



Olivia Nogueira Hirsch

**“Hoje eu me sinto africana”:
processos de (re)construção de identidades em um grupo
de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Sonia Maria Giacomini

Rio de Janeiro
Novembro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Olivia Nogueira Hirsch

**“Hoje eu me sinto africana”:
processos de (re)construção de identidades em um grupo
de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Sonia Maria Giacomini

Orientadora

Departamento de Sociologia e Política – PUC-Rio

Prof. Helion Póvoa Neto

IPPUR/UFRJ

Prof. Roberto Augusto DaMatta

Departamento de Sociologia e Política – PUC-Rio

Prof. João Pontes Nogueira

Coordenador Setorial

do Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de novembro de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Olivia Nogueira Hirsch

Graduou-se em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela PUC-Rio, em 1997. Tem interesse nas áreas de Antropologia das Populações Afro-brasileiras e Antropologia Urbana, com ênfase nos temas: relações interétnicas, migrações, identidade social e corporalidades.

Ficha Catalográfica

Hirsch, Olivia Nogueira

“Hoje eu me sinto africana” : processos de (re)construção de identidades em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro / Olívia Nogueira Hirsch ; orientadora: Sonia Maria Giacomini. – 2007.

227 f. : il.(col.) ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Sociologia – Teses. 2. Identidade. 3. Relações interétnicas. 4. Deslocamentos. 5. Estudantes. 6. Cabo-verdianos. I. Giacomini, Sonia Maria. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Sociologia e Política. III. Título.

A Tiago e toda nossa família, com amor.

Agradecimentos

À Capes e à PUC-Rio pelas bolsas concedidas, sem as quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

À Sonia Giacomini, que, a cada encontro, me ensinou a construir o olhar antropológico. Agradeço por esse trabalho ser resultado de um convívio tão agradável. Sentirei saudades das nossas conversas. A você, Sonia, minha gratidão.

À Santuza Naves, por ter me recebido em suas aulas e me apoiado, quando ainda mal nos conhecíamos, no projeto de ingressar nesse mestrado.

Ao prof^o Roberto DaMatta, por todos os livros que escreveu, muitos deles marcantes em meu processo de formação.

Aos demais professores do departamento, por permitirem que se estabeleça um relacionamento tão saudável entre alunos e professores.

À Ana Roxo, pelos puxões de orelha e pelo carinho. À Mônica e Mercedes, por serem sempre tão atenciosas.

À Elielma Ayres, por ter, no 3^o período, me apresentado a Antropologia. Naquele momento começou a se delinear o projeto de fazer esse mestrado.

Ao José Carlos Rodrigues, por ter durante a graduação sempre me incentivado e orientado nessa empreitada.

Ao Helion Póvoa, pela receptividade, pelas valiosas indicações de leitura e por oferecer a todos do Niem informações diárias sobre deslocamentos no mundo.

Ao prof^o José Maria Nunes Pereira, por ter me dado a primeira aula sobre Cabo Verde e ter feito as primeiras indicações de leitura sobre o arquipélago.

À Giralda Seyferth, por ter permitido que assistisse como ouvinte suas proveitosas aulas no Museu Nacional.

Ao Daniel Leitão e à Camila Leão, do Ministério de Relações Exteriores, e também à Força Aérea Brasileira, por terem tornado realidade a viagem a Cabo Verde, absolutamente indispensável para a realização desse trabalho.

À Nina Handing, por ter escaneado, enquanto estava de licença-maternidade, as mais de 100 páginas de sua pesquisa para enviar-me por e-mail. Sinceramente, não tenho nem palavras para agradecer...

Às famílias Nascimento e Duarte, de Mesquita, por terem me recebido de portas abertas em suas casas e suas vidas.

À família Oliveira da Silva, de Nova Iguaçu, pela receptividade e carinho sempre que nos encontramos.

Ao cônsul-honorário, Pedro Antônio dos Santos, pela gentileza e simpatia.

Às famílias Oliveira Soares (Ilha do Sal), Aguirre Alinho e Lopes Estrela (Santiago), assim como a Jandira Barros e a Amilcar Aristides, que me fizeram entender tão bem o que é a morabeza cabo-verdiana. A experiência em Cabo Verde não teria sido tão prazerosa sem vocês.

Ao António Correia e Silva, por ter me dado 45 minutos extremamente valiosos de seu tempo e que tão proveitosos foram para a pesquisa.

Ao Daniel Costa e à Vera Duarte, pelas elucidativas entrevistas.

A Fátima Alves, Deolindo Barros, Diego Alinho, Lamin Ramos e Leida Mota, que me introduziram no universo dos estudantes cabo-verdianos no RJ. Agradeço a vocês pelo convívio e pelo carinho. Esse trabalho é resultado disso.

Ao Yuri Abreu por ter gentilmente cedido suas poesias.

Aos entrevistados, sem os quais essa dissertação não teria sido possível.

Às pessoas que me ajudaram a transcrever as mais de 40 horas de entrevistas: Maiara Oliveira, Tatiana Campagnac e João Joffily Coutinho.

Aos queridos colegas de mestrado. Em especial ao Antonio Engelke, pela generosidade, emprestando-me seus resumos na véspera do exame de admissão.

À amiga Taís Glória, pelas calorosas conversas, ainda na adolescência, sobre o significado de ser negro no Brasil.

À minha mãe, Ana Branco, por ter me mostrado que o mundo é muito mais plural e diverso do que eu poderia imaginar. Arrisco dizer que a Antropologia não teria feito tanto sentido em minha vida se não fosse por isso.

Ao meu pai, Marvin Hirsch, que me ensinou o prazer de viajar. Agradeço a ele também por ter, mesmo à distância, me apoiado e incentivado, não tendo dúvidas de que eu seria capaz de completar mais essa etapa.

Aos meus irmãos, sobrinhas e madrasta, por fazerem parte da minha vida.

Ao Tiago Joffily pela paciência, companheirismo e constante apoio. Pelo interesse na pesquisa e pelas várias discussões intelectuais, muitas delas presentes nessa dissertação. No mais, por compartilhar comigo sua vida e me fazer tão feliz.

Resumo

Hirsch, Olivia Nogueira; Giacomini, Sonia Maria. **“Hoje eu me sinto africana”**: processos de (re)construção de identidades em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007. 227 p. Dissertação de mestrado. Departamento de Sociologia e Política. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa busca compreender os processos de (re)construção identitária vividos por um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. Identificados majoritariamente como negros e mulatos pelos brasileiros, esses estudantes vêm de uma sociedade que atribui à mestiçagem a especificidade da identidade nacional. Esse discurso, construído por uma elite que muito se apropriou das idéias de Gilberto Freyre, buscava diferenciar os cabo-verdianos das populações das demais colônias portuguesas na África, garantindo ao ilhéu o posto de “segundo colonizador”. No Rio de Janeiro, porém, foi possível constatar que a maioria desses jovens construiu um olhar mais crítico em relação à mestiçagem. Esse processo foi acompanhado de uma valorização de uma identidade afro-referenciada, possivelmente por influência do intenso debate sobre a implementação de políticas de identidade no Brasil. Mas as transformações vividas pelos estudantes cabo-verdianos não se limitam à identidade étnica. Provenientes de um país onde há mais habitantes fora do que dentro de seus limites geográficos, estudar no exterior significa para esses jovens não apenas estar em vias de conformar a futura elite intelectual do arquipélago, mas também construir-se como cabo-verdiano, na medida em que a adaptação a outras culturas é percebida como uma especialidade nacional.

Palavras-chave

Identidade, relações interétnicas, deslocamentos, estudantes, cabo-verdianos.

Abstract

Hirsch, Olivia Nogueira; Giacomini, Sonia Maria. **“Today I feel African”**: identities (re)construction processes in a group of Cape Verdean students in Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007. 227 p. Master’s dissertation. Department of Sociology and Politics. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The research focuses on the identities (re)construction processes experienced by a group of Cape Verdean students in Rio de Janeiro. Mainly identified by Brazilians as blacks and *mulattoes*, those students come from a society where miscegenation is seen as a national identity specificity. This speech, constructed by an elite that eagerly adopted Gilberto Freyre’s ideas, intended to differentiate the Cape Verdeans from the populations of the other Portuguese colonies in Africa granting the islanders a “second colonizer” status. In Rio de Janeiro, however, it was possible to verify that the majority of those youngsters had developed a more critical view regarding the idea of miscegenation. This process occurred simultaneously to the valorization of an afro identity, possibly influenced by the intense debate regarding the implementation of identities politics in Brazil. Nevertheless, the transformations experimented by the Cape Verdean students can not be reduced to the ones regarding the ethnic identity. Coming from a country where there are more inhabitants outside than inside their geographical borders, to study abroad means for those youngsters not only to be in the path to become part of the archipelago’s future intellectual elite, but also to construct themselves as Cape Verdeans, since adaptation to other cultures is perceived as a national specialty.

Keywords

Identity, interethnic relations, physical mobility, students, Cape Verdeans.

Sumário

1. Introdução	13
2. Brasil: país de acolhida	21
2.1. Migração	21
2.1.1. Histórico de imigração e ideologia do branqueamento	21
2.1.2. De país de imigração a país de emigração	25
2.1.3. Novos fluxos	27
2.2. “Raça” e mestiçagem no Brasil	30
2.2.1. Mapeando o debate	30
2.2.2. Especificidades do “racismo à brasileira”	38
3. Cabo Verde: país de origem	42
3.1. “Os cabo-verdianos nasceram para o mundo”	43
3.1.1. Contextualização: estrutura social	44
3.1.2. Rumo à “Merca”	49
3.1.3. Redes sociais	55
3.1.4. Cultura migratória	59
3.1.5. Uma (trans)nação	63
3.2. Cabo-verdianidade	69
3.2.1. O eterno dilema: Europa ou África?	70
3.2.2. A construção de um discurso	72
3.2.3. Gilberto Freyre e o movimento Claridade	77
3.2.4. Geração de 50: um olhar para a África	84
3.2.5. Com a Europa na bandeira	85
3.3. “Racismo? Em Cabo Verde não tem isso não”	87
3.3.1. “Nós” <i>versus</i> “mandjakos”	103
3.4. “Vender pastéis para comprar papéis”	106
3.4.1. Educação pré e pós-independência	107
3.4.2. Ensino superior	111

4. Cabo-verdianos no Rio de Janeiro	118
4.1. Quem são?	120
4.1.1. Imigrantes	120
4.1.2. Estudantes	124
4.1.2.1. Programa Estudante-Convênio e Universidade	124
Santa Úrsula	
4.1.2.2. Brasil: segunda opção	127
4.1.2.3. Moradia	131
4.1.2.4. Sociabilidade	132
4.2. Estudar no exterior: um rito de passagem	136
4.2.1. O retorno como fortalecedor da solidariedade orgânica	145
4.3. Quando o fenótipo condena: ser negro no Brasil a partir de um olhar estrangeiro	146
4.3.1. “Ser dois” e “ser apenas um”: experiências de estudantes e imigrantes	147
4.3.2. A inserção social influencia a classificação: negros, pretos e cabo-verdianos	151
4.3.3. Entre o paraíso e o inferno “racial”	163
4.3.4. Identidade(s)	171
4.3.5. Quando o sotaque absolve: ser “negro estrangeiro” no Brasil a partir do olhar cabo-verdiano	181
4.3.6. Comparando com os Estados Unidos	187
4.4. Com a África no corpo	189
4.4.1. “Raízes africanas” <i>versus</i> hip hop	194
4.5. O retorno: uma questão em aberto	197
5. Conclusão	203
6. Referências bibliográficas	208
7. Anexos	221

Negro por acidente

*Rasguei a minha pele, para ver o que há por dentro
Senti culpa, de ter nascido negro
Olhei para o céu e tudo vestido de negro
Será que nascemos todos no dia do céu negro?*

*Passo por aí e ouço negro saindo das bocas
Das bocas famintas, dos olhos secos, das mentes queimadas
Passo por aí e vejo o racismo desfilando que é uma beleza
Negro, negro, na negritude, um dia serás alteza*

*Senti por dentro, que tudo foi um acidente de percurso
Mas no curso certo, contrario-me para que o orgulho se estenda*

*Ando desprovido de recurso
Mas levo uma consciência e um sorriso embrulhado na minha vida*

*Negro por acidente, o título não me diz nada
Acidente de um negro, aí sim minha mente sofrida
Feridas excarcunhadas, unhas vermelhas, desespero impregnada
Alma esquecida, negro, rochas que não sentem nada.*

Y. Abreu¹

¹ O poeta Y. Abreu é cabo-verdiano, aluno da Universidade Santa Úrsula.

Introdução

A escolha do tema dessa dissertação, como toda escolha, tem uma história. No caso em questão, essa história envolve, em primeiro lugar, o interesse pelas Ciências Sociais, em especial pela Antropologia, tendo em vista que minha formação inicial é na área de Comunicação Social. Ao longo do curso de graduação, também realizado na PUC, algumas disciplinas, como “Antropologia Cultural” e “Cultura Brasileira”, despertaram em mim o interesse pelo olhar de e sobre o “outro”. Desde aquela época, ficou claro que mais tarde faria o mestrado que agora se encerra.

Os anos se passaram e muitas foram as experiências pessoais que contribuíram para reforçar aquele objetivo. Em 2000, passei seis meses nos Estados Unidos. Era a primeira vez que tinha uma experiência mais longa no exterior. Convivendo com pessoas provenientes de diversas culturas e partes do globo, descobri-me “hispanica” ao olhar estrangeiro, ainda que rejeitasse profundamente incluir-me nessa categoria.

Em 2002, outra experiência foi ainda mais decisiva para que me interessasse pelo tema que mais tarde daria corpo a essa dissertação. Naquela ocasião, ganhei uma bolsa para estudar na Espanha. Já próxima de concluir a graduação em Comunicação Social, optei por matricular-me no Departamento de Antropologia da Universidade Autônoma de Madri, onde tive o primeiro contato acadêmico com o tema das migrações. A disciplina chamava-se “Migrações e Relações Interétnicas” e o trabalho final deveria ser resultado de uma pesquisa com um grupo de imigrantes. Por conta disso, passei cerca de quatro meses convivendo com ambulantes senegaleses na capital espanhola. Jovens, negros e muçulmanos, esses rapazes ganhavam a vida, muitos deles sem sequer dominar o idioma espanhol, vendendo CDs falsificados nas ruas de Madri. Com o dinheiro adquirido, esses exímios comerciantes mantinham a família e, não raro, também abriam negócios no país de origem.

