

# **UMA ÚNICA PALAVRA E A MIGRAÇÃO SENEGALESA EM SALVADOR: REFLEXÕES PARA AÇÕES EMBASADAS NA LEI N° 10.639/2003**

## **A SINGLE WORD AND THE SENEGAL MIGRATION IN SALVADOR: REFLECTIONS FOR ACTIONS IN LAW N° 10.639/2003**

### **João Clemente de Souza Neto**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura e do Curso de Pedagogia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

Membro do Instituto Catequético Secular São José; da Pastoral do Menor da Região Episcopal Lapa. *E-mail:* joao.souza@mackenzie.br

### **Rosane Cristina Prudente Rose Thioune**

Doutoranda em Difusão do Conhecimento e mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Pesquisadora nos grupos de estudos: Espetáculos Culturais Contemporâneos (UFBA), Núcleo de Estudos Lexicais (Uneb) e da Red Latinoamericana de Estudios Fronterizos da Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). *E-mail:* dare.rose@gmail.com

**Resumo:** Neste artigo, refletimos sobre como a viagem pela busca das memórias de seus antepassados realizada em *Uma única palavra* por Khady e Mariama Sylla, diretoras do filme de 2014, e os percursos da presença senegalesa em Salvador, na Bahia, simbolizam as incursões, pretéritas e presentes, que resultam em identidades cruzadas pelas migrações compartilhadas pelo combate ao apagamento individual e coletivo de suas ancestralidades. Considerando-se o socioconstrutivismo, as teorias culturais e os pressupostos da Lei n° 10.630/2003, sugerimos a pertinência de ações educativas que fortaleçam as lacunas de combate aos estigmas que delapidam as plenas cidadanias negras. Dessa forma, o filme é um aporte para ações educativas que valorizem a nossa herança civilizatória africana.

**Palavras-chave:** Cinema. Educação. Migração. Senegal. Salvador.

**Abstract:** We reflect on how the journey in search of the memories of their ancestors carried out in *A single word*, from 2014, by Khady and Mariama Sylla, directors of the film, and the paths of the Senegalese presence in Salvador/BA symbolize the searches, past and present, that result in identities crossed by the fight against the individual and collective erasure of

our ancestry. Considering socio-constructivism, cultural theories and the presuppositions of Law nº 10.630/2003, we suggest the relevance of educational actions that strengthen the gaps in the fight against stigmas that undermine full black citizenship. In this way, the film is a contribution to educational actions that value our African civilizational heritage.

**Keywords:** Cinematography. Education. Migration. Senegal. Salvador.

## INTRODUÇÃO

O Brasil, após 450 anos de escravidão, tem a maior população de origem negra fora da África, ou seja, o último país no mundo a acabar com o tráfico atlântico, e ainda precisa de leis e múltiplas políticas públicas que assegurem a plena cidadania dos negros. Vivemos o mito da democracia racial e a prática da demagogia social. O que após séculos de luta dos movimentos sociais desembocou, quanto à educação, na Lei nº 10.639/2003,<sup>1</sup> um aparato legal para ações de investigação, esclarecimento e difusão das culturas africanas, uma forma para que os brasileiros, negros e não negros, entendam os antecedentes históricos, culturais, econômicos etc. dos migrantes africanos sem o marco de uma linha do tempo que comece somente com a escravidão destes no Brasil.

Tanto o Brasil quanto o Senegal têm uma composição étnica plural, mas a preponderância da população negra aqui é atestada por um fenótipo marcado pelo tom da pele, enquanto no Senegal as características étnicas são pontuadas pelos hábitos socioculturais. Dessa forma, o cinema senegalês é uma fonte inspiradora para ações educacionais, pois, em contraponto ao que é veiculado pela mídia tradicional, no Brasil, podemos utilizá-lo para conhecer, pelo protagonismo de seus próprios sujeitos, a realidade senegalesa.

O cinema senegalês, berço da cinematografia africana, prima por uma narrativa baseada nas tradições orais e nas culturas nacionais. Com uma linguagem cinematográfica engajada no combate ao neocolonialismo e ao imperialismo que circundavam o Senegal no pós-colonialismo, foi uma ferramenta crucial na construção da nação. Ousmane Sembene (1923-2007), pai do cinema africano, em sua extensa produção cinematográfica, contextualizou nas comunidades tradicionais o ineditismo de um discurso que visibilizou as identidades étnicas, os conflitos e as desigualdades sociais, o racismo, a migração, as opressões colonialistas francesas e as principais consequências da participação senegalesa na Segunda Guerra Mundial. A partir de *Borom Sarret*, de 1963, seu primeiro filme, ele encena as representações e os contrastes entre as sociedades tradicionais senegalesas e os embates com a “modernidade” pós-colonial. Baseada

---

<sup>1</sup> A Lei nº 10.639/2003 refere-se ao ensino da história e cultura afro-brasileira e africana, quanto à importância das culturas negras na formação da sociedade brasileira.

em seus textos literários, contos, novelas e romances, sua filmografia forjou uma iconografia preponderante wolof,<sup>2</sup> que discutiu a homogeneização religiosa e os valores maniqueístas, para reflexões que dessem voz aos valores senegaleses por meio das *performances* griôs.

