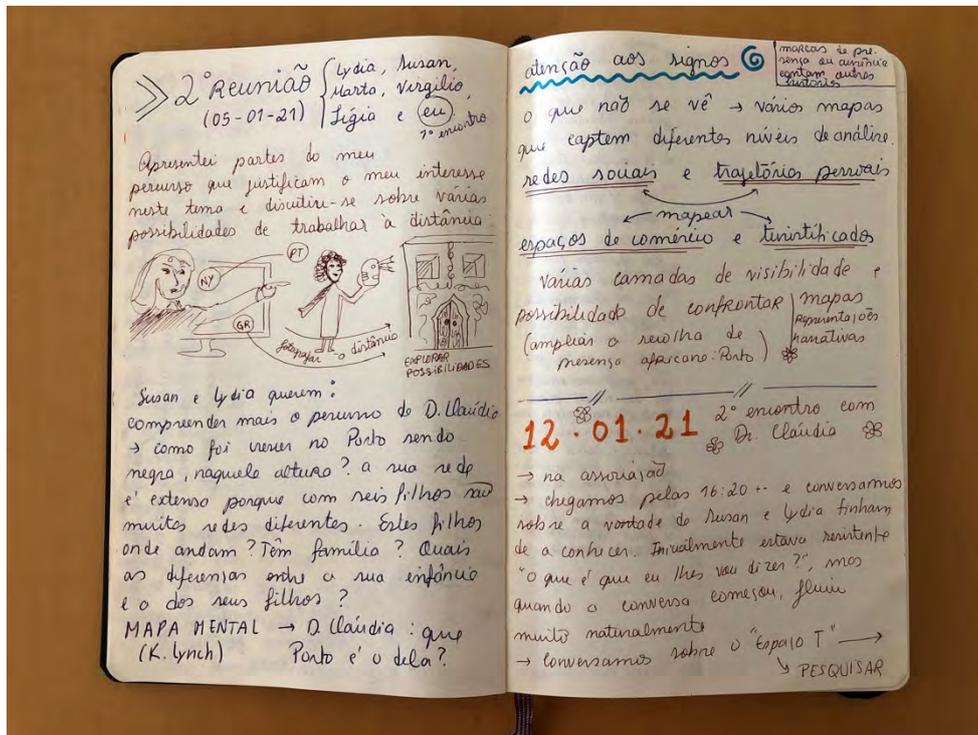
Fotografia: Jorge Almeida



Screenshots do vídeo sobre o Zé, editado por Beatriz Lacerda e Jorge Almeida

5.8. Anexo 5 – Diário de campo, registo e reflexão

Duas digitalizações do meu diário de campo, que foi essencial neste processo. Uma das entradas comenta a “anteção aos signos” que menciono na metodologia, e a outra regista o início do levantamento das associações africanas e migrantes no Porto.



5.9. Anexo 6 – Encontros híbridos: diálogo e construção

A primeira imagem é de um encontro em minha casa, organizado por Dori e alguns elementos do coletivo Papo-Reto que colaboraram na exposição. Virtualmente, contamos com Mina e o Mauricio, no Brasil, que depois colaborou com a fotografia anotada Dont´Touch. A segunda imagem é do workshop híbrido sobre as produção de fotografias anotadas, realizado no espaço da Filó, no Porto.



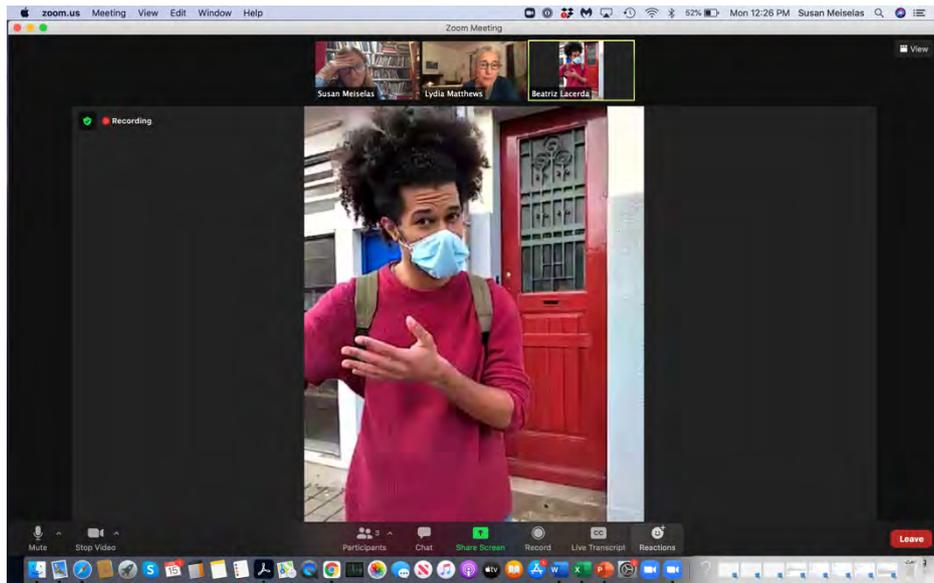
Fotografia: Jorge Almeida



Fotografia: Jorge Almeida

5.10. Anexo 7 – *Tours comentadas, caminhar para descolonizar*

Na primeira imagem, da perspectiva do ecrã de Susan, pela câmara do meu telemovel, acompanhamos Dori nesta visita híbrida pela rua Álvares Cabral, e na segunda imagem estão D. Cláudia e Neide, sua amiga, espreitando para uma das antigas moradas da Associação *Ponto nos Is*.



Screenshot de Susan Meiselas



Fotografia: Jorge Almeida

5.11. Anexo 8 – Exposição Travessia

Numa imagem, a disposição das fotografias anotadas sobre um mapa do Porto distorcido, e a vitrine. Na seguinte imagem, a “Family Wall”, com intervenções das irmãs Caliano, do fotógrafo José Sérgio, do coletivo Papo Reto, e do Adi.



Fotografia: © Ci.Clo



Fotografia: © Rui Ferreira – Ci.Clo