Chamava atenção o fato de que os percalços que marcavam a trajetória desses sujeitos, desde a vinda para a Espanha – alguns tinham gastado as economias da família para embarcar em “pateras” sem qualquer garantia de que chegariam ao destino almejado –, até o dia-a-dia no país – pautado pela insegurança e ilegalidade – não era suficiente para os fazer desistir do objetivo de realizar o “sonho europeu”. Afinal de contas, já eram vitoriosos, ao menos para os milhares de jovens senegaleses que permaneciam no continente africano esperando uma oportunidade para seguir os mesmos passos. Durante aquela experiência me dei conta de como a imigração deveria, ao menos naquele contexto, ser entendida como um projeto familiar, de como a rede é fundamental nesse processo e de como não se deve subestimar a capacidade dos sujeitos de se adaptar inventando e reproduzindo padrões. Questões que, como se verá ao longo dos capítulos, reaparecem nessa dissertação.

Foi assim que, já formada, ao cursar uma disciplina como ouvinte na graduação de Ciências Sociais da PUC, fiquei muito impressionada com a informação dada por um estudante cabo-verdiano de que o arquipélago de Cabo Verde, situado na costa Ocidental da África, tem mais habitantes vivendo no exterior do que dentro do país. Isto é, cerca de 430 mil pessoas vivem dentro dos limites geográficos do arquipélago, ao passo que oficialmente mais de 500 mil conterrâneos são contabilizados no exterior – cifra que pode chegar a 1 milhão se incluídos também os descendentes. Na época, trabalhava como repórter da editoria Internacional e estava prestes a fazer o exame de admissão para o curso de mestrado. O projeto que havia elaborado era outro, mas aquela informação me deixara bastante instigada: se o tema das migrações me mobilizava, aquela sociedade deveria ser o objeto de estudo ideal.

Foi assim que, quando ingressei no mestrado e me vi ante a necessidade de definir aquele que seria meu objeto de pesquisa nos próximos dois anos, busquei localizar os cabo-verdianos no Rio de Janeiro, certa de que, se tantos deles viviam no exterior, uma comunidade tinha que haver no estado. Na Internet, encontrei os telefones da associação cabo-verdiana de São Paulo, onde me forneceram o número de um ex-diretor da associação do Rio de Janeiro – sim, havia uma! –, em Mesquita, na Baixada Fluminense. Bastante receptivo ao telefone, Paulo¹ me

¹ Os nomes foram substituídos por outros, típicos de Cabo Verde, para garantir a privacidade dos entrevistados.

contou que naquela semana o presidente do arquipélago participaria de um encontro com conterrâneos no auditório da Universidade Santa Úrsula, no bairro de Botafogo. Segundo ele, essa seria uma boa oportunidade para que eu conhecesse a comunidade. Com um bloco de notas, uma câmara fotográfica e dispondo de poucas informações sobre Cabo Verde, fui ao encontro. Lá me deparei com cerca de 100 estudantes cabo-verdianos – que, como se verá, mais tarde se tornaram o foco desse trabalho –, dezenas de imigrantes, além, é claro, do presidente Pedro Pires, em campanha por reeleição. Nesse sentido, posso dizer que foi tudo muito rápido: no período de apenas uma semana fiquei sabendo que havia uma comunidade cabo-verdiana no Rio de Janeiro e fui apresentada ao presidente daquele país.

Assim, o tema estava claro, mas era ainda demasiadamente amplo. Apenas quando fui mais vezes a campo, ocasião em que cursava no mestrado a disciplina “Relações raciais em contextos urbanos”, que o recorte na percepção dos cabo-verdianos sobre as relações “raciais” no Brasil se delineou. Vale destacar que eles são geralmente identificados como negros e mulatos e, não raro, confundidos com brasileiros. Pesquisando um pouco mais sobre o arquipélago, constatei que o processo de construção da identidade nacional cabo-verdiana é ancorado em um discurso sobre a mestiçagem, o que reforçava ainda mais a pertinência do enfoque escolhido.

Assim, antes de mapear o conteúdo de cada capítulo, localizando onde essas questões serão desenvolvidas, apresento a hipótese principal que foi formulada a partir da delimitação do objeto de pesquisa, qual seja, a de que os estudantes cabo-verdianos vivem um intenso processo de (re)construção identitária durante sua estadia no Rio de Janeiro. Com isso, outras perguntas foram elaboradas:

- Quais identidades acionam os estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro?
- De que forma esses estudantes representam as relações “raciais” na sociedade brasileira?
- As atuais políticas multiculturais que vêm sendo implementadas no Brasil interferem no olhar que os ilhéus têm sobre si e sobre a identidade nacional cabo-verdiana?

Inicialmente cogitou-se realizar um estudo comparativo entre imigrantes e estudantes, plano que, ao longo da pesquisa, foi abandonado² e optou-se por se concentrar no segundo grupo. No entanto, as nove entrevistas que já haviam sido realizadas com imigrantes serviram como referências importantes e foram de grande ajuda para a análise do universo dos estudantes.

No que diz respeito aos estudantes no Rio de Janeiro, mapeou-se uma rede e, a partir dela, foram feitas 30 entrevistas, com perguntas abertas e fechadas. A condição era que estivessem há pelo menos um ano matriculados em uma universidade brasileira, fosse ela pública ou privada. Como será detalhado no capítulo 4, a maioria dos jovens vem para o Rio de Janeiro através de convênios firmados com o Ministério da Educação de Cabo Verde. Atualmente, há cerca de 300 cabo-verdianos matriculados em instituições de ensino superior no estado.

A maior parte das entrevistas foi realizada individualmente³ nas casas dos estudantes, mas também nas universidades ou em lugares públicos. Praticamente todas foram gravadas. Entre os imigrantes, as conversas também tiveram lugar majoritariamente em suas casas, mas algumas delas foram realizadas durante viagem de duas semanas a Cabo Verde, em outubro de 2006. Na ocasião, houve a oportunidade de embarcar rumo àquele país, junto com imigrantes cabo-verdianos, em um avião da Força Aérea Brasileira (FAB)⁴. Durante o período, foram realizadas ainda outras entrevistas. Uma delas, em grupo, contou com a participação de seis jovens que tinham concluído o ensino superior no Brasil⁵. Essa entrevista foi realizada na cidade de Praia, capital do país. Por fim, durante a estadia no arquipélago, houve a oportunidade ainda de entrevistar o sociólogo e historiador cabo-verdiano, Antonio Correia e Silva, atualmente reitor da Universidade de Cabo Verde, o técnico superior do Instituto das Comunidades

² Um dos fatores que contribuíram para isso foi a total interrupção das atividades da associação entre novembro de 2005 e fevereiro de 2007, quando foi eleita uma nova diretoria.

³ Apenas uma entrevista no Rio de Janeiro foi feita em grupo.

⁴ Em contato com o Ministério de Relações Exteriores do Brasil, soube-se que um avião da FAB iria a Cabo Verde buscar militares para um treinamento no Brasil. Como o voo iria vazio, foi possível embarcar, juntamente com 17 imigrantes, rumo ao país. Alguns dos imigrantes não retornavam a Cabo Verde há mais de 30 anos.

⁵ Nesse caso não houve uma delimitação do estado onde tinham estudado, havendo pessoas que concluíram seus estudos em São Paulo, Brasília, Minas Gerais, etc. Além disso, informa-se que, somadas, foram realizadas 36 entrevistas com estudantes e ex-estudantes – como eventualmente se referirá àqueles entrevistados em Cabo Verde –, sendo 18 homens e 18 mulheres.

(IC)⁶ Daniel Costa e a presidente da Comissão Nacional para os Direitos Humanos e Cidadania de Cabo Verde, Vera Duarte. Essas entrevistas foram realizadas nos locais de trabalho dos entrevistados, também em Praia.

Durante a viagem a Cabo Verde, tendo ficado hospedada em casas de parentes de imigrantes e de estudantes, foi possível um convívio intenso com a cultura local. No Rio de Janeiro, o contato se deu principalmente através dos eventos organizados pela Associação dos Estudantes Cabo-Verdianos do Rio de Janeiro (Aecerj), como palestras, festas e “cachupadas”⁷, e por aqueles organizados pela associação de imigrantes (Associação Cabo-verdiana do Estado do Rio de Janeiro – Acerja), como almoços, bingos e tardes dançantes.

Em relação à estrutura da dissertação, uma grande inspiração veio das idéias de Abdelmalek Sayad (1998)⁸. Em suas reflexões sobre os imigrantes, Sayad observa que “o imigrante só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa suas fronteiras e pisa seu território; o imigrante ‘nasce’ nesse dia para a sociedade que assim o designa” (1998: 16). Contudo, como ressalta esse autor, “o imigrante, antes de ‘nascer’ para a imigração, é primeiro um emigrante” (1998: 18).

Sayad, que define a migração como um “fato social total”, é enfático em destacar a importância de se buscar compreender o que designa como as “duas faces de uma mesma realidade” (1998), isto é, a história pregressa das pessoas e a experiência adquirida após o deslocamento. Concordando com o autor, ainda que os principais sujeitos dessa pesquisa sejam estudantes e não imigrantes, como é o caso do grupo de argelinos sobre o qual se baseia o estudo de Sayad, acredita-se que tanto o processo de partida quanto o de chegada/inserção noutra sociedade devem ser, conjuntamente, objeto de reflexão.

Dito isso, buscou-se dividir a dissertação da seguinte forma: no capítulo 2 são tratados os temas relativos ao Brasil, isto é, à sociedade receptora, que pareceram relevantes para a pesquisa; já no capítulo 3 são enfocados determinados aspectos da sociedade cabo-verdiana, seguindo o mesmo critério, enquanto no capítulo 4 se buscou concentrar na experiência dos estudantes – e,

⁶ Órgão do governo responsável por promover e executar a política governamental relacionada às comunidades cabo-verdianas no exterior.

⁷ Encontros em que os conterrâneos se reúnem para comer a “cachupa”, prato considerado típico de Cabo Verde, feito a base de milho, feijão, legumes, toucinho e carne. É semelhante ao “cozido” no Brasil.

⁸ A obra do autor também influenciou os trabalhos de Petrus (2001) e Subuhana (2005).

ocasionalmente, também dos imigrantes – no Rio de Janeiro. É certo que a separação não se dá de forma estanque, já que alguns assuntos abordados atravessam essas fronteiras, que se revelaram um tanto quanto porosas ao longo do trabalho. De qualquer maneira, a estrutura estabelecida é uma tentativa de destacar a importância de se considerar o deslocamento como parte de um processo mais amplo, que inclui a sociedade de acolhida tanto quanto a de origem.

Sendo assim, o capítulo 2 inicia abordando o tema das migrações. O Brasil, que historicamente se concebeu como um país de imigrantes, processo fortemente influenciado pela ideologia do branqueamento, se converte em décadas mais recentes em um país exportador de mão-de-obra. Por outro lado, como uma via de mão-dupla, novos fluxos de imigrantes, que em nada se assemelham aos europeus que no passado se instalaram em zonas rurais brasileiras, vêm se estabelecendo nas grandes metrópoles do país. Em seguida, passa-se ao tema das relações “raciais” no Brasil. Nessa parte, é traçado um panorama que vai desde a ideologia do branqueamento, passando-se pelas idéias de Gilberto Freyre, até chegar às propostas multiculturalistas, que hoje vem sendo implementadas por meio de políticas governamentais. Nesse contexto, busca-se mapear o debate, que é atualmente alvo de calorosa discussão na sociedade e no meio acadêmico. Por fim são apresentadas algumas peculiaridades do chamado “racismo à brasileira”.

No capítulo 3, o foco é a sociedade de origem, isto é, Cabo Verde. Como há pouca informação disponível sobre o arquipélago no Brasil, considerou-se necessário apresentar alguns aspectos relevantes da história desse país, a influência da emigração e da educação na estrutura social pouco tempo depois do povoamento das ilhas, bem como os destinos escolhidos por esse “povo de emigrantes”. Além disso, buscou-se abordar a importância das redes sociais para a configuração de uma cultura migratória, ou melhor, para a construção de uma (trans)nação cabo-verdiana. No mesmo capítulo, tratou-se ainda do processo de elaboração da identidade nacional cabo-verdiana, marcada por oscilações ao longo da história, e da forte influência das idéias de Gilberto Freyre sobre a mestiçagem. Como foi possível perceber, as idéias de Freyre foram apropriadas pelos intelectuais do país e são até hoje reproduzidas pela população local quando se discorre sobre as relações “raciais” no arquipélago. Por outro lado, expôs-se também o estigma que recai sobre a população da ilha de Santiago, considerada a “mais africana” do país, e sobre os imigrantes provenientes do continente

africano, os chamados “mandjakos”, vistos como “negros puros”. Por fim, é situada a importância atribuída hoje à formação no exterior, em substituição à emigração, como forma de mobilidade social em Cabo Verde.