Já Paulin Soumanou Vieira (1925-1987), imigrante beninense no Senegal, filho de pai brasileiro e mãe beninense, é considerado um memorialista do cinema africano pelo seu livro *O cinema africano: das origens até 1973*, resultado e propulsor de diversos documentários com a *Présence Africaine*. Iniciou a sua carreira na França com filmes de relatos sobre a vida dos migrantes senegaleses lá, até quando retornou para o Senegal e transformou os seus relatos em ironias sobre a sociedade senegalesa. Também ocupou com maestria o papel de crítico da cinematografia africana. Destacaram-se também no cenário senegalês: Ababacar Samb Makharam (1934-1987), Angele Diabang Brener (1979), As Thiam (1944-2018), Ben Diogaye Beye (1947), Blaise Senghor (1932-1976), Cheikh Ndiaye (1962), Clarence Thomas Delgado (1953), Djibril Diop Mambéty (1945-1988), Joseph Gaï Ramaka (1952), Khady Sylla (1963-2013), Mahama Johnson Traoré (1942), Mansour Sora Wade (1952), Mariama Sylla, Momar Thiam (1925), Moussa Sène Absa (1958), Moussa Touré (1958), Moustapha Ndoye (1968-2009), Ousmane Sembène (1923-2007), Paulin Soumanou Vieyra (1925-1987), Safi Faye (1943), Thierno Faty Sow (1941-2009) e Tidiane Aw (1935-2009).

Marcante na historicidade da cinematografia senegalesa, Khady Sylla fez obras nas quais persistem as narrativas tradicionais. O último filme que ela dirigiu foi *Une simple parole (Uma única palavra)*, no qual se apresentam os arredores de Dakar e as grandes iconografias que circundam Thiés, marcos que conduzem ao reencontro com seus antepassados, parentes que vão narrar memórias sobre a sua avó Penda Diogo Sarr e os personagens de sua ancestralidade. Após a sua morte, a irmã e codiretora Mariama Sylla editou o filme. *Uma única palavra* recebeu o Prêmio Diversidade do Women's International Film and Television Showcase.

Durante milênios, antes que o fio da escrita internamente e por todos os lados costurasse o mundo negro a si mesmo, os griôs, por meio da voz e dos instrumentos que imaginaram, foram os demiurgos que construíram esse mundo, e suas únicas testemunhas. [...] a dupla função do griô era romper o silêncio do esquecimento e exaltar a glória da tradição. Essa história construída em cima do aprendizado da tradição oral transmitida de geração em geração foi nos últimos anos aprofundada pelos historiadores modernos que aprenderam nas universidades a escrever a

---

2 Wolof: uma das línguas oficiais nacionais do Senegal e denominação de um grupo étnico descendente do império homônimo.

história com base no confronto dos documentos escritos com os documentos orais (BARRY, 2000, p. 5).

O destroçamento parental e a perda do passado étnico foram algumas das estratégias das escravizações no Brasil, e poucas são as comunidades e/ou indivíduos tradicionais e negros que sabem as suas origens, a sua ancestralidade, entretanto muitos a reconstituíram por meio de narrativas orais. Dessa forma, *Uma única palavra* exemplifica como a oralidade proveniente das tradições griôs<sup>3</sup> senegalesas são recorrentes na contemporaneidade senegalesa. Uma pauta sugestiva para atividades educativas de “escrevivências” (EVARISTO, 2014), autobiográficas, memorialistas ou simplesmente para qualquer atividade sobre as sugestões da Lei nº 10.639/2003.

## IDENTIDADES CRUZADAS

Na outra margem do Atlântico, “a invenção da África” surge com a partilha dos reinos e Estados-nação para a criação dos estados coloniais deflagrados pela Conferência de Berlim (1884-1885), diluindo-as, pois parte de suas populações foi extraída para o tráfico negreiro. Os homens e as mulheres transplantados para Salvador de inúmeros reinos africanos tiveram uma fragmentação de sua ancoragem étnica, já que a diáspora africana no Brasil foi constituída pelo sequestro de aproximadamente 5 milhões de africanos, originários das regiões Banto e do oeste africano, entre os séculos XVI e XIX (PESSOA, 2009, p. 26).

Fincado na África Ocidental, o Senegal é fronteiro com o Oceano Atlântico, a Gâmbia, a Guiné, a Guiné-Bissau, a Mauritânia, o Mali. Tem uma superfície de 197.722 km<sup>2</sup>, menor do que a maioria dos estados brasileiros. Como língua nacional e franca, o wolof também é falado pelas mais de 30 etnias nacionais, peuls, tucurors, sereres, madingas, diolas etc., o que garante que normalmente os senegaleses dominem no mínimo as línguas nacionais e a sua respectiva língua materna.

Dakar é portão de entrada da África Ocidental e ponto de conexão de roteiros aéreos e marítimos entre a Europa e o sul da África do Sul. A capital do país foi fundada em 1857 e, pela sua posição estratégica no Atlântico, tem sido explorada para conexões com o Brasil e a América Latina, seja durante a expansão colonial portuguesa, grandes guerras mundiais ou na rota de imigração ou refúgio.

Os wolofs capturados na região do Senegal atravessaram a “Porta do sem retorno”, na Ilha de Gorée (MATTOSO, 2001), trazendo para a Bahia sua bagagem linguística: oral e letrada, as artes: marcas de um legado sociocultural que aqui foi incorporado pelos ketus, gegês e angolas, em uma fragmentação identitária que as agregou ao

---

3 Griôs: considerados os guardiões da palavra, pertencem a uma “casta” que tutela as artes e os memorialismos nacionais.

senso comum das tradições da nacionalidade brasileira (THIOUNE, 2014). Apesar da grande herança civilizatória africana, o Brasil e a África, extremos do “Atlântico Negro”, persistem distantes e fluem motivados pela busca de um contexto em que as similaridades étnicas e culturais criem “territórios usados” (SANTOS; SILVEIRA, 2006) para uma ponte na qual a terceira diáspora<sup>4</sup> deflagre intercâmbios e vivências mais consistentes (GUERREIRO, 2010).