No capítulo 4, o foco principal são os cabo-verdianos no Rio de Janeiro. A “comunidade” é formada principalmente por dois grupos: o de imigrantes, que chegou nas décadas de 1960 e 1970, e o de estudantes, que vêm com o objetivo de obter uma formação de nível superior. Nesse capítulo, buscou-se, portanto, apresentar os sujeitos da pesquisa, suas formas de sociabilidade, os espaços que ocupam no Rio de Janeiro e as particularidades do grupo. Tentou-se ainda apresentar a imagem que tinham do Brasil antes de vir e o porquê da escolha (ou não) pelo país. Em seguida, foi feita uma associação entre a experiência de estudar no exterior e a noção de rito de passagem. Isso porque, se em Cabo Verde prevalece uma noção coletiva de pessoa, no Rio de Janeiro esses jovens se descobrem indivíduos em relação à sociedade receptora. Além disso, aqui são obrigados a gerir finanças, tomar decisões, cuidar da casa, da alimentação, dos estudos, sem qualquer ingerência da família. Mas o retorno, quando concretizado, é recompensador, na medida em que, como prevê o rito, os sujeitos adquirem novos papéis sociais. A reincorporação também deverá ser marcada por um fortalecimento da solidariedade orgânica, como aponta Durkheim (1978). Passando ao tema que é um dos focos principais da pesquisa, buscou-se compreender a forma como imigrantes e estudantes representam as relações “raciais” no Brasil e de que maneira lidam, em seus cotidianos, com elas. Da mesma forma, tentou-se apontar como a inserção social determina a maneira como os cabo-verdianos se classificam “racialmente”. Nesse contexto, apresentou-se a influência que exerce sobre os estudantes uma visão polarizada do sistema “racial”, predominante no ambiente universitário. Além disso, procurou-se compreender de que forma esse e outros aspectos contribuem para a (re)construção de identidades negra e africana entre a maioria desses jovens, ainda que estas não sejam a todo tempo acionadas. Em seguida, discutiu-se de que maneira os brasileiros, segundo os sujeitos da pesquisa, representam o “negro estrangeiro”. No mesmo capítulo o olhar foi deslocado para os Estados Unidos, apresentando-se os resultados de um estudo desenvolvido com imigrantes cabo-verdianos naquele país, o que permitiu tecer comparações relevantes com o caso pesquisado. Adiante, observou-se como entre os estudantes cabo-verdianos o

corpo se converte no lócus de uma identidade negra afirmativa, seja ela pautada por um África “tradicional” ou por símbolos americanos de modernidade. Por fim, analisou-se a temática do retorno, que, como se verá, configura-se como uma questão em aberto.

2

Brasil: país de acolhida

Dando início à tentativa de apresentar “as duas faces” (Sayad, 1998) que envolvem o processo de deslocamento, como exposto na Introdução, essa dissertação começa com um capítulo que tem como pano de fundo o Brasil. A intenção inicial era tratar separadamente o tema das migrações e das relações “raciais” no país, no entanto, como será visto a seguir, essa é tarefa praticamente impossível de ser realizada. Isto porque a vinda de imigrantes europeus para o Brasil é inseparável de uma tentativa de se promover o branqueamento da população. Dito isso, logo de início será introduzida essa discussão, mas não sem a advertência de que o assunto será retomado mais adiante, quando se buscará traçar um panorama das relações “raciais” no Brasil e das especificidades do “racismo à brasileira”.

2.1

Migração

2.1.1

Histórico de imigração e ideologia do branqueamento

“Nenhum povo mais necessita a influência de povos adiantados na formação de um tipo de raça do que o brasileiro, principalmente no momento histórico em que a percentagem de raça africana começa a diminuir e precisa desaparecer dissolvida pelo turbilhão da raça branca... A preponderância étnica do estrangeiro só trará resultados maravilhosos para a formação da nossa raça” (Caio de Menezes, *Apud* Skidmore, 1989: 148).

O ano era 1914, quase 30 anos após a Abolição da escravatura no Brasil. Sem subterfúgios, o publicista Caio de Menezes exaltava a chegada de imigrantes europeus – os tais “povos adiantados” – aos portos brasileiros. Mas Menezes não representava de maneira alguma exceção. Seu discurso era reflexo da ideologia predominante no pensamento da elite brasileira entre os anos de 1889 – logo após a Abolição – e 1914. A teoria do branqueamento tinha como base a “presunção da

superioridade branca” e como meta civilizar nosso país¹. Uma seleção natural e social entraria em curso com a *depuração* das características negróides dos mestiços, aponta Seyferth (1985:81), utilizando um termo popular da Eugenia.

Mas, apesar de fruto das concepções deterministas de “raça” desenvolvidas na Europa, que viam na miscigenação a degeneração do homem e a causa da decadência das civilizações, a tese do branqueamento em terras brasileiras foi devidamente apropriada – não sem enfrentar opiniões divergentes² – e acabou por se render ao que futuramente se configuraria como o “mito da democracia racial”, parte da representação de uma *escravidão benigna*, que teria sido extinta de forma “pacífica” (Schwarcz, 2001: 46). A “harmoniosa” convivência entre as “raças” e a suposta ausência de preconceito “racial” que aqui se observava seria, portanto e paradoxalmente, a salvação da nação. Era tido como fato que a mestiçagem, vista então de forma positiva, produziria gradual e “naturalmente” uma população mais clara. E a explicação era simples: aqueles identificados como negros e pardos tenderiam a procurar parceiros “mais claros”, e, além disso, o gene branco se mostrava mais resistente, segundo informava a ciência da época. Também contribuiria para esse resultado o aumento de brancos por meio da imigração, bem como a desorganização do negro, incapaz de se adaptar à civilização após a Abolição da escravatura. Assim, curiosamente, a tão estimada tolerância “racial” brasileira se prestaria a fins pouco confessáveis: eliminar os negros dessa terra. Tal visão fica evidente em uma citação de Domingos Jaguaribe, propagandista da Primeira República:

“Felizmente não há preconceito racial no Brasil. Vêm-se homens de cor casando com mulheres brancas e vice-versa, de maneira que a população negra tende a diminuir extraordinariamente. Dentro de cinquenta anos se terá tornado muito rara no Brasil” (Skidmore, 1989: 147).

É certo que essa solução para o “problema racial” se apresentava como harmoniosa, bem como a relação entre brancos e negros no Brasil – apesar de todos os pressupostos racistas –, porque a base de comparação era a situação “racial” observada nos Estados Unidos, país marcado na época pela segregação

¹ O pesquisador Jerry Dávila aponta como a teoria do branqueamento também teve grande influência sobre a educação no Brasil. Sobre esse tema ver: Dávila (2005).

² Intelectuais renomados da época, como Silvio Romero e Oliveira Vianna, concordavam que a miscigenação poderia gerar uma população mais branca, mas pensavam que nem todos os mestiços “evoluiriam” nesta direção, como já foi observado por Seyferth (1985).

institucional e por “rígidos preconceitos raciais”, o que, segundo intelectuais brasileiros, tornaria impossível a “diluição do elemento africano”.

É interessante notar que as bases da teoria do branqueamento, que se configurou como projeto nacional no Brasil no final do século XIX, tem seus fundamentos, segundo Hasenbalg (1996), no funcionamento dos sistemas coloniais português e espanhol.

“Nesses sistemas, caracterizados pela ausência de distinções raciais dicotômicas e regras de hipodescendência racial, foi possível a um certo número de não-brancos a ascensão paulatina em uma sociedade altamente hierárquica e pigmentocrática” (1996: 236).

O autor revela ainda que em colônias hispânicas chegou a ser possível tornar-se legalmente branco através da aquisição de cédulas vendidas pela Coroa espanhola.

Como sugerido acima, a ciência reforçava a teoria do branqueamento, que, na verdade, já era de domínio popular. A concessão do estatuto científico ficou a cargo do antropólogo João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional. Um “otimista”, Lacerda chegou a fazer previsões que davam conta de que a população brasileira se tornaria alva em 100 anos, ou seja, em apenas três gerações. Seu estudo sobre o tema foi apresentado no I Congresso Universal das Raças, em 1911 em Londres. O antropólogo foi o único latino-americano a apresentar relatório (que intitulou *Os Métis ou Mestiços do Brasil*), tendo sido enviado como representante oficial do governo brasileiro (Seyferth, 1985). Sua argumentação em relação ao branqueamento da população, na qual exalta a superioridade do mestiço em relação ao negro, fica resumidamente expressa no seguinte trecho:

“Contrariamente à opinião de muitos escritos, o cruzamento de preto com branco não produz geralmente progênie de qualidade intelectual inferior; se esses mestiços não são capazes de competir em outras qualidades com as raças mais fortes de origem ariana, se não têm instinto tão pronunciado de civilização quanto elas, é certo, no entanto, que não podemos pôr o métis ao nível das raças realmente inferiores” (João Batista de Lacerda, *In* Skidmore, 1989: 82).

Lacerda baseou sua previsão em estatísticas fornecidas por Edgar Roquette Pinto, também membro do Museu Nacional. De acordo com esses números, não oficiais, os brancos representavam em 1912 exatamente 50% da população, cifra superior àquela apontada pelo recenseamento de 1890, que indicava 44% de

brancos. Segundo a projeção de Lacerda, com base nesses dados, em 1940 os brancos representariam 63% do total e em 2012 – um século depois – a população negra estaria totalmente extinta, enquanto os mestiços somariam 28% e a população indígena 17%.

Os críticos do antropólogo, porém, acusavam-no de haver exagerado nas estimativas acerca do percentual total de negros no país e, portanto, em sua previsão, considerada demasiado longa para o total branqueamento da população. Estes acreditavam que a tese seria prejudicial à imagem do país e afastaria imigrantes europeus em potencial.

De fato, havia uma acirrada disputa entre países da América Latina e também do Norte para atrair imigrantes europeus³. Em São Paulo foi fundada em 1886 a Sociedade Promotora da Imigração – inicialmente privada, mas logo encampada pelo governo do estado –, que pagava as passagens dos imigrantes, bem como os alocava como mão-de-obra nas plantações de café. Entre 1880 e 1915 entraram legalmente no país cerca de 2,9 milhões de imigrantes (Oliveira, 2002), a grande maioria de procedência italiana, portuguesa, espanhola e alemã.

O incentivo à imigração branca e – a outra face da moeda – a restrição à entrada de não-brancos em território nacional, ficaram abertamente expressas nas medidas jurídico-institucionais desenvolvidas pelo Estado no Brasil no final do século XIX, como aponta Vida (2001). Foi em 28 de junho de 1890 que um decreto regulamentou pela primeira vez a tentativa de eugeniização da população, mediante a determinação de que pessoas de origem africana só seriam admitidas no país com autorização do Congresso Nacional, cláusula não imposta a imigrantes europeus ou demais visitantes.

De acordo com o autor, outras medidas se seguiram a esta. Em 1934, quando da promulgação da Segunda Constituição Republicana, foi incorporado ao texto “o dever do Estado de zelar pela eugenia”, então instituída como política pública. Dando prosseguimento ao projeto, no ano de 1943 – vale lembrar, há pouco mais de 60 anos – o presidente Getúlio Vargas estabeleceu novo decreto⁴, no qual afirmava que: “Atender-se-á na admissão de imigrantes a necessidade de

³ Estima-se que entre 1870 e 1930 cerca de 40 milhões tenham atravessado o Atlântico, emigrando da Europa rumo às Américas (Oliveira, 2002).

⁴ O documento foi assinado em 18 de setembro de 1943.

preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia” (Vida, 2001: 454).

Nesse contexto, sem saber que eram aqui julgados como “indesejáveis”, um grupo de afro-americanos de Chicago cogitou fundar uma colônia no estado de Mato Grosso, protagonizando curioso episódio descrito e analisado por Ramos (1996). O grupo, quando identificado como sendo de negros, foi impedido pelo governo local de dar continuidade ao projeto, bem como teve seu visto negado pelo Ministério de Relações Exteriores do Brasil. A justificativa pautou-se como ato como defesa à soberania nacional, esquivando-se de menções a argumentos raciais. Imigrantes da América do Norte, região considerada “civilizada” e de larga experiência no trabalho livre, se enquadrariam, ao menos parcialmente, nos objetivos iniciais das políticas migratórias, não fosse pelo “cálculo racial” a que estas estavam submetidas, como bem aponta Ramos (1996).

O episódio foi seguido de dois projetos de lei que visavam a impedir definitivamente a entrada de imigrantes negros. Ainda que não tenham sido aprovados no Congresso Nacional, quiçá pela maneira explícita com que tratavam a questão, tais projetos são extremamente representativos do espírito da época.

2.1.2

De país de imigração a país de emigração

A partir da década de 30 houve uma diminuição da entrada de imigrantes, processo que foi praticamente interrompido entre os anos 1960 e 1970, ocasião em que se intensificaram as migrações internas. Na segunda metade dos anos 1980, porém, o país voltou a inserir-se na rota das migrações internacionais, contudo, o cenário já era outro: se a participação do Brasil no circuito das migrações internacionais deu-se, primeiramente, como país de destino de correntes migratórias, a partir da década de 80 converteu-se em centro de exportação de mão-de-obra, com a ocorrência de fluxos significativos de emigração rumo ao estrangeiro. Ou seja, diferentemente de todo o processo histórico, o Brasil tornou-se, também, um país de emigrantes. Deve-se dizer “também” porque, como será visto adiante, os fluxos de entrada não foram interrompidos, ainda que alterados e reduzidos.

Por ora, destaca-se a nova realidade deflagrada na década de 80, a chamada “década perdida”, ocasião em que um número considerável de brasileiros começou a partir à procura de melhores condições de vida noutras paragens. Assim, com o passar do tempo, se tornaram destinos preferenciais países como Estados Unidos, Japão, Portugal, Itália e Paraguai. Segundo Sales (1999), se antes o Brasil recebeu imigrantes que trouxeram seu legado de técnica e cultura, hoje o país envia seus jovens, que em geral vão realizar trabalhos inferiores à qualificação profissional aqui adquirida.

De acordo com a imprensa, entre os anos de 1985 e 1987 partiram cerca de 1,2 milhão de brasileiros que não retornaram ao país, informação baseada em dados da Polícia Federal à época. Apesar da falta de precisão de números mais recentes, estima-se que aproximadamente 1% da população brasileira tenha emigrado. A partir desses dados, a indagação que surge quase como inevitável é: que causas levaram à consolidação desse fluxo?

Sales (1999) considera como fator fundamental a frustração gerada pela recessão econômica, em um momento no qual a sociedade havia se mobilizado e alimentado esperanças em relação aos rumos do país. Vale lembrar que foi na década de 80 que o país se redemocratizou, que segmentos da sociedade se organizaram politicamente, tendo sido criados partidos políticos e movimentos sociais, ocasião também em que o brasileiro voltou a exercer o direito ao voto. A esse momento de mobilização e expectativas, contudo, seguiu-se um duro período de recessão, com a elaboração de vários planos econômicos mal-sucedidos e uma inflação anual que chegou a atingir a casa dos quatro dígitos.