Segundo os dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) de 2009 e 2010, o Senegal tem uma das maiores economias da África, porém quase dois terços da renda total do país vão para os 20% mais ricos da população, enquanto os 20% mais pobres (todos são negros ou “de cor”) recebem apenas 4%. No Senegal, a questão da identidade está ligada à linhagem familiar, às tradições locais, o que significa que não é necessária uma gradação de pele para a afirmação desta. Durante a sua dominação, os franceses lapidaram um sistema sofisticado de opressão étnica, tentando despertar o desejo pelos valores franceses por meio da “assimilação”, mas depararam-se com a vigilância dos griôs na guarda e produção das essências e tradições das famílias étnicas das sociedades senegalesas, garantindo-lhes uma contemporaneidade ainda mais fortalecida, blindando-as do racismo cultural.

Foi indicado como o conceito convencional de cultura, que nasceu para questionar o racismo, paradoxalmente começou a ser usado racialmente. O conceito de cultura questionava o racismo porque demonstrava que as diferenças biologizadas dos grupos humanos (geralmente articuladas por ideias de raça) não eram relevantes para explicar os comportamentos, habilidades e características morais dos seres humanos (Trouillot, 2011). No entanto, é cada vez mais comum falar-se em cultura como determinante do comportamento de um grupo ou de um indivíduo da mesma forma que a raça tem sido utilizada<sup>5</sup> (RESTREPO, 2014, p. 14, tradução nossa).

---

4 “A terceira diáspora é o deslocamento virtual de signos – discos, filmes [...] provocado pelo circuito de comunicação da diáspora negra. Potencializado pela globalização eletrônica e pela web, coloca em conexão digital os repertórios culturais de cidades atlânticas. Uma primeira diáspora acontece com os deslocamentos do tráfico de africanos; uma segunda diáspora se dá pela via dos deslocamentos voluntários, com a migração e o vai-e-vem em massa de povos negros. Diásporas são estéticas em movimento” (GUERREIRO, 2010, p. 120).

5 No original: “Se ha indicado cómo el concepto convencional de cultura, que había nacido para cuestionar el racismo, ha empezado paradójicamente a ser utilizado racialmente. El concepto de cultura cuestionó el racismo porque demostró que las diferencias biologizadas de los grupos humanos (generalmente articuladas por ideas de raza) no eran relevantes para explicar los comportamientos, habilidades y características morales de los seres humanos (Trouillot 2011). No obstante, cada vez es más común que se hable de la cultura como un determinante del comportamiento un grupo o un individuo de la misma forma que se había recurrido al de raza”.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas – índios, negros e mestiços – e redefiniu outras. Assim, enquanto os espanhóis e portugueses (os europeus) eram migrantes com a identidade rotulada pela sua procedência geográfica, os africanos a perderam para a preponderância da conotação racial. No Brasil, a identidade está associada às relações sociais, de conotação racial, e as palavras raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005). Partindo dessa premissa, a presença senegalesa em Salvador possibilita encontros e agenciamentos de uma verdadeira cartografia das multiplicidades, pois não se considera o território apenas como espaço vivido, mas também como um lugar em que esses imigrantes podem se sentir em casa. No território soteropolitano, eles podem construir e capturar representações, comportamentos de tempos e nos espaços sociais, culturais e estéticos (GUATTARI; ROLNIK, 1996), o que deveria possibilitar uma mobilidade estrutural na posição social desses novos imigrantes.

Enquanto no nosso país o negro continua concorrendo a anti-herói, o imigrante senegalês constrói em Salvador uma extensão de sua comunidade cultural, em uma demonstração de que o grande fluxo de pessoas do século XXI nos beneficia com um trânsito de novas possibilidades de conhecimentos e saberes. Sob a perspectiva dos estudos culturais, percebemos um fenômeno migratório embasado em redes de afinidade étnica e cultural. Nessa perspectiva, a imigração de senegaleses rasga os ideários depurativos raciais da identidade nacional, possibilitando atualizações culturais de uma comunidade compartilhada – Salvador (Brasil) e Dakar (Senegal).

## **SALVADOR**

Apesar de somente 1% dos migrantes que chega ao Brasil escolher a Região Nordeste para se instalar, Salvador, considerada a capital com maior população negra fora da África, recebe a presença de migrantes negros. Isso possibilita outros olhares sobre Salvador, a “Cidade Mãe do Brasil”, terra colonizada por migrantes, livres e forçados, de múltiplas origens, frutos do fluxo e refluxo atlântico a viabilizar conexões econômicas e socioculturais.

Na contemporaneidade, as pontes entre o Brasil, a América Latina, a África e o Oriente estão configuradas com um desenho diferente das fases coloniais e neocoloniais. A relação do migrante internacional no Brasil é demarcada preponderantemente por fatores econômicos, entretanto flui marcada pela busca da territorialidade de uma migração simbólica, na qual as similaridades étnicas e culturais empatizam novas narrativas civilizatórias na soterópolis. A migração atual em Salvador de senegaleses, chineses, iorubanos, guineenses, ganenses, angolanos, moçambicanos, cubanos, colombianos, uruguaios, venezuelanos, entre outros, é determinada pelos deslocamentos

espontâneos de sujeitos que imprimem a sua presença em marcas distintivas ou de integração em espaços de efervescência comercial e de lazer nos territórios em que circulam, seja pela dinâmica da cidade como polo de consumo de produtos de características africanas e/ou das culturas afro-brasileiras, seja pela sua potência nas atividades de livre comércio e cultura. Considerando que o patrimônio simbólico soteropolitano tem a preponderância de uma cultura negra que está indexada ao nosso cotidiano, pasteurizada pelo rótulo de “africanias” ou “afro-brasileiras”, a possibilidade de interação e o compartilhamento dos saberes desses novos atores – os migrantes transnacionais – inferem escritas na memória coletiva. Pontuam intertextos de saberes até então silenciados como tal, ou seja, pelas suas origens e essencialidades não ibéricas e/ou lusitanas, possibilitando-lhes uma ressocialização mais digna.

Políticas de exclusão foram sustentadas por intervenções jurídicas ou sociais, como uma garantia para que esses atores – os africanos e seus descendentes – ficassem à margem das estruturas de poder e riqueza, com uma imobilidade social e econômica em toda a América Ibérica (THORNTON, 2004). Dessa forma, não podendo ser proprietários, apenas propriedades (CUNHA, 2012) – sem a titularidade dos chamados “bens de raiz” –, os escravizados que não recebiam nada de seus “donos” ambigualmente construíram a oportunidade de autossuficiência na reprodução de seus saberes, de costumes nas diversas áreas do comportamento sociocultural (THORNTON, 2004). Em Salvador, assinaram as proeminências da identidade cultural coletiva por meio da gastronomia, do vestuário, dos momentos de lazer, da música etc. Os “princípios estéticos foram os elementos da cultura africana que mais resistiram e perduraram nas Américas” (THORNTON, 2004, p. 296). No cenário soteropolitano, as “africanias” resistiram em comunidades que são notoriamente identificadas pelo seu agrupamento quanto à preponderância de uma matricidade religiosa demarcada pela nação, uma marcação que propicia a reconstrução dos laços parentais historicamente destroçados. No entanto, essas marcas destacam africanidades que não traduzem uma transposição literal do cenário contemporâneo africano. A partir dessas percepções, os migrantes e refugiados que chegam a Salvador lidam com representações culturais sobrepostas aos estigmas de estereótipos de suas identidades, imbricadas aos percalços do racismo estrutural brasileiro.

Acostumadas com calças de desenhos variados ou as roupas que cobrem o corpo todo, as populações da Senegâmbia ou da África Atlântica tinham uma indústria têxtil efervescente antes do contato com os europeus (THORNTON, 2004) e indianos. Os tecidos gerados, mesmo com as interferências do imperialismo e da globalização, estão entre os objetos de desejo quanto ao consumo de produtos africanos pelos baianos. Dessa forma, dos novos migrantes africanos que chegam a Salvador, espera-se, quando comerciantes, que seus produtos sejam somente os ligados às estéticas destes.

A proliferação dos conteúdos, nas mídias tradicionais, de uma África paupérrima e selvagem, mas com uma ligação mítica com as culturas soteropolitanas, fortalece o imaginário na cidade de que esses migrantes não têm repertório de saberes para uma produtividade econômica e cultural desvinculada desse imaginário. Mas a atração que a soterópolis exerce nessas migrações simbólicas inverte os imperativos das migrações subvencionadas pelo Estado no século XIX, pois constroem outras interações na cidade. Dessa forma, a disputa simbólica de espaços materiais e imateriais na cidade tem a personificação, por meio dos migrantes senegaleses, das antíteses veiculadas pela mídia tradicional, africanos políglotas, comerciantes, artistas etc.

### **UMA SIMPLES PALAVRA**

A viagem de Khady na busca por narrativas de seus antepassados metaforiza a saga de sabermos nossas origens. A dedicatória para Khady no início do filme – falando do mar, dos filhos da água, do rio, das travessias, da revoada de pássaros e da morte – expressa a própria essência da diáspora.

As travessias, viagens de barco, de trem, mostram os cenários cosmopolitas de Dakar e de seus entornos, em Thiés a floresta de baobás, o local sagrado dos encantamentos dos mistérios griôs. O pomar de mangueiras dá passagem à chegada dos efeitos do deserto, da savana seca próxima a Louga, entrada da vila de Barale Ndiaye. O encontro com a avó é marcado pelos desencontros de outros parentes, ausentes visitando outros pelo país e pelo mundo. Muitos dos jovens e/ou homens adultos são migrantes transnacionais, que, ao saírem da vila rural, saem pelo mundo para garantir financeiramente o lastro para a manutenção de suas famílias no Senegal, já que a desigualdade da distribuição de renda é uma realidade nacional. A partir daí, o filme mostra as pecuárias de subsistência da vila – bois, cabras, carneiros, o pilar dos cereais, as casas, as brincadeiras das crianças, enfim, a rotina de compartilhamento de saberes essenciais na rotina das famílias. Os passos, as pegadas na areia da vila nos lembram do percurso que marca fins de ciclos ou o início de outras possibilidades nas trajetórias das vidas dos membros da família. Os diálogos ocorrem em wolof, e os membros das famílias encenam e protagonizam a verossimilhança das narrativas.