Assim, não a crise econômica em si, mas a frustração com esse cenário é que, argumenta Sales (1999), converteu-se no grande motor impulsionador dos fluxos migratórios internacionais, que teve seu pico no fim da década de 80. Município pioneiro nesse processo, Governador Valadares ilustra bem a associação entre a evolução da crise e a evolução das partidas. Com efeito, foi na segunda metade dos anos 80 que se registraram mais de 50% das saídas dos habitantes da região, especialmente em direção aos Estados Unidos. De fato, é para lá que tem se direcionado majoritariamente a população que sai do país. De acordo com dados do Ministério das Relações Exteriores, citados pela autora, dos que optaram por viver no exterior, 38% se direcionaram aos EUA, 30% ao Paraguai, 13% ao Japão e 11% a países da Europa.

No sub-ítem a seguir, se tratará do processo inverso, qual seja, do processo migratório que tem como destino o Brasil contemporâneo. Como será exposto, esses novos fluxos são bastante distintos daqueles que tiveram lugar no passado, em especial da imigração européia, a qual fora incumbida a tarefa de “branquear” o Brasil.

2.1.3

Novos fluxos

Como uma via de mão dupla, o Brasil que vem se consolidando como um país de emigração é o mesmo que se apresenta como o destino escolhido por novos contingentes de imigrantes. Isto é, se para os brasileiros o país está longe de figurar como uma “terra de oportunidades”, título transferido a outros, como Estados Unidos e Japão, para muitos imigrantes essa imagem prevalece.

Nesse sentido, correntes migratórias provenientes de países sul-americanos (principalmente Bolívia, Peru e Colômbia), asiáticos (em especial Coreia do Sul e China) e também africanos (com destaque para Angola) vêm se consolidando, o que revela a outra face de nossa integração ao cenário internacional. Em tempos de globalização, distâncias encurtam, localizações são redefinidas e blocos econômicos são criados, em um processo que gera implicações diretas nos deslocamentos populacionais.

Esses novos imigrantes, diferentemente daqueles do início do século XX, que se concentravam nas zonas rurais, em geral se instalam nos grandes centros urbanos, atuando principalmente na indústria de confecção – é o caso dos sul-americanos e asiáticos – e na construção civil e no comércio informal – os africanos. Os motivos que os trazem aqui são diversos, mas frequentemente estão associados, assim como no caso dos brasileiros que partem para o exterior, à busca por trabalho e mobilidade social. Já no caso específico dos angolanos, a guerra que teve lugar no país desde os anos 1970 até o início dessa década foi aparentemente a grande impulsionadora da emigração para o Brasil, tendo sido muitos deles reconhecidos como refugiados.

Além desses fluxos, Baeninger (2003) destaca a entrada de mão-de-obra qualificada proveniente da Argentina e do Chile, majoritariamente em direção a São Paulo. Entre os latino-americanos, portanto, podem ser observados grupos

sociais diferentes, porém, ambos tendo como destino áreas urbanas, o que não ocorre entre os brasileiros que partem rumo aos países vizinhos (Baeninger, 2003). Entre esses, predominam os agricultores, como é o caso da emigração dos chamados “brasiguaios”⁵ para o Paraguai.

Ainda em número reduzido em comparação com sul-americanos e asiáticos, o fluxo de africanos em direção ao Brasil dá sinais de ampliação. De fato, apontam Baeninger e Leony (2001), o índice de circulação de indivíduos no Brasil provenientes do continente africano é considerado baixo, segundo dados do Sistema de Tráfego Internacional coletados entre os anos de 1990 e 1999. No entanto, o número de entradas começou a ganhar maior expressão mais recentemente, o que poderia indicar a tendência à configuração de um possível fluxo internacional de maior expressão nos próximos anos.

Pelos sujeitos dessa pesquisa se enquadrarem nesse fluxo, ainda que com determinadas especificidades que serão tratadas adiante, se buscará a seguir fazer uma breve revisão da bibliografia que trata do deslocamento recente de pessoas provenientes da África para o Brasil, sejam elas imigrantes ou que, como no caso dessa pesquisa, tenham vindo para o Brasil para estudar.

Uma das pesquisas pioneiras na abordagem da temática do deslocamento de africanos para o Brasil foi aquela desenvolvida por Petrus (2001). A autora pesquisou jovens imigrantes angolanos, provenientes das classes sociais menos favorecidas de Luanda, que vieram para o Rio de Janeiro nos anos 1990. Negros, do sexo masculino, com idades entre 18 e 29 anos e baixa escolaridade, esses jovens antes de vir para o Brasil residiam na periferia da capital angolana, nos chamados *musseques*. Muitos deles vieram com vistos de “turistas”, fugindo do recrutamento militar e do envio para áreas de conflitos armados, vindo a se instalar no conjunto de favelas do Complexo da Maré, onde outros conterrâneos já tinham estabelecido moradia. Isolados e altamente estigmatizados⁶, alguns desses jovens recorreram à religião como forma de negociar uma identidade mais positiva na sociedade local. As práticas religiosas, aponta a autora, acabaram provendo assistência e segurança ao grupo de imigrantes como um todo.

⁵ Para mais informações sobre esse fluxo, ver Santa Bárbara (2005).

⁶ Para isso contribuíram acusações não comprovadas de envolvimento de angolanos no tráfico de drogas, que foram amplamente noticiadas pela imprensa brasileira.

Outra pesquisa que se debruça sobre angolanos no Brasil, mas privilegiando as relações que se estabelecem em torno da vida social e religiosa da comunidade, é aquela realizada por Poll (2001) sobre a religião Kimbanguista no contexto do Rio de Janeiro. Assim como o grupo anterior, os imigrantes adeptos dessa religião também chegaram na década de 90 ao Brasil, fugindo dos conflitos no país de origem.

Acerca dos imigrantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro, Bento (2005), que elaborou pesquisa na área de Memória Social, aborda o processo de reconstrução da memória e identidade entre membros da comunidade cabo-verdiana na Baixada Fluminense. Para pensar o grupo, que chegou ao Brasil entre as décadas de 1950 e 1970, o autor propõe a elaboração do conceito de “memória híbrida”, na medida em que a comunidade recria hábitos e costumes do país da origem, combinando-os aos da cultura brasileira. O resultado gera, segundo Bento, uma nova forma de se perceber e se reconhecer como cabo-verdiano.

Mais especificamente direcionados à temática do deslocamento de jovens com fins de estudo, encontram-se os trabalhos de Subuhana (2005), Desidério (2006) e Ellery (2006).

Enfocando moçambicanos que realizavam formação superior no Rio de Janeiro, Subuhana (2005) – também ele moçambicano e universitário no Brasil – buscou mapear, baseando-se em entrevistas qualitativas, a visão desses jovens no que diz respeito a projetos de vida, identidades, sociabilidades e sistemas classificatórios. Esses aspectos que foram abordados por Subuhana (2005) sob a ótica dos estudantes moçambicanos serão tratados no capítulo 4 dessa dissertação, tendo como pano de fundo as relações “raciais” no Brasil e a percepção dos estudantes cabo-verdianos sobre a questão.

Já Ellery (2006), que pesquisou cabo-verdianos e guineenses que concluíram os estudos de graduação e pós-graduação no Brasil, buscou refletir sobre os conceitos de identidade e nacionalidade a partir da auto-atribuição dos pesquisados, hoje quadros profissionais em seus países de origem. Ellery realizou entrevistas qualitativas, a partir das quais constatou diferentes processos de ressignificação de identidade cultural e nacional em ambos os países, o que possibilitou a adoção de distintas estratégias de inserção no “modelo democrático” de Estado-nação.

De maneira mais ampla, sem delimitar a nacionalidade de seus pesquisados, Desidério (2006) procurou analisar e compreender a dinâmica e as configurações do deslocamento com vistas à formação superior, tendo como foco estudantes africanos vinculados ao Programa Estudante-Convênio – sobre o qual se discorrerá no capítulo 4 – em três universidades públicas no Rio de Janeiro. A autora considera ainda que o deslocamento internacional com fins de estudo, tal qual observado no caso pesquisado, constitui um processo mais amplo, isto é, faz parte de uma tendência hoje global, havendo cerca de 2,5 milhões de estudantes de educação superior fora de seus países de origem, segundo dados da Unesco.

2.2

“Raça” e mestiçagem no Brasil

Nesse sub-capítulo, serão discutidas as distintas visões construídas acerca da “raça” e das “relações raciais” no Brasil ao longo da história. Após uma breve referência à ideologia predominante no fim do século XIX e início do XX, tema que já foi aprofundado antes, se passará então aos anos 30, momento em que houve uma reviravolta nesse cenário. Em seguida, se buscará dar continuidade à análise, até chegar aos dias atuais. Esse panorama é necessário, pois, como exposto na introdução, a hipótese principal é de que os estudantes cabo-verdianos vivenciam um processo de (re)construção identitária durante sua estadia no Rio de Janeiro que, possivelmente, encontra relação com a grande visibilidade do tema “raça” hoje na sociedade, como será visto adiante.

2.2.1

Mapeando o debate

Em alguns momentos motivo de vergonha e preocupação, noutros razão de estima e orgulho, certo é que o critério “racial” foi acionado quase sempre que se pensou ou se discorreu oficialmente sobre o Brasil.

No século XIX o “darwinismo racial” (Araújo, 1994), que tinha entre seus representantes Gobineau e Agassiz e conquistou adeptos no Brasil, propalava que atributos externos e fenotípicos estavam diretamente associados à moralidade, ou seja, a atributos internos, o que explicaria o atraso ou mesmo a inviabilidade de

determinadas nações. Nesse quadro, o Brasil, percebido como um país mestiço, estaria absolutamente comprometido, na medida em que a miscigenação, vista como uma relação entre “espécies” distintas, levaria à esterilidade, senão no plano biológico, ao menos no plano cultural (Araújo, 1994: 29).

Esse discurso, no entanto, encontrava vozes dissonantes. Ainda que comprometida com o argumento de uma supremacia branca, parte da elite intelectual da época empreendeu uma tentativa de contornar a suposta inviabilidade do país. Isso se deu através de uma adaptação desse discurso, a partir do qual se apostou na mestiçagem como um caminho para o branqueamento da população. Isto é, a mestiçagem passava a ser vista como uma possibilidade de se alcançar um branqueamento não só físico, mas também moral e social (Schwarcz, 2001). Essa ideologia, que se converteu inclusive em política pública, predominou até pelo menos a década de 1930, ocasião em que cedeu lugar a uma nova visão oficial, que percebia a mestiçagem de forma menos biológica e mais cultural.

Nesse cenário, destaca-se a célebre obra *Casa-Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, autor que ficou consagrado “como aquele que tenta recuperar *positivamente* as contribuições oferecidas pelas diversas culturas negras para a formação da nossa nacionalidade” (Araújo, 1994: 28, grifo do autor). Assim, de “danosa”, a suposta singularidade “racial” brasileira era convertida em “solução”. Com efeito, Freyre apresentou uma interpretação inesperada para a sociedade, transformando a mestiçagem em uma marca nacional e distintiva. Noutras palavras, o cruzamento de “raças”, em vez de ser entendido como algo que inviabilizaria a nação, passava a ser visto justamente como uma singularidade brasileira.

Para elaborar sua argumentação, Freyre reuniu inúmeros documentos sobre o Brasil colonial e imperial que serviram de base para a construção de uma descrição densa e minuciosa da sociedade. No texto, o autor defendia que não havia brasileiro que não fosse culturalmente, isto é, independentemente de sua genealogia, resultado de africanos, indígenas e europeus. Essa idéia, contudo, não livrava o país de ser palco de profundos antagonismos. De fato, como aponta Fry (2005) e já havia indicado Araújo (1994), o autor descreveu a sociedade brasileira como baseada em uma série de antagonismos, tanto no plano cultural quanto no plano econômico. Mas, se fez essa afirmação, Freyre por outro lado também

sugeriu que esses antagonismos encontravam-se em equilíbrio, o que seria resultado de:

“condições de confraternização e de mobilidade vertical peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e freqüente mudança de profissão e de residência, o fácil e freqüente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico, à moda portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país” (Freyre, 1933: 171 apud Fry, 2005: 214).

Assim, com ênfase no equilíbrio dos antagonismos e na positividade da mestiçagem, o discurso de Freyre abria caminho para que, além do debate intelectual, o mestiço encontrasse lugar também nos espaços oficiais. Nesse sentido, afirma Schwarcz (2001), o “mestiço vira nacional”, o que ocorria em compasso com um processo de desafricanização de elementos culturais. Foi dessa forma que a feijoada, antes associada aos escravos, virou “prato nacional”, assim como a capoeira e o samba, até então relegados à marginalidade, passaram a ser oficialmente reconhecidos (Fry, 1982). Nesse período, em que vigorava o Estado Novo e se buscava construir um discurso de cunho nacionalista, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, uma santa mestiça, foi escolhida padroeira do Brasil.

Até a década de 40, essa imagem de um Brasil singular e positivamente mestiço foi amplamente difundida, não só em âmbito nacional, mas também internacional⁷. Assim, após a Segunda Guerra Mundial, ocasião em que a população mundial estava extremamente abalada com os horrores impulsionados pelo conceito determinista e biologizante de “raça”, o Brasil passava a ser visto como um possível exemplo ao resto do mundo. Foi por esse motivo que, por sugestão do antropólogo brasileiro Arthur Ramos, o país foi escolhido para sediar um projeto-piloto patrocinado pela Unesco⁸. Segundo o antropólogo, o Brasil poderia oferecer “a solução mais científica e mais humana para o problema, tão agudo entre os povos, da mistura de raças e de culturas” (Ramos, 1934:179 *Apud* Schwarcz, 2001: 31). No entanto, praticamente todos os trabalhos realizados no

⁷ Em relação à disseminação dessa imagem internacionalmente, Fry (2005) chega inclusive a supor que a idéia do “mito da democracia racial”, isto é, a idéia de que o Brasil era um país onde as relações entre pessoas de diferentes “raças” eram harmoniosas – cuja autoria é freqüentemente atribuída a Freyre – foi consolidada por ativistas e intelectuais estrangeiros, que tinham como referencial sociedades em que imperava a segregação racial.