Ponderando sobre a memória coletiva (DELGADO, 2002), a escravização africana significou, entre outras coisas, uma fragmentação de códigos, uma recontextualização das mensagens identitárias, por todas as contingências sociais que, na diáspora soteropolitana, foram requalificadas como símbolos e representações míticos da baianidade. Fragmentos que com um aporte do lúdico, mitológico, cultural e da literatura oral transcenderam o seu espaço marcado, onde essas lacunas deveriam ser preenchidas por práticas pedagógicas que ancorem o apagamento das culturas pós-modernas africanas, adentrando pela pós-modernidade. No Brasil, recém-saído da escravização, o

suporte legal para as ações afirmativas quanto aos conteúdos na educação, as Leis nº 10.639/2003 e nº 11.769/2008, está respaldando uma revisão sobre as representações e imagens sobre a África. O que vai fragilizando o cânone estereotipado, canonicamente narrado nos livros didáticos e históricos, redirecionando os currículos escolares com conteúdos plurais.

Assim, em *Uma única palavra*, Khady e Mariama demonstram como a oralidade atua na confirmação e/ou na reescrita de nossas histórias.

## DISCUSSÃO

A trajetória da humanidade foi construída pelo fluxo e refluxo de movimentos migratórios, durante os quais civilizações emergiram, desapareceram, foram subjugadas ou subjugaram outras, movidas pela necessidade de sobrevivência, intempéries climáticas, em busca de alimentos, riquezas, ou simplesmente pelas expansões econômicas, ideológicas ou religiosas.

Salvador oscila entre a liderança e a suplência de capital nacional do desemprego, mas, pelo seu cenário climático/paisagístico, étnico e cultural, destaca-se como um dos destinos nacionais contemporâneos da migração internacional. A mobilidade voluntária dos que fogem de guerras, conflitos políticos etc. põe um novo perfil na migração voluntária de migrantes e refugiados que propõe à cidade um questionamento sobre a historicidade das mobilidades desejadas e/ou idealizadas pelas políticas migratórias estatais subvencionadas, desde a “colonização” tradicional, seja para estudo ou trabalho, disseminando a inserção de povos não brancos e/ou de origem não eurocêntrica em sua territorialidade.

Segundo o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), em 2019, ano com maior número de pedidos de refúgio na história do Brasil – das 82.520 solicitações, o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) analisou 33.353, reconhecendo 21.515 pessoas. Entre as principais nacionalidades solicitantes, estavam os venezuelanos (65,1%), os haitianos (20,1%) e os cubanos (4,8), enquanto, entre as reconhecidas, estavam os venezuelanos (97,2%) e os sírios (1,5%). Questões como o endurecimento das políticas migratórias e o fim do convênio Mais Médicos têm triplicado os pedidos de refúgio dos cubanos e dos haitianos, que vêm do Chile e não diretamente do Haiti.

Segundo dados do Departamento da Polícia Federal, em março de 2014, residiam em Salvador 392 chineses, sendo 384 provenientes da RPC (República Popular da China), 02 de Taiwan e 06 de Hong Kong, o que corresponde a 60,87% dos chineses que vivem na Bahia. Contudo, o chefe do Departamento salientou que este número não retratava a realidade, pois englobava apenas os imigrantes registrados na cidade

de Salvador, e muitos vieram de outras cidades brasileiras. Além disso, os registros não consideravam aqueles que ainda estavam em processo de legalização (REFÚGIO EM NÚMEROS, 2020).

Entre 2000 e 2017, havia 6,2 mil migrantes internacionais na Bahia, e 117,9 mil migrantes se instalaram na Região Nordeste (DANTAS *et al.*, 2009). A fixação de grupos oriundos da mesma matriz cultural possibilita que as transferências e trocas culturais pretéritas agora ocorram com uma identificação contextualizada de origem, respeitando as pluralidades e as suas especificidades.

O Brasil foi contaminado por epidemias que chegaram pelo mar. Durante a colônia, os negreiros trouxeram a varíola, já que a baixa higienização e ventilação dos ambientes, temperada com a ínfima alimentação dos escravizados, propiciou a sua propagação, tornando-se captadores e propagadores de endemias (THORNTON, 2004). Perante as epidemias de zica, dengue e chicungunha, a mídia convencional informa que o vetor, o mosquito disseminador da doença, tem origem africana. Questão aliada com a última epidemia de ebola na África, o que reforçou a imagem do africano como um agente de perigo à saúde pública. Dessa forma, desde março de 2020, com a decretação da pandemia da Covid-19, doença descoberta na China, os migrantes internacionais de Salvador, de origem africana ou chinesa, tiveram que resistir às representações fixadas no imaginário nacional no início da República, que justificava o proibitivo da migração desses povos pelo seu caráter de instabilidades biológicas. O que coloca Salvador em um contexto de políticas públicas de ausência (NOGUEIRA, 2017, p. 36), já que somente está incluída na rota de ressocialização de venezuelanos. O cenário de restrições das fronteiras na Europa e nos Estados Unidos impulsiona novos fluxos de deslocamentos humanos para o Brasil. Apesar da inexistência de políticas públicas de acolhimento em Salvador, durante a pandemia da Covid-19, a soterópolis é um destino pacificador, considerando-se as protetivas da nova Lei de Migração no contexto das possibilidades de trabalho informal.

Inseridos como migrantes indesejáveis, os africanos foram excluídos pelas grandes migrações entre e pós-abolição, conforme o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, que inicia a política migratória republicana expressa em seu artigo 1º:

É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal de seu país, excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem estipuladas (PRUDENTE, 1980, p. 146).