⁸ A primeira medida tomada pela instituição foi elaborar uma “Declaração Sobre Raça”, na qual enfatizava o fato de raça ser “menos um fato biológico do que um mito social” (Schwarcz, 2001: 33).

Brasil nesse período⁹, contraditoriamente, apontaram para a direção oposta, ao contestar tal visão e destacar a existência de preconceito “racial” no Brasil.

Nesse contexto, destacavam-se as idéias de Florestan Fernandes (1959), que enfocou a temática sob o aspecto da desigualdade, e Costa Pinto (1998), que apontou como determinante para a discriminação “racial” a crescente competitividade impulsionada pelo processo de modernização. Como as análises de Costa Pinto serão tratadas mais detalhadamente no capítulo 4 dessa dissertação, se enfocará agora a temática “racial” na obra de Fernandes.

Pioneiro, o autor buscou resposta às especificidades das relações “raciais” no Brasil a partir de um olhar para a estrutura social brasileira. Para tal, o pesquisador realizou um estudo histórico, com vistas a detectar as mudanças ocorridas nas relações entre brancos e negros no período republicano¹⁰. Com base na comparação entre o período pré e pós-Abolição, como salientou Guimarães (1999), Fernandes classificou o preconceito “racial” da época “como uma tentativa das oligarquias dominantes de preservarem os privilégios de uma ordem social arcaica, baseada no prestígio de posições herdadas” (Guimarães, 1999: 79). Noutras palavras, é como se na ordem burguesa brasileira pudessem ser localizados resquícios da sociedade tradicional, entre eles o preconceito de cor, que não estariam necessariamente fadados à diluição através do processo de modernização em que o país se encontrava. Em grande medida, o autor atribuía esse quadro à chegada de novos imigrantes europeus, que viriam a substituir a mão-de-obra negra liberta.

Fernandes também se deteve sobre as especificidades do racismo em nossa sociedade, constatando haver “um preconceito de afirmar o preconceito” – frase reproduzida à exaustão nos trabalhos acadêmicos sobre relações “raciais”. Elucidativa e até hoje atual, a afirmação indica a permanência da discriminação “racial” no Brasil, apesar de a atitude, de maneira geral, ser considerada inaceitável para quem dela é alvo, mas também degradante para quem a comete

⁹ Um dos poucos estudos que se mantiveram comprometidos com o projeto desenvolvido pela Unesco, ou seja, que reiteraram a ideologia de que o Brasil era, de fato, uma democracia racial, fora *As Elites de Cor* (1953), de Thales de Azevedo, autor que, ainda assim, já apresentou posição mais contestadora no anexo do livro. Outras obras que são resultado desse projeto são os clássicos *Negros e Brancos* em São Paulo, de Roger Bastide e Florestan Fernandes, *O negro no Rio de Janeiro*, de Costa Pinto, *Tanto preto quanto branco*, de Oracy Nogueira, entre outros.

¹⁰ Fry (2005) chama atenção para o fato de Fernandes utilizar apenas os termos “brancos” e “negros” em sua pesquisa, uma terminologia usada na época principalmente por ativistas, muitos deles seus amigos e informantes.

(Schwarcz, 2001). Prova disso são os resultados obtidos a partir de uma pesquisa realizada na década de 90 pela Universidade de São Paulo (USP), que indicou que do total de entrevistados 97% afirmaram não ter preconceito, no entanto, um número tão alto quanto (98%) informou conhecer pessoas que manifestavam algum tipo de discriminação “racial”.

Dando prosseguimento à tentativa de traçar uma cronologia do tema, é comum localizar na década de 70 a emergência do moderno movimento negro, com base afro-marxista, em dissensão ou ruptura com os movimentos integrativos ou assimilacionistas que estiveram presentes na primeira metade do século XX (Pinho, 2002). Houve uma mudança radical de política, com a adoção de um discurso “racialista”, através do qual buscava-se desenvolver uma “consciência” e “identidade” negras. Assim, o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1978, foi marcado por uma crítica ampla à sociedade, que incluía o combate frontal ao “mito da democracia racial” – base da construção do discurso nacional –, promovia uma visão bipolar do sistema “racial” e defendia a recuperação dos aportes de uma herança afro-negra no Brasil. Além disso, o movimento dava os primeiros passos em busca de uma legislação voltada diretamente para o combate à discriminação e à desigualdade “racial” (Nascimento, 1991 *Apud* Guimarães, 2000).

É nesse período também que as análises estatísticas da desigualdade entraram em uma nova fase, encontrando-se altamente elaboradas, como observa Fry (2005). Para tal, deve-se destacar a publicação da obra do sociólogo Carlos Hasenbalg, intitulada “Discriminação e desigualdades raciais no Brasil” (1979). Contradizendo os que argumentavam que a discriminação era mais direcionada aos pobres do que aos negros, ou seja, de que a discriminação no Brasil era, em primeiro lugar, de classe, Hasenbalg foi bem-sucedido em demonstrar que “raça” e pobreza relacionavam-se de forma significativa e que a discriminação “racial” atuava no sentido de forçar os negros a ocuparem as áreas menos privilegiadas da sociedade. As constatações de sua pesquisa foram confirmadas por uma série de estudos realizados desde então, que apontam, por exemplo, para a maior vulnerabilidade do negro no sistema de justiça criminal, no mercado de trabalho, no sistema educativo, no que diz respeito à expectativa de vida, etc.

No entanto, apesar de todas essas evidências, o que se pode deduzir, até mesmo com base na pesquisa da USP citada anteriormente, é que o “mito da

democracia racial” (Fry, 2005) de alguma forma ainda está presente no imaginário brasileiro. Na análise do autor, é como se a população visse o preconceito e a discriminação como coexistindo com a idéia de “democracia racial”. Entendido como altamente prejudicial a uma sociedade na qual a idéia de “raça” continua senão a determinar, ao menos a interferir no destino de milhões de pessoas, vários foram os autores que, seguindo o movimento iniciado por Fernandes, se empenharam na tarefa de “desmascarar” o mito. Hanchard (2001), um deles, chegou a enfatizar que tal imaginário contribui para a manutenção do *status quo*, pois acredita que enquanto a discriminação coexistir com a imagem de harmonia “racial”, o movimento negro no Brasil terá dificuldades para se fortalecer. Isto é, a manutenção da idéia de “democracia racial”, de acordo com sua análise, desfavorece a identificação “racial” entre não-brancos. Nesse sentido, Hanchard se posicionou favoravelmente à polarização do sistema, que se limitaria às categorias “branco” e “negro”, predominante em sociedades como a norte-americana, onde aqueles que aqui seriam identificados como “mulatos” são incluídos na categoria “negros”. A perspectiva de Hanchard, observa Fry (2005), estava em sintonia com a de Parsons (1968), que desde a década de 60 sugerira que por meio da polarização, vista como característica da modernidade, o “problema das relações de raça” teria mais chances de ser solucionado.

A idéia de um sistema “racial” polarizado, defendida por ambos autores, tem ganhado cada vez mais espaço no Brasil entre membros da classe média, intelectuais e universitários, em contraposição à idéia de um “continuum de cores”, predominante entre as classes populares (Fry, 2005). Fry atribui esse cenário à influência de estudiosos norte-americanos, bem como ao crescimento de um movimento negro articulado, aliado a pesquisadores acadêmicos e ONGs, que, afirma, tiveram influência decisiva para que a questão “racial” ganhasse atenção institucional durante a elaboração da Constituição de 1988.

De fato, Sansone (2004: 98) chama atenção para a “nova onda étnica” que teve lugar no Brasil como conseqüência da reforma constitucional de 1988, ocasião em que várias medidas relacionadas à população negra foram tomadas. Estas incluíam pesadas penas para quem cometesse atos de racismo, um reconhecimento amplo da cultura negra – com especial atenção à religião –, a implementação de conselhos consultivos dos quais participavam membros de organizações negras, além do reconhecimento dos direitos de propriedade dos

descendentes de quilombos. A atenção dada à questão “racial” nesse momento foi um passo decisivo para a implementação de políticas de identidade, como é o caso da política de ação afirmativa, que prevê a criação de cotas para negros em universidades públicas. A aplicação dessa norma representa uma ruptura com a tradição universalista do país. Emblemático, nesse sentido, foi o discurso proferido pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, no Dia da Independência do Brasil, em 1995:

“Nós temos que afirmar com muito orgulho mesmo, a nossa condição de uma sociedade plurirracial e que tem muita satisfação de poder desfrutar desse privilégio de termos entre nós, raças distintas e de termos também tradições culturais distintas. Essa diversidade que faz, no mundo de hoje, a riqueza de um país” (*Apud Fry, 2005: 227-228*).

As palavras de Fernando Henrique, sociólogo que também pesquisou relações “raciais” no Brasil, permitem identificar um alinhamento a uma proposta multiculturalista, predominante em países de imigração recente, como é o caso da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França. O trecho “essa diversidade que faz, no mundo de hoje, a riqueza de um país”, indica como esse olhar está em acordo com uma visão atual. Noutras palavras, a idéia de que a riqueza de uma nação está na diversidade possibilitada pela existência de “raças” e tradições culturais **distintas** é recente no campo institucional e apresenta uma mudança de olhar em relação ao discurso oficial da nação construído no passado. Como foi visto, durante o Estado Novo o mestiço, exaltado por Freyre, virou símbolo nacional, ao mesmo tempo em que elementos culturais passaram por um processo de “desafricanização”. Nesse sentido, pode-se dizer que hoje se caminha justamente na direção contrária, na medida em que há uma tentativa de reverter esse processo, ou seja, há uma busca por “raízes” e “origens”, em consonância com a idéia de que a contribuição de cada “raça”, separadamente, é o que deve ser valorizado.

Na Bahia, por exemplo, símbolos associados à cultura negra foram incluídos em campanhas de propaganda do estado e a disciplina “Cultura Africana” foi implementada no ensino público. Esta última medida, em 2003 foi estendida a todo o país, por meio de uma lei federal que estabeleceu a obrigatoriedade da inclusão da disciplina “História e Cultura Afro-Brasileira” no ensino fundamental e médio, em escolas públicas e privadas do Brasil. Sobre o conteúdo da disciplina, o primeiro parágrafo do artigo 26-A prevê que:

“§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”.

A mesma lei (10.639) também institui no calendário oficial das escolas o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Vale destacar que a implementação da disciplina nas escolas foi acompanhada do lançamento de livros sobre essa temática nas prateleiras das livrarias e da criação de cursos para formação de professores na área.

No entanto, não é sem resistência que a nova postura institucional vem se reafirmando. Em um país onde historicamente se privilegiou, ao menos no plano do discurso, a adoção de medidas universalistas, a validade e o impacto de políticas multiculturais, que no Brasil teriam um objetivo reparatório, vêm dividindo opiniões. Assim, uma das principais medidas nesse sentido, qual seja, o projeto de lei que prevê o estabelecimento de cotas raciais nas instituições federais de ensino superior, vem sendo motivo de intenso e caloroso debate na sociedade civil e no governo.

De maneira bastante resumida, é possível dizer que de um lado posicionam-se intelectuais como Peter Fry, Yvonne Maggie e Marcos Chor Maio, para citar apenas alguns, que argumentam que tais políticas contribuem para uma “racialização” da sociedade brasileira, vista como contraproducente no que diz respeito ao problema das desigualdades e que traria preocupantes efeitos colaterais à sociabilidade e à própria concepção política da nação. Nesse sentido, esses intelectuais defendem que o “racionalismo” a que se assiste na contemporaneidade acaba por restaurar o conceito de “raças” humanas, há anos desqualificado por estudos de biologia e genética. No livro “Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo” (2007), que reúne uma coletânea de artigos publicados recentemente na imprensa, os autores chamam atenção para o lugar que efetivamente tem a mestiçagem no país, configurando um terceiro elemento nas classificações. Nesse sentido, apontam que cerca de dois quintos da população não se declaram nem “brancos” nem “pretos” – classificações utilizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) –, o que os

leva a afirmar que identidades raciais fixas são sobrepostas, em grande medida, por percepções fluidas de cor e “raça”.

Do outro lado do debate, destacam-se as vozes de Antonio Sérgio Guimarães, Caetana Damasceno, Hélio Santos, entre outros autores, que se posicionam a favor da retirada da “máscara”, “atrás da qual estão escondidas as conseqüências cruéis de atitudes antiquadas e práticas injustas relacionadas à raça, cor ou aparência” (Huntley, 2000: 11), em uma referência ao “mito da democracia racial”. Em “Racismo e anti-racismo no Brasil”, Guimarães (1999) sugere que apenas demonstrar a invalidade do conceito biológico de “raça” não tem sido suficiente para anular o significado histórico que foi construído acerca dessa idéia, nem suas implicações sociais. Portanto, indaga: como combater a discriminação sem lhe dar realidade social? A que atribuir “as discriminações que só se tornam inteligíveis pela idéia de ‘raça’?” (1999: 24). Assim, o autor se posiciona favoravelmente a uma leitura da nação enquanto “multirracial”, ao invés de mestiça, pois crê que isso significa para os negros o direito de se não serem absorvidos genericamente como “brasileiros”, mas como “africanos” ou “afro-descendentes”, o que os libertaria dos estereótipos de origem, além de, no plano político, possibilitar a reivindicação de direitos coletivos para a comunidade negra (Guimarães, 2000: 29).

2.2.2

Especificidades do “racismo à brasileira”

Antes de se passar ao próximo capítulo, parece válido assinalar algumas peculiaridades do “racismo à brasileira”, como tem sido chamado o tipo de preconceito, sutil e regido por normas muito específicas, que há na sociedade. Para tal, servirão de base as pesquisas de alguns autores, dentre os quais destaca-se Oracy Nogueira (1955), intelectual que escreveu na década de 50, mas cujas obras encontram-se até hoje em evidência pela relevância de sua contribuição aos estudos de relações “raciais” e pela atualidade da análise. Em “Preconceito de marca e preconceito de origem”, um estudo comparativo entre as sociedades brasileira e norte-americana, Nogueira (1955) argumenta que se tratam de tipos ou qualidades diferentes de preconceito – e não uma divergência apenas no que diz respeito à intensidade, como sugere Costa Pinto (1998) –, na medida em que

aquele manifesto nos EUA é “insofismável”¹¹, enquanto no Brasil o próprio reconhecimento do preconceito é alvo de controvérsia. A sutileza do “racismo à brasileira” o tornaria até mesmo imperceptível ao observador americano.

Assim, o autor propõe o uso de duas expressões para referir-se aos diferentes tipos de preconceito: aquele observado no Brasil designou de “preconceito de marca”, ao passo que o notado nos Estados Unidos chamou de “preconceito de origem”. Considerando o preconceito “racial” como “uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados” (Nogueira, 1955: 78), o autor aponta como se dá essa estigmatização nas diferentes sociedades, ponto-chave para se compreender a distinção de natureza entre os dois preconceitos. Dessa forma, quando tal “atitude desfavorável” em relação à “raça” manifesta-se a partir da aparência do indivíduo – seus traços físicos, fisionomia, gestos, sotaque, etc. –, trata-se de preconceito de marca. Por outro lado, quando é a suposição de descendência de determinado grupo étnico que motiva tal estigmatização em relação ao sujeito, considera-se o preconceito como sendo de origem. Sendo assim, diferentemente da ascendência, a aparência é passível de ser alterada, ou seja, é determinada por um conjunto de variáveis, o que contribui para uma “flexibilidade” dos termos que definem a “raça” na sociedade brasileira, percepção que prevalece entre uma parte considerável da população.

Não à toa, uma sondagem realizada em 1976 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontou que mais de 40% dos entrevistados atribuíram a si nada menos do que 136 cores, entre elas “galega”, “jambo”, “cor de café”, “rosada”, “amarela”, “azul” “sará” e “cabo verde”¹².

Com base nos resultados da pesquisa, Schwarcz (2001) fez observações que se revelam interessantes para a compreensão da idéia de “raça” que predomina na sociedade. Como notou a autora, a maior parte dos termos refere-se a uma descrição da cor – “amarela”, “marrom”, “chocolate”, “azul”, “rosa”, “café com leite”, “branca”, “branquiça” –, enquanto praticamente nenhum faz referência à origem, nem, por exemplo, à África, como seria o caso de “afro-brasileiro”. Essa

¹¹ Vale lembrar que o autor escreve na época em que predominava a segregação racial instituída e legal nos Estados Unidos.

¹² A categoria “cabo-verde”, comum no estado da Bahia, é usada para referir-se a pessoas que são identificadas como tendo a pele negra e o cabelo liso. Infelizmente, não foi possível obter dados que indicassem haver alguma relação entre a utilização do termo e a imagem que se tem da população do arquipélago.

constatação vai ao encontro da análise feita por Nogueira (1955), que se acabou de mencionar. Isto é, a “marca” e não a “origem” é que tem relevância no Brasil. Nesse sentido, atributos raciais e fisionômicos também aparecem como importantes para determinar qual termo será empregado a título de classificação. É o caso de “castanha”, “loura”, “loira-clara”, designações usadas geralmente para fazer menção à cor do cabelo. Além disso, há na lista nomes que fazem referência a situações passageiras ou circunstanciais: “queimada de praia”, “queimada de sol”, “tostada”, o que, segundo Schwarcz, sugere que “no Brasil não se *é*, mas se *está*” (2001: 72). Tal idéia também está presente no argumento de Nogueira (1955), pois se a aparência, que aqui desponta como qualificadora da “raça”, é fluida, passível de ser alterada, ela é, portanto, negociável.

Ao fazer essa afirmação não se pretende, assim como o fez Nogueira (1955), negar a existência ou a intensidade do preconceito “racial” no Brasil, apenas apresentar suas especificidades. Nesse sentido, vale destacar que os estudantes entrevistados para essa dissertação foram praticamente unânimes em denunciar o preconceito na sociedade de acolhida. Mas eles também afirmaram que a situação observada no Brasil é, por exemplo, bastante distinta daquela constatada na sociedade portuguesa¹³, onde acreditam que o racismo é “mais aberto” e “mais direto”. De fato, o preconceito no Brasil é regido por uma “etiqueta” das relações “raciais”, na qual a “sutileza” é uma de suas marcas primordiais.

Aqui não é igual a Portugal, aqui no Brasil é muito mais sutil...precisa de um tempo para notar. Mas o carioca é racista sim... (Dunia, 25 anos, Direito, USU).

Tem, você sente, tem pessoas que te dão aquela distância... quando a gente estava procurando apartamento, a gente sentiu um pouquinho disso, sentiu... quando tem muitas desculpas você acaba associando, tem coisas que parecem meio que ilógicas. (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Aqui embora tenham preconceito com o fato de você ser uma pessoa negra, te tratam bem, ficam sorrindo para você, não tem que nem em Portugal que a pessoa... que olham que você é negro e: ‘Ah! Sai negro, sai para lá’, ficam chamando de nome, aqui no Brasil não, o pessoal já é mais simpático, fingem que não tem racismo e muitas pessoas de tanto fingirem acreditam que não tem racismo. (Eunice, 27 anos, Biomedicina, Uni-Rio).

¹³ Como se verá ao longo da dissertação, a sociedade portuguesa surge frequentemente como termo de comparação para os estudantes. Com efeito, naquele país há uma quantidade expressiva de universitários cabo-verdianos e também de imigrantes.

Na verdade, o povo de Portugal faz racismo, o povo da Europa é diferente, faz racismo diretamente para você, só que o brasileiro não faz direto para você, ele deixa você passar e depois fica falando bobeirinha. Na verdade eu nunca senti, porque eu sempre vou nos lugares onde eu sei que estou tranquilo, onde me cabe lá dentro, quando é para ficar num lugar onde não me cabe, não vou não. Se você chegar na faculdade de Medicina, só tem riquinho, gente elite mesmo. Eu não tenho problema, a gente é amigo com aquele pessoal, mas só que quando tem negócio grande, festa, eu não vou, porque sei que vou ficar lá perdido dentro da festa, então não vou. Sempre reclamam: “Você não vai!” É que na verdade eu já vi o pessoal sofrendo, tem uns colegas que me falam, então eu não vou. (Faustino, 25 anos, Medicina, Uni-Rio).

No depoimento de Mariza pode-se observar como o preconceito velado que impera na sociedade brasileira é às vezes dificilmente reconhecido. Isto é, ninguém em momento algum exprimiu abertamente algo que a atingisse, mas as dificuldades recorrentemente encontradas a levaram a associar os obstáculos à questão “racial”. Daí decorre a afirmação de Dunia de que “precisa de tempo para notar”, em especial no caso dos cabo-verdianos, que vêm de uma sociedade onde prevalece a idéia de que inexistente preconceito “racial” – como se verá no capítulo 3. Já Faustino aponta como o medo de sentir-se alvo de discriminação faz com que evite determinados lugares ou situações. Deve-se chamar atenção para o fato de que ele estuda Medicina, um curso onde os alunos são, em regra, majoritariamente brancos e das camadas mais altas da sociedade. Bolsista e proveniente de Santo Antão, uma ilha agrícola, ele prefere esquivar-se de possíveis constrangimentos e não vai “onde não lhe cabe”. Nesse sentido, é possível dizer que, ainda que o preconceito não seja abertamente manifestado como em Portugal, a sutileza do racismo à brasileira tampouco passa despercebida.

3

Cabo Verde: país de origem

Nesse capítulo se focalizará o país de onde partiram os sujeitos da pesquisa, pois, como se procurou destacar na Introdução, uma compreensão da sociedade de origem é fundamental para o entendimento dos processos pelos quais se vêm envolvidos os estudantes durante sua permanência no Brasil. Noutras palavras, para se analisar os processos de (re)construção identitária vividos por esses jovens durante sua estadia no Rio de Janeiro é preciso levar em consideração determinados aspectos da cultura e da história cabo-verdiana.

Isto posto, esse capítulo terá início apresentando alguns números da diáspora cabo-verdiana. Em seguida, serão fornecidas informações sobre a estrutura social do arquipélago. Como no Brasil, a temática das relações “raciais” também aparece associada às migrações. Portanto, seguindo a mesma estrutura do capítulo 2, se buscará tratar dessa questão de maneira histórica, para que, mais adiante, possam ser abordadas as relações “raciais” em Cabo Verde nos dias de hoje.

Antes, porém, é necessário traçar um panorama dos diferentes destinos eleitos pelos ilhéus ao longo da história, articulados por redes sociais. A emigração, como será visto, acaba por converter-se em parte constitutiva da cabo-verdianidade. Em seguida, será enfocada a forma como se construiu o discurso sobre a identidade nacional cabo-verdiana, que sofreu consideráveis alterações ao longo da história do arquipélago. Nesse contexto, observa-se a influência da teoria luso-tropicalista de Gilberto Freyre e sua apropriação pela elite intelectual cabo-verdiana. De fato, as idéias de Freyre sobre mestiçagem estão presentes também na representação predominante no país acerca das relações “raciais” entre os ilhéus, mas o mesmo não se pode dizer em relação aos imigrantes do continente africano, os chamados “mandjakos”. Por fim, serão apresentados alguns dados sobre a educação no arquipélago. Nesse trecho, se verá que as bolsas de estudo concedidas pelo governo de Cabo Verde vêm contribuindo para que a emigração deixe de ser vista como a principal via de ascensão social.

3.1

“Os cabo-verdianos nasceram para o mundo”

Hora di bai / Hora de partida
 Hora de dor / Hora de dor
 Djam qrê / Ah, como eu quero
 Pa el ca manche / Que ela não amanheça
 (Eugênio Tavares)

Em um país onde há mais pessoas residindo no exterior do que dentro de seus limites geográficos, a emigração desponta como tema de extrema relevância para a compreensão da cultura e da identidade da nação. Segundo dados do Censo 2000 e do Instituto das Comunidades (IC), respectivamente, residem atualmente no arquipélago de Cabo Verde 434.624 pessoas, ao passo que no exterior vivem 517.780 pessoas¹. A maior comunidade encontra-se nos Estados Unidos (264.900), especialmente na cidade de Boston, onde residem 180 mil cabo-verdianos. Em seguida vem Portugal, país que abriga 80 mil “patrícios” – termo que comumente usam para se referir aos conterrâneos –, dos quais 60 mil estão em Lisboa. Convém destacar que esses números, ainda que surpreendentes, são, no entanto, subestimados. De acordo com Daniel Costa, técnico superior do Instituto das Comunidades entrevistado durante estadia no arquipélago, estimativas dão conta de que há pelo menos o dobro de cabo-verdianos residindo no exterior em comparação com a cifra total daqueles que se encontram no país, isto é, cerca de 1 milhão de pessoas. Isto porque muitos não dispõem da documentação necessária e sequer são contabilizados. Além disso, essas estimativas foram realizadas em 1998, não computando, portanto, o fluxo não interrompido nesses últimos quase 10 anos.

Esclarecida essa questão, se buscará agora detalhar a história dessa autêntica diáspora, que contribuiu para que se construísse no arquipélago uma visão da mobilidade como o destino inevitável do cabo-verdiano. Assim, serão indicadas suas supostas origens e possíveis explicações acerca de como e porquê países como Estados Unidos e Portugal vieram a se configurar, ao longo da história, como destinos preferenciais.

¹ Para uma tabela completa, incluindo dados sobre destinos (países e cidades), bem como ilhas de origem e número total de imigrantes cabo-verdianos em diversos países, ver ANEXO 1.

3.1.1

Contextualização: estrutura social

Com o objetivo de apresentar as origens da diáspora cabo-verdiana, parece oportuno traçar um panorama histórico, que trate do povoamento e, logo, da estrutura social do arquipélago em seus primórdios. A intenção inicialmente era a de abordar a temática das relações interétnicas em Cabo Verde noutra sub-ítem, contudo, quando da elaboração da dissertação ficou patente que, assim como no Brasil, as relações interétnicas e a temática da migração naquele país também estão estreitamente vinculadas. Dessa forma, essa questão será abordada parcialmente agora, de maneira a elucidar as origens do processo emigratório no arquipélago, e aprofundada mais adiante, quando serão tratadas as relações interétnicas na contemporaneidade.

O arquipélago de Cabo Verde é composto por 10 ilhas, que se dividem em dois grupos: Sotavento, no Sul, que compreende as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava, e Barlavento, ao Norte, integrado por Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boavista (Ver mapa 1).



(Mapa 1)



(Mapa 2)

A superfície total do arquipélago é de 4.033 km², sendo a maior ilha a de Santiago, com 930 km². De fato, foi nessa ilha, onde hoje se encontra a cidade de Praia, capital do país, que se instalou o primeiro povoamento do arquipélago. O ano era de 1462², quando D. Afonso V doou o território ao irmão, D. Fernando, que a partir de então ficou encarregado da fixação dos primeiros habitantes no arquipélago e do estabelecimento de uma estrutura econômica local. A medida, contudo, não surtiu os efeitos esperados e, quatro anos depois, por meio de nova carta régia, D. Afonso V buscou contornar os percalços encontrados, que compreendiam a distância do Reino, a falta de riquezas naturais, bem como as dificuldades impostas pelos climas de tipo árido e semiárido. Tendo em vista sua localização, o arquipélago é sujeito às influências da região do Sahel, o que propicia a ocorrência de longos períodos de seca. Assim, no documento de 1466 o Rei permitiu, ou melhor, “despenalizou”, segundo nos informa Correia e Silva (1996), o comércio entre aqueles estabelecidos em Santiago e as populações da costa africana, assim como com as da Europa. Essa medida, somada às isenções fiscais também previstas no documento, tornava a ilha verdadeiramente atrativa, já que tal intermediação representava importante fonte de riqueza na época e colocava os ilhéus em posição privilegiada em relação aos demais mercadores. Com isso, a Coroa garantia o povoamento do arquipélago, que passava a ser valorizado por sua localização geográfica, agora considerada estratégica: próximo da África e na encruzilhada da Europa e da América, podendo servir de ponto de apoio para as incursões portuguesas mais ao Sul.

“A carta de 1466 mercantiliza a sociedade nascente. Faz do mercador o seu principal povoador, visto ser este, mais que ninguém, o atraído pelo conteúdo dos privilégios instituídos. São os privilégios de natureza comercial que determinam as bases sociais do recrutamento de imigrantes para Santiago”(Correia e Silva, 1996: 24).