Durante o Estado Novo, nas discussões para a construção de nossa identidade nacional, a formação plural de Portugal – europeus, norte-africanos semitas, ceutas – foi utilizada pelos eugenistas para políticas públicas de incentivo à miscigenação. Como a definição de africanos pautada essencialmente no racismo e no racialismo foi fortalecida com estudos brasileiros, as desconstruções dessas ações geraram ponderações entre a África Afetiva e a África Efetiva (OLIVEIRA JUNIOR, 2013) que foram investigadas dentre as populações africanas e tradicionais soteropolitanas por estudiosos como Manuel Querino, Arthur Ramos, Donald Pierson, Pierre Verger etc.

Diferentemente do período colonial, no qual os negros estavam inseridos em todos os cenários sociais para a realização de atividades serviços, hoje os migrantes não brancos deparam-se com a realidade do “não lugar” dos não brancos nos contextos de prestígio social. Ambigualmente, a pretensa democracia racial depurou a exclusão intrinsecamente ligada aos estereótipos e às representações de que os seus saberes não pertencem à civilidade e à cidadania moderna. No Brasil, a miscigenação incentiva a revelia da negritude, pois os fatores externos – a cor da pele, a estrutura do cabelo – são os sinais demarcadores para uma assimilação da branquitude. Dessa forma, para os descendentes de europeus, “os conceitos de imigrantes e imigração não se restringem aos estrangeiros que se instalaram aqui, pois englobam a crença de que os descendentes continuam a aperfeiçoar a identidade nacional”, ante os aspectos imbricados nas relações de “raça” e “negritude” (LESSER, 2014, p. 3), o que não atinge os migrantes de origem africana e asiática nessa hierarquia valorativa quanto à sua cognição e, portanto, às suas possibilidades de acessibilidade produtiva, educacional e sociocultural.

Dentre os patrimônios civilizatórios africanos impregnados na sociedade soteropolitana, segundo Margarida Petter (2005), nas diferentes fases de proeminência de grupos étnicos, o quimbundo no século XVII e as línguas da África Ocidental (iorubá, ewé, fon) tornaram-se línguas gerais em Salvador, metamorfoseando-se em línguas especiais, pois, a partir do contato com as línguas indígenas nativas, as de outros migrantes e as de outros povos africanos aqui, percorreram durante o século XX um refúgio nas religiões de matriz africana, transformando-se em línguas secretas ou de tradição.

O “segredo” que essas “línguas” veiculam foi conservado e transmitido exclusivamente pela linguagem oral. Essa característica identifica as civilizações africanas, chamadas de civilizações da oralidade, em razão do privilégio que concedem à palavra verbalizada como depositária e veículo do conhecimento. É significativo o fato de que descendentes de africanos tenham perpetuado no Brasil o valor civilizatório da palavra falada, transformada aqui, em condição de coesão e sobrevivência de um grupo (PETTER, 1998, p. 199).

Durante o período colonial, políticos como o conde dos Arcos ficaram preocupados com as contínuas aglomerações de africanos de diferentes etnias, povos distanciados geográfica e culturalmente e/ou antagônicos politicamente, que em Salvador confraternizavam aos sons de seus tambores, com músicas e danças, o que pretensamente fugia do controle social exigido para a manutenção do colonialismo. Dessa forma, foram publicados decretos, como a Lei nº 17/1835, que exigiam o fim de toques de tambores, danças e reuniões de escravizados, o que transpôs e sintetizou a sonoridade das orquestras africanas no trio de tambores recorrentes das comunidades tradicionais em usos sociais e religiosos, agregando-o às linguagens da sonoridade na diluição das identidades étnicas (THIOUNE, 2019). Muitos desses migrantes forçados não se entendiam como africanos negros ou de tal país, pois essas marcações exógenas alicerçaram as espoliações colonialistas e imperialistas dos europeus no Oriente e na África, fortaleceram a xenofobia na construção de representações de que “as regiões distantes do mundo não possuem vida, história ou cultura dignas de menção, nenhuma independência ou identidade dignas de representação sem o Ocidente” (SAID, 2011, p. 12).

O continente africano ainda é uma incógnita no Brasil. Não conhecemos as suas histórias e de seus descendentes, os deslocamentos pelos fluxos migratórios forçados ou não. A reafrikanização das culturas afro-brasileiras que ocorreram em Salvador a partir do século XX, por meio dos diálogos com os movimentos transnacionais, a exemplo de conexões com personalidades dos Panteras Negras ou do pan-africanismo, efervesceu as reflexões sobre “africanias” que são expressas em desfiles carnavalescos de associações como o Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê, Muzenza etc. São blocos afros que discutem essa temática em suas atividades cotidianas, apesar do embate com as apropriações da indústria cultural e turística. O imbricamento de memória, palavra e transmissão de saberes conduzidos pela tradição oral, que é desencadeada pelas práticas culturais de origens africana e afro-brasileira (VANSINA, 1982), assume políticas públicas de inserção das cognições desses nas esferas educativas. Dessa forma, os saberes hierarquizados pela memória oficial assumem prestígio quando escavados por essas ações das memórias subterrâneas, pois “essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica que os reabilita da periferia e da marginalidade” (POLLAC, 1989, p. 2), tirando-os do silêncio.

Assim, a solicitação, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU) ao Ministério da Educação de inclusão da História da África nos currículos de ensino da escola brasileira impulsionou a sua sucursal na Bahia a aliar-se ao Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao), para a efetivação da Portaria nº 6.068, de 25 de abril de 1985. Essa portaria autorizou ao Departamento de Ensino de Primeiro e Segundo Grau da Secretaria de Educação do Estado da Bahia (Deps/SEC/BA) a inclusão da disciplina na grade diversificada do currículo da rede estadual de ensino. A medida respaldou a iniciativa pioneira

no país de incluir a Introdução dos Estudos Africanos no Colégio Estadual Governador Lomanto Júnior (BOAVENTURA, 2009). Esse fato possibilitou a oficialidade e valoração de ações de análise e desenvolvimento cognitivo nas comunidades tradicionais, a exemplo da Escola do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá – atual Escola Municipal Eugenia Ana dos Santos – desde a sua fundação na década de 1970. Essas ações corroboraram o desenvolvimento de suas comunidades, já que possibilitaram o processo de internalização da interação histórico-social. Segundo Vygotski (1991), as relações interpessoais são fundamentais para a interatividade, e, dessa forma, a mediação de professores preparados quanto às culturas negras migrantes possibilitou um desenvolvimento real e potencial.

O imaginário ficcional descarta os apegos à literalidade francesa e apropria-se de fatos, de experiências e personalidades individuais e coletivas para a construção de um discurso romanesco baiano que explorou as identidades estruturais, dando uma visibilidade nacional e internacional dos fazeres, dos costumes e da religiosidade afro-baianos. Xavier Marques inseriu Salvador no cenário literário brasileiro, com o romance *Uma família baiana*, de 1888, no qual narra os atrativos geográficos da cidade; nos relatos etnográficos de *O feiticeiro*, de 1897, apropria-se de falas recorrentes do “baianês” ou na personificação de cidadãos soteropolitanos; em *O sargento Pedro*, de 1902, tematiza a luta pela independência em Itaparica, no cenário natural, personagens e fatos reais para a fundamentação empática da estética de suas obras (ARAUJO, 2008). Isso reitera a teoria da empatia de Vygotski (1991), na qual o que produz a catarse é o elemento social subconsciente do efeito da arte no indivíduo, pois a catarse envolve os aspectos cognitivos, sociais e culturais, traduz seu olhar sobre o envolvimento total do leitor, que se torna um novo autor do romance que lê. Segundo Brolezzi (2014), sua forma de entender a participação do sujeito nas experiências estéticas se alinha de maneira bastante promissora ao desenvolvimento do conceito de empatia.

Os saberes artísticos socioculturais, o multilinguismo e a formação acadêmica ou corânica que esses migrantes têm não são compartilhados em sua inserção e ressocialização em Salvador. Entre as imagens construídas desde o Quinhentismo sobre o sujeito não “branco” na formação da identidade intelectual e cultural soteropolitana, os fragmentos dos estereótipos do escravismo têm na bipolaridade do sujeito e do objeto uma hermenêutica com paradigmas que encorajam representações construídas imagetivamente por narrativas que hoje são questionadas pelo protagonismo desses atores na formação de novas comunidades. Nessa perspectiva, uma reflexão a partir do socioconstrutivismo possibilita a captura de um olhar sobre esses atores sociais no cenário sociocultural da cidade.

Vygotski (1991) acreditava que o conhecimento do homem é mediado, ou seja, é uma construção social fruto de interação entre os sujeitos a partir de processos

socio-históricos mediados em que não há acesso direto aos objetos, mas a recortes da realidade constituídos a partir de sistemas simbólicos elaborados pela própria humanidade em sua história. A linguagem funciona como sistema simbólico representativo ao fornecer conceitos, formas de organização do real e estruturar a mediação entre sujeito e objeto dos conhecimentos. A cultura concede às pessoas os sistemas simbólicos representativos da realidade que permitem a compreensão e interpretação do mundo real. São funções mentais: o pensamento, a memória, a percepção e a atenção. O pensamento tem como origem a motivação, a emoção, o afeto, o impulso, o interesse, a necessidade. Assim, se a relação homem/mundo é mediada por sistemas simbólicos, os das culturas negras que estão no cotidiano assistem à atualização dos novos migrantes que chegam à cidade. As interações com a linguagem fílmica fortalecem a disseminação desses pressupostos, pois *Uma única palavra* tem essa paleta de sensações, emoções com a sua linguagem simbólica e iconográfica.

## CONCLUSÃO

As fragilidades estruturais da Cidade do Salvador, quanto ao desenvolvimento humano, e/ou as decorrentes do racismo estrutural estabelecem paralelos de desigualdades em todos os contextos socioculturais. Quanto ao acesso à qualidade de vida para esses novos atores, os migrantes simbólicos, comprova-se que as “africanias” estimulam a construção de novas comunidades de migrantes internacionais, pela empatia da propensa socialização com as identidades da cidade.

Desse modo, o processo de ensino e aprendizagem, a partir das teorias socio-constructivistas e culturais, reitera que o conhecimento sobre as culturas e os saberes africanos se fortalecerá com a interação social dos migrantes em Salvador, visto que no desenvolvimento humano a experiência social vivida no contexto histórico-social, segundo Vygotski (1991), lapida a ascensão cognitiva. Fato que solicita a construção de ações socioculturais que possibilitem a ressocialização dos migrantes, pois a ampliação das comunidades migrantes em Salvador exige os compartilhamentos de suas experiências, com novas dinâmicas nas políticas educacionais soteropolitanas. Nesse objetivo, *Uma única palavra* demonstra a base da produção e do compartilhamento de saberes recorrentes nas comunidades tradicionais da cidade e que marcam a baianidade.