É dessa forma que lá se estabelecem os primeiros povoadores: mercadores e funcionários régios, majoritariamente homens, brancos e solteiros. A presença feminina branca praticamente inexistia. Ao constatar que esse tipo de povoamento frustrava seus planos, já que não constituía um povoamento de colonização e ainda criava concorrentes para a Coroa e para seus mercadores protegidos no

² O “achamento” das ilhas, termo usado pelos historiadores locais, data de 1460, ou seja, dois anos antes dessa carta régia.

comércio com a costa, D. Afonso V instituiu nova carta régia em 1472, limitando consideravelmente as prerrogativas anteriores. Como principal medida, o documento impedia os moradores de fazerem uso em transações comerciais de mercadorias que não aquelas produzidas no próprio arquipélago. Até então, mercadorias externas eram adquiridas pelos moradores da ilha para servirem de moeda de troca na costa da Guiné. Tal determinação, portanto, introduziu nesse cenário um novo personagem de relevo: o escravo africano. Outrora objeto apenas de comercialização, o escravo africano passou a ser conduzido maciçamente para o arquipélago, constituindo peça-chave da recém implantada atividade agropecuária. A estrutura social de Santiago passava, a partir desse momento, a ser composta de um grupo minoritário branco, no topo da hierarquia, e de outro, dominado e majoritário, formado por negros. Ou seja, as fraturas étnicas coincidiam com as de classe, como define Correia e Silva (1996).

Esse cenário, contudo, sofreu grandes alterações, tendo papel fundamental a passagem da grande exploração agrícola mercantil e escravocrata, tal como observada no Brasil e presente em Cabo Verde nos dois primeiros séculos de sua história, à pequena exploração familiar e de auto-subsistência, combinada a fatores como emigração e acesso à educação, que serão adiante retomados.

Correia e Silva (1996) destaca como características fundamentais da grande exploração agrícola colonial o comércio destinado ao mercado externo, bem como o recurso maciço à mão-de-obra escrava. Em Cabo Verde, no entanto, uma longa e acentuada depressão comercial que teve lugar no século XVII deu início à decadência das grandes lavouras locais, que davam apoio ao tráfico de escravos. Tal crise revelou-se devastadora na medida em que desvinculou a ilha das rotas comerciais, da qual era totalmente dependente, gerando a insustentabilidade da mão-de-obra escrava. Noutras palavras, houve uma tendência a se “subalternizar Santiago enquanto base de apoio privilegiado no comércio costeiro” (1996: 77). Até esse momento, a ilha servia de intermediária, já que todos os barcos com escravos da costa da Guiné deviam despachar na alfândega de Santiago, onde também os escravos também eram batizados. Esse processo gerava grande receita à ilha e supria de mão-de-obra a lavoura local. O colapso se deu, portanto, quando começaram, por pressão de contratadores e portadores de licenças para o tráfico, a se estabelecer ligações diretas entre as áreas de recrutamento e os mercados de venda de escravos, como Brasil, Canárias, Antilhas, etc.

Interrompida a fonte de renovação de mão-de-obra, fundamental devido às constantes secas e, conseqüentemente, fomes, que assolavam o território³, e sem mercado para escoar os produtos, os grandes proprietários ficaram sem condições de explorar suas terras. O alto custo de manutenção do trabalho escravo revelava-se incompatível com o estado de pobreza em que se encontravam os grandes proprietários, observa Correia e Silva. Alforriados ou abandonados, os “homens livres” compunham classe que rapidamente superou a de escravos, criando uma situação pouco confortável para uma sociedade que se pretendia escravocrata. De acordo com o autor, os escravos somavam 80% da população em 1582, mas apenas 15,3% em 1731, pelo menos um século antes de ter sido decretada a abolição legal da escravatura.

Esse grupo de “forros”, que passou a arrendar⁴ as terras da elite decadente, esboçou a formação de uma classe intermediária entre o senhor e o escravo, configurando o embrião da pequena burguesia que mais tarde surgiria. Esse processo foi acelerado, sobretudo, pela difusão da educação por parte da Igreja – com a criação da Escola Superior da Brava e do Seminário-Liceu de São Nicolau – e pela emigração orientada para os Estados Unidos. Mas tal processo não atingiu apenas os forros. Enquanto esses viam no exterior uma possibilidade de ascensão social na ilha, ou seja, uma forma de tornarem-se proprietários, os então donos de terra, decadentes com a crescente pauperização de suas propriedades, buscavam na emigração o status perdido. Fernandes resume o cenário: “desde muito cedo a emigração deixou de ser luta exclusiva pela sobrevivência física para assumir o caráter de luta pela reocupação de espaços sociais desestruturados no decurso de secas e de fomes” (2002: 54). Dito de outra forma, apesar de todas as dificuldades, a emigração se revelou uma rápida e efetiva via de mobilidade vertical na sociedade de origem, possibilidade inexistente para aqueles que permaneciam no arquipélago.

³As secas marcaram toda a história do arquipélago. Quando em condições normais, o curto ciclo de chuvas é de aproximadamente 90 dias no ano, com uma média anual de precipitação de apenas 250mm-300mm. Das prolongadas e freqüentes estiagens que assolaram o arquipélago ao longo de sua história, combinadas com o progressivo aumento da população e da erosão do solo, resultaram fomes e altas taxas de mortalidade. Segundo Carreira (1977a), nos chamados “anos de crise” chegaram a morrer até 30% da população.

⁴ Nesse tipo de acordo, o trabalhador se tornava responsável por cultivar a terra e, em troca, pagava ao proprietário parte da colheita ou o seu equivalente em dinheiro. Várias foram as revoltas causadas pelo aumento do preço do arrendamento por parte do dono da terra.

Ao definir a emigração como um projeto familiar, Hernandez (2002) indica como os que partiam não só mantinham fortes vínculos com os que ficavam, mas também promoviam sua ascensão social,

“seja com a aquisição de terras – valor básico em torno do qual são definidas as aspirações no sistema tradicional cabo-verdiano – seja com a acumulação de capital em mãos de um pequeno grupo de comerciantes, que pouco a pouco cresce e torna-se expressivo econômica, social e, em anos mais recentes, politicamente” (Hernandez, 2002: 106).

Esse processo foi definido por Correia e Silva⁵ como uma verdadeira “revolução”, na medida em que, gradativamente, substituiu a tradição como base legitimadora de posição. E como a questão era, segundo observam Fernandes (2002) e Hernandez (2002), reocupar os espaços sociais que tinham sido desestruturados, o ciclo se completava com a aquisição de bens no arquipélago, como forma de tornar visível na sociedade de origem a mobilidade alcançada. Assim, os “mercanos”, como eram chamados os emigrantes que foram para os EUA, adquiriam os sobrados da elite decadente – originalmente branca –, como também suas terras, ainda que as secas continuassem a se configurar como um problema na região.

A seguir, serão apresentadas algumas informações sobre como e quando se estruturou a primeira corrente migratória do arquipélago em direção aos Estados Unidos. Com base em Carreira (1977a), se constatará que o fluxo de cabo-verdianos para o exterior se intensificou e sofreu alterações ao longo do século XX. Além disso, se verá como enquanto para alguns ilhéus a emigração era encarada como forma de ascensão social, para outros, isto é, para aqueles que eram convocados a trabalhar nas fazendas de São Tomé, também colônia portuguesa, o deslocamento proporcionava uma experiência semelhante à escravidão.

⁵ Durante entrevista realizada na cidade de Praia, Cabo Verde, em outubro de 2006. Sociólogo e historiador, Correia e Silva é hoje reitor da UNI-CV, a primeira universidade pública do arquipélago.

3.1.3

Rumo à “Merca”

Lubrificamos máquinas
Alimentamos caldeiras
Navegamos por oceanos de fogo e fiordes de gelo
Mas foi nos mares da terra nova
No tempo em que de Boston a América mandava seus barcos baleeiros
Para nos contratar
Que ganhámos o bronze da nossa pele
(Oswaldo Osório)

A história recorrentemente contada sobre como os “pioneiros” partiram em navios baleeiros americanos é interpretada por Akesson (2004) como uma narrativa da criação do sentimento de “eterna partida” do cabo-verdiano. Levando em consideração que a migração é parte constitutiva da identidade e do estilo de vida da população, tema que será desenvolvido adiante, os pioneiros assumiram o papel de heróis culturais.

De acordo com estimativas, a primeira corrente emigratória cabo-verdiana em direção aos Estados Unidos data do fim do século XVII ou do início do século XVIII, momento em que navios baleeiros americanos começaram a fazer incursões pelos mares do arquipélago em busca dos cetáceos. Na época, o “azeite de baleia”, informa Carreira (1977a), era usado com fins diversos, mas principalmente na iluminação e na curtimenta de couros e peles. A contratação de ilhéus que pudessem auxiliar nas atividades pesqueiras abria a perspectiva à emigração⁶. Inicialmente marinheiros substituindo americanos insatisfeitos com a baixa remuneração, muitos se tornaram homens de leme, arpoadores e, mais tarde, pilotos e capitães. O primeiro cabo-verdiano nos EUA de que se tem registro é José da Silva, nascido em 1794 na ilha de Brava⁷ e naturalizado americano em Nantuckete, em 1824.

De fato, a predominância de navios com bandeira americana na região era maciça. De acordo com registros do porto da Praia, citados pelo autor, em três trimestres de 1844 e um de 1845 passaram pelo arquipélago para pescar cetáceos

⁶ Um dos navios usados neste período – o Ernestina, de 34 metros – foi presenteado pelo governo de Cabo Verde aos EUA como símbolo de cooperação e se encontra hoje no Registro Histórico Nacional, informa Lobban (1995).

⁷ Brava e Fogo foram as ilhas de onde mais cabo-verdianos partiram em direção aos EUA. O porto da Furna, em Brava, por sua situação geográfica, era mais abrigado e preferido pelos veleiros. De fato, essas foram as ilhas mais visitadas pelos navios baleeiros.

ou se abastecer de mantimentos 42 navios baleeiros, sendo 40 americanos, um inglês e um francês. À propósito dessa emigração e de pelo menos uma de suas conseqüências, qual seja, a desproporção de sexos na ilha de Brava, escreveu Eduardo Augusto de Sá Nogueira Pinto de Balsemão, no Relatório do Secretário-Geral do Governo de Cabo Verde:

“Na ilha de Brava... há uma grande desproporção entre o sexo masculino e o feminino. Procede isso, além de outras razões – que a fisiologia pode acaso explicar – de embarcar um grande número da população masculina, cedendo à paixão que a domina, nos navios baleeiros, com o fim de grangear mais fartos meios de vida. Muitos voltam, é certo, com os seus sonhos realizados, mas um bom número dos emigrantes (se assim se lhes pode chamar) por lá ficam ou morrem” (B.O. de Cabo Verde, nº42, 1874: 260 *apud* Carreira, 1977).

Poucos dados oficiais existem sobre esses “emigrantes pioneiros”, mas acredita-se que inicialmente tenham ido em pequenos grupos e apenas homens, como sugere o documento. Depois de instalados, teriam usado “cartas de chamada” – segundo Bento (2005), trata-se de documento enviado pelo imigrante ao familiar, reconhecido em cartório, que autorizava a entrada no país a partir da comprovação da permanência do imigrante – para levar a seu encontro mulheres e filhos. Como na ocasião não havia leis restritivas à imigração, esse processo provavelmente ocorreu sem grandes empecilhos, aumentando consideravelmente o número de cabo-verdianos nos EUA. Lá, eles podiam ser encontrados na corrida ao ouro – no estado da Califórnia –, como tripulantes de veleiros, agricultores – especialmente no cultivo de morango e em plantações de algodão –, bem como trabalhando na indústria de tecelagem em New Bedford, no estado de Massachusetts.

As tentativas de restrição a esse fluxo tiveram lugar apenas a partir da primeira metade do século XIX, momento em que foram criadas as primeiras leis emigratórias no arquipélago. Foi assim que a Lei de 1855 estabeleceu uma série de exigências para a concessão de passaportes, como idade mínima, fiança, cumprimento do serviço militar e contrato de prestação de serviço. Já em 1873, por outro lado, uma nova norma legal passou a oferecer auxílios aos que tivessem interesse em emigrar para outras possessões portuguesas na África. Na prática, tais medidas surtiram pouco efeito, já que a emigração irregular rumo à América não cessou.

De maneira geral, pode-se dizer que ao longo do século XX a diáspora cabo-verdiana se intensificou e sofreu importantes alterações. Seguindo a cronologia proposta por Carreira (1977), a mesma observada por Ferreira (2001), se buscará sintetizar esse período em quatro fases, que variam de acordo com suas evoluções e regulamentações.

Primeira fase (1900 - 1920): Teve como principal característica a grande corrente emigratória rumo aos Estados Unidos, dando prosseguimento ao fluxo iniciado, timidamente, no século anterior. De acordo com Ferreira (2001), teria sido determinante para isso a influência exercida pelos primeiros emigrantes sobre parentes e amigos – assunto que será analisado quando tratarmos de redes sociais. No entanto, a ocorrência da Primeira Guerra Mundial (1914-18), que impôs obstáculos à circulação de pessoas, aliada à implementação nos EUA de medidas restritivas à entrada de “africanos analfabetos”⁸ levou à quase interrupção desse fluxo.

Segunda fase (1927⁹ - 1945): Diante da queda na média anual de saídas, mas vivenciando os mesmos problemas que serviram de motivação para que deixassem o arquipélago, os ilhéus optaram por buscar outros destinos. É nesse contexto que Guiné, Angola, São Tomé e Príncipe e Senegal (na época, colônia francesa) despontam como rotas alternativas.

É importante ressaltar o papel atribuído à seca como forte impulsionadora da emigração, tendo em vista que os períodos de aumento do fluxo coincidiram com os momentos de crise no arquipélago. O próprio governo local, possivelmente a contragosto de Lisboa, tomava a iniciativa de facilitar a emissão de passaportes nesses períodos.