Respaladas pelas políticas pedagógicas, como a oficializada em Salvador, em 1985, a política pública municipal e as aplicações da Lei nº 10.630/2003 lembram a essencialidade do caráter e a função social das práticas pedagógicas em políticas públicas de inserção e eliminação das desigualdades sociais. Elas fornecem fortuna crítica para um rastreamento das pertinências que fluirão das potencialidades dos sujeitos, traduzindo a validação de seus saberes para o reconhecimento de sua humanidade. No

filme, é frisado o seu papel humanitário, ou seja, Khady e Mariama mostram como essa é uma meta comum nas duas margens atlânticas.

Portanto, numa contemporaneidade globalizada na qual a disputa por espaços veicula massivamente a sobriedade eurocêntrica *versus* os relatos estigmatizados da “pobreza” e das fragilidades sociais das comunidades negras, o filme nos mostra uma viagem reversa, um relato objetivo e singelo da importância dos laços parentais, os que nos lembram de que as esferas de representação do saber humano são imprescindíveis nesse novo contexto global. Um diálogo que, esperamos, objetive a essência de nossa civilidade, fomentando a fragilidade das desigualdades na construção de uma cidade mais plural. Enfim, persistamos na busca por uma “única palavra” que dignamente desvele de onde viemos, quem somos e nos dê a liberdade para decidir para onde iremos.

## REFERÊNCIAS

- ARAUJO, J. de S. *Floração de imaginários: o romance baiano do século XX*. Itabuna, Ilhéus: Via Literatura, 2008.
- BARRY, B. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Rio de Janeiro: CEEA, Universidade Candido Mendes, 2000.
- BOAVENTURA, E. M. *Estudos africanos na escola baiana: relatos de uma experiência*. Salvador: Edufba, 2009.
- BROLEZZI, A. C. Empatia em Vigotski. *Dialogia*, São Paulo, n. 20, p. 153-166, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://escolastransformadoras.com.br/wp-content/uploads/2017/09/empatiaemvigotski.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.
- CUNHA, M. C. da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DANTAS, A. R. M. *et al.* Migração e seletividade na Região Nordeste: um estudo a partir dos dados do Censo Demográfico de 2010. In: OJIMA, R.; FUSCO, W. (org.). *Migrações nordestinas no século 21, migrações recentes*. São Paulo: Blucher, 2009. p. 51-82.
- DELGADO, L. de A. N. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL (ABHO). 6., 2002, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: FFLCH/USP, 2002. p. 1-17. Disponível em: [https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod\\_resource/content/1/DELGADO,%20Lucilia%20E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod_resource/content/1/DELGADO,%20Lucilia%20E2%80%93%20Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf). Acesso em: 21 dez. 2022.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. São Paulo: Pallas, 2014.
- GUERREIRO, G. *Terceira diáspora: culturas negras no mundo atlântico*. Salvador: Corrupio, 2010.
- GUATTARI, E.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

- LESSER, J. Um Brasil melhor. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 21, n. 1, p. 1-14, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/YB3VDhPmKK6Dv9Rn7F7G7cS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jan. 2021.
- MATTOSO, K. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- NOGUEIRA, S. G. Hospitabilidade e a arte do bem receber: breves reflexões sobre as políticas voltadas para migrantes no Nordeste. In: ZIMMERMANN, A. (org.). *Impactos dos fluxos migratórios recentes no Brasil*. Santo André: UFABC, 2017. p. 110-150.
- OLIVEIRA JUNIOR, G. B. de. África Afetiva e Efetiva: breve reflexão conceitual acerca dos diferentes olhares lançados ao continente. In: RIBEIRO, A. V.; GEBARA, A. L. de A. (org.). *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. Niterói: Editora da UFF, 2013. p. 337-367.
- PESSOA, Y. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2009.
- PETTER, M. M. T. Línguas africanas no Brasil. *Gragoatá*, v. 10, n. 19, p. 193-207, 2005. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33263>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- PETTER, M. M. T. Línguas especiais, línguas secretas: na África e no Brasil. *Revista da Anpoll*, São Paulo, v. 4, p. 185-202, 1998.
- POLLAC, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PRUDENTE, E. A. de J. *Preconceito racial e igualdade jurídica do Brasil*. 1980. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- REFÚGIO em números. Observatório das Migrações Internacionais. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>. Acesso em: 16 dez. 2020.
- RESTREPO, E. Interculturalidad em cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros*, v. 7, n. 1, p. 9-30, 2014.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottamann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- THIOUNE, R. P. *A palavra do tambor, Gewels e a migração senegalesa em Salvador*. 2019. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

- THIOUNE, R. P. *Kalama, o não escrito, diálogo com os paradigmas da Lei 10.639/03*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras e Literatura) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2014.
- THORNTON, J. K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Tradução Maria Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- UNE simple parole. Direção e roteiro: Khady Sylla e Mariama Sylla. Senegal: Guiss Guiss Communication; Qatar: Aljazeera Documentary Channel, 2014.
- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, Unesco, 1982. p. 142-165.
- VYGOTSKI, L. S. *A formação social da mente*. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991.
- VYGOTSKI, L. S. *Problemas teóricos y metodológicos de la psicología*. Madrid: Visor, 1997. (Obras escogidas I).

**Recebido em:** julho de 2022.

**Aprovado em:** outubro de 2022.