Vale ressaltar que a emigração para São Tomé e Príncipe, batizada por Carreira (1977) de “emigração forçada”, foi iniciada em 1860, por imposição de Lisboa, tal como sugere a Lei de 1873 anteriormente referida. O objetivo era obter mão-de-obra barata para trabalhar nas plantações de café e cacau. No entanto, é nessa fase que há um aumento desse fluxo. Essa situação revelava-se um meio de

⁸ Diante da adoção de tal medida por parte do governo americano, em Cabo Verde foi lançada campanha com vistas a disseminar a alfabetização entre os mais jovens (Carreira, 1977: 87). De fato, ainda que Lisboa aparentemente tivesse outros planos para os emigrantes cabo-verdianos, fato que será abordado em seguida, o governo local chegou a enviar relatório à capital da metrópole expondo a conveniência de se favorecer a manutenção daquela emigração, alegando que dela “redundam benefícios para o Estado e, portanto, não deve ser contrariada” (preâmbulo justificativo do Decreto n° 823, de 02 de novembro de 1914).

⁹ Os anos de 1921 a 1926 não estão incluídos por falta de dados.

as autoridades coloniais maximizarem seus benefícios, na medida em que “solucionavam” outro problema, qual seja, a fome em Cabo Verde. Noutras palavras, em vez de acudir a população com o envio de mantimentos e a adoção de outras medidas paliativas, Lisboa optou pela emigração orientada. Com isso, reduzia-se o número de pessoas a sustentar e, conseqüentemente, os gastos da metrópole, ao mesmo tempo em que atendia aos interesses dos latifundiários em São Tomé, também possessão portuguesa, onde a mão-de-obra era insuficiente.

Contudo, as condições de vida encontradas pelos cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe em muito se assemelhavam àquelas da escravidão. A situação dos chamados “contratados” era de maus tratos, alimentação escassa e salários irrisórios. Além disso, os ilhéus eram simplesmente “intimados” a partir e, durante determinado período, uma das principais formas de se fazer isso era através da “obrigação de trabalho”. Ou seja, os indivíduos que fossem julgados “vadios” ficavam sujeitos ao trabalho obrigatório, sendo Angola inicialmente o grande mercado e, mais tarde, São Tomé. O contrato, a princípio de dois anos, era com freqüência ampliado e o trabalhador, não apenas cabo-verdiano, mas também moçambicano e angolano, não repatriado. A emigração forçada durou até pelo menos meados do século XX, por lá tendo passado milhares de cabo-verdianos.

Nessa segunda fase destaca-se também, como sugerido, a emigração para o vizinho Senegal. Território continental mais próximo do arquipélago, a então colônia francesa foi destino dos que viam ali a possibilidade de escaparem da arregimentação de trabalhadores para São Tomé. O que é interessante destacar é que foi essa emigração que mais tarde gerou a criação de uma comunidade cabo-verdiana na França, quando da independência do país, em 1960. Isto porque muitos partiram junto com seus empregadores franceses e, depois, ajudaram conterrâneos a se estabelecer no país europeu. Já os que ficaram no Senegal, freqüentemente tiveram que lidar com uma certa rejeição por parte da população local, devido à imagem que tinham de serem “aliados” dos colonizadores.

Essa condição peculiar dos cabo-verdianos foi observada por Lobban (1995) para quem isto se deve em parte ao fato de os ilhéus estarem imersos em um sistema no qual eles eram “simultaneously subordinated and elevated. Historically, Cape Verdeans had been both slaves and slavers; consequently, they were both victims and victimizers in the colonial structure” (1995: 58).

Ao mesmo tempo em que eram forçados a trabalhar nos latifúndios de São Tomé, como já salientado anteriormente, os cabo-verdianos também foram escolhidos pela Coroa para atuarem estrategicamente como intermediários no sistema colonial, ocupando cargos como quadros e oficiais administrativos em todas as colônias luso-africanas¹⁰. Para a qualificação dessa mão-de-obra, o arquipélago abrigou a primeira escola secundária implantada fora da metrópole.

Segundo Hernandez (2002: 103), a escolha dos ilhéus para exercerem tais cargos era motivada por três fatores: a dificuldade de acesso dos portugueses às demais colônias, o intenso processo de miscigenação e assimilação que teve lugar no arquipélago e a falta de condições geo-econômicas de Cabo Verde. Esse último aspecto deslocava o foco da colonização da exploração econômica, convertendo o arquipélago em um espaço predominantemente administrativo e de envio de mão-de-obra.

Não é necessário dizer que esse tipo de emigração, que poderia ser chamada de burocrático-administrativa, gerou uma certa animosidade em relação aos cabo-verdianos por parte das populações locais – tendo reflexos até mesmo no Senegal – que os viam como “uma extensão do braço do colonialismo português” (Meintel, 1984). Esse tema será retomado no sub-capítulo intitulado “Cabo-verdianidade”.

Terceira fase: (1946 - 1973): Representou uma guinada do fluxo migratório em direção à Europa. Devido à necessidade de mão-de-obra para a reconstrução do continente após a 2ª Guerra Mundial, Portugal, Holanda, Bélgica, Itália, Alemanha, França, Luxemburgo e países nórdicos passaram a receber um número maciço de imigrantes provenientes do arquipélago.

Uma das principais características desse fluxo é o fato de ser marcadamente masculino. Uma exceção é o caso da Itália, destino de cabo-verdianas na década de 1960, ocasião em que padres Capuchinhos de Roma tiveram atuação no encaminhamento de jovens, especificamente da ilha de São Nicolau, para trabalharem como domésticas em famílias de classe média e de classe alta de Roma¹¹.

¹⁰ De acordo com Hernandez, entre 1920 e 1940 aproximadamente 70% dos funcionários da administração pública na Guiné portuguesa eram cabo-verdianos ou descendentes (Hernandez, 2002: 102).

¹¹ Para mais informações sobre esse fluxo, ver Monteiro (1997).

Outro caso que merece atenção, pelo vulto da mobilização, é o de Portugal. Na época, a metrópole necessitava de mão-de-obra para a construção civil, com vistas a substituir os nacionais que tinham partido rumo à França e também aqueles enviados à guerra colonial. Esse fluxo de cabo-verdianos, segundo Saint-Maurice (1997), representou uma alteração na composição social daqueles que até então se deslocavam do arquipélago em direção a Portugal. Até a 2ª Guerra Mundial, tradicionalmente emigravam ao país europeu as camadas sociais mais privilegiadas, tais como comerciantes, proprietários, funcionários públicos, estudantes, etc. No entanto, o que se constatou é que a partir desse momento passou a emigrar uma mão-de-obra desqualificada do ponto de vista escolar e profissional.

Quarta fase (1974 em diante): Com o cerramento de fronteiras de países como França, Alemanha e Holanda, o fluxo concentrou-se no Sul da Europa, particularmente em direção a Portugal e Espanha. Na verdade, Portugal passou a servir de porta de entrada para a Europa, já que muitos para lá foram com o intuito de depois se direcionarem a outro país do continente, driblando assim as restrições que tinham sido impostas.

Entre os cabo-verdianos que de fato se instalaram na ex-metrópole, parte deles cruzou a fronteira na década de 80 em busca do mercado de trabalho espanhol, devido a uma crise no setor de construção civil português. Além de mulheres, que ocupavam postos como domésticas, um número significativo de homens foi para o país vizinho e lá atuou em funções ligadas à atividade portuária, minas e ferrovias.

Também na década de 70, após a independência de Cabo Verde, teve lugar outro fluxo expressivo de cabo-verdianos: aquele formado pelos que exerciam funções administrativas na então colônia. Uma vez em Portugal, esses indivíduos foram absorvidos pela Administração Pública, atuando principalmente nas áreas de saúde e educação.

Após esse breve resumo acerca dos diferentes destinos de milhares de cabo-verdianos ao longo da história do arquipélago, parece oportuna uma reflexão sobre a importância das redes migratórias para a intensificação dos deslocamentos, bem como sobre o impacto provocado por essa longa mobilização na sociedade de origem.

3.1.4

Redes sociais

Devido ao grande número de cabo-verdianos residindo no exterior, pode-se dizer que a emigração é tema que notoriamente faz parte do cotidiano de todo o país, ou seja, tem um impacto profundo não só na vida daqueles que partiram, mas também na dos que permaneceram no arquipélago. Durante a breve estadia no país foi possível notar o impacto dessa mobilidade maciça através, por exemplo, dos anúncios que oferecem facilidades para o envio de remessas, das conversas cotidianas sobre os que partiram, dos “bidons”¹² enviados aos familiares, da importância dada aos assuntos internacionais na TV e nos jornais, dos projetos arquitetônicos visivelmente influenciados por várias partes do mundo, dos modos de se vestir, das gírias, sem falar da literatura e da música. Dessa forma, pode-se dizer que se criou em Cabo Verde um forte imaginário sobre a emigração, que é amparado por uma rede social atuante tanto no país de origem como no país de destino.

A metáfora da rede social, de acordo com Ramella (1995), tem sido extremamente difundida nos últimos anos e surge como uma via para aqueles que rejeitam o enfoque estruturalista das migrações, segundo o qual determinações estruturais explicariam o processo, sem levar em conta as motivações do indivíduo. Vainer (1998) informa que de acordo com esse enfoque “os indivíduos ou grupos sociais tendem a ser percebidos como simples atores de um drama cujo cenário e script está inscrito na estrutura, em primeiro lugar, no mercado – particularmente no mercado de trabalho” (1998: 826).

Longe de serem autômatos dirigidos por uma estrutura que como que os aprisiona, na idéia de rede social vige o princípio de que aqueles que deixam sua terra natal “son actores racionales que persiguen objetivos y movilizan para tales fines los recursos que tienen a su disposición” (Ramella, 1995: 09). Entre esses recursos há os do tipo relacionais, que em geral se revelam determinantes para a definição de onde ir, de que maneira ir, onde ficar, como inserir-se no mercado de trabalho local, etc. Essa perspectiva ganha espaço na medida em que se constrói um novo olhar acerca do processo migratório. De sujeito passivo, simplesmente

¹² Espécie de container enviado pelos emigrantes nos Estados Unidos. Nele são transportados alimentos, eletrodomésticos, aparelhos eletrônicos, roupas, tênis, etc.

compelido por uma situação da qual não tem qualquer controle, o emigrante passa a sujeito ativo, que age mobilizado por estratégias de superação social. O conceito de redes explica, portanto, porque não são todos os que tomam como destino terras distantes, já que se a questão fosse puramente estrutural não haveria motivo para que uma parcela permanecesse no país. Assim, de acordo com Ramella (1995), o ponto crucial para a realização da emigração constitui a capacidade do sujeito de se integrar a uma rede social, seja ela formal ou informal, que tem como base uma origem comum.

Outro modelo de explicação que é revisto a partir do enfoque nas redes sociais ligadas à migração é aquele proposto pela teoria neo-clássica da mobilidade. De acordo com esse modelo, a migração é parte de um processo decisório absolutamente individual e livre de impedimentos, consequência única de uma avaliação sobre as vantagens e desvantagens dos possíveis pontos de deslocamento, os quais oferecem diferentes possibilidades de satisfação de expectativas. Ao fazer uma adequada comparação com a dona de casa que vai à feira e “considerará não apenas a utilidade dos gêneros, mas também seu custo comparativo”, Vainer (1998) afirma que, de acordo com esse enfoque, o migrante faria uma avaliação semelhante antes de optar por seu suposto destino. A garantia de que tal empreendimento fosse bem-sucedido residiria no fato de que as vantagens, antecipadamente consideradas, tenderiam a diminuir caso um fluxo muito grande de pessoas se encaminhasse a uma mesma e determinada direção. Ou seja, nessa visão, a migração seria um processo auto-regulável e reequilibrador.

Essa teoria, portanto, desconsidera em suas premissas a possibilidade de os deslocamentos migratórios serem regidos por um caráter coletivo, idéia que vem sendo justamente privilegiada pela análise das redes sociais. Em acordo com esse tipo de enfoque, Póvoa Neto (2005) afirma que:

“não se pode mais entender a migração simplesmente como o empreendimento aventureiro de um indivíduo, expulso de sua terra e atraído para outra pela esperança de ascensão social: todo o deslocamento migratório, mesmo o de sujeitos aparentemente isolados, compõe uma imensa teia pela qual circulam pessoas, informações, dinheiro, através de redes formais ou informais” (2005, p. 307).

Em suma, a metáfora das redes sociais surge como uma via alternativa às duas teorias acima descritas, posicionando o emigrante não de forma passiva em

relação à mobilidade espacial, mas tampouco como alguém que age de maneira absolutamente individual e aventureira. De fato, várias pesquisas têm sugerido que o mundo das relações pessoais, essa “teia” a qual se refere Póvoa Neto (2005), tem servido de base para o deslocamento.

Trazendo esses aportes teóricos para a pesquisa, pode-se dizer que em Cabo Verde as redes, que há tempos vêm sendo estruturadas, variam de ilha para ilha, o que faz com que o destino desses emigrantes varie de acordo com o local de origem. Em termos gerais, é possível afirmar, por exemplo, que Portugal é o destino preferencial dos habitantes de Santiago, enquanto os EUA são a referência para aqueles que pretendem emigrar e habitam as ilhas de Fogo e Brava. Já os cabo-verdianos provenientes de Sal, Boavista e São Nicolau têm como destino primeiro a Itália, enquanto aqueles de São Vicente e Santo Antão costumam partir para Holanda, Alemanha e Luxemburgo. A presença de cada um desses países é claramente sentida no cotidiano e se reflete inclusive nos nomes dados a ruas e estabelecimentos comerciais. Em São Vicente, por exemplo, há a Avenida Holanda, o Café Portugal e o Snack Bar Alemanha, enquanto em Santo Antão é possível passear pela Avenida Luxemburgo (Carling, 2001). O que se pode deduzir desse fato é que as redes sociais estruturadas em cada ilha estabeleceram conexões específicas com o mundo.

A estudante Feliciano conta sua experiência em relação a esse processo:

O cabo-verdiano que vai leva o outro, o outro, leva todo mundo. Vai a geração inteira. Antigamente era assim, ia toda a família e aí começavam a ir os vizinhos (risos). Acaba indo todo mundo. Não sei nem se é pelo emprego, é mais pelo contato. (Feliciano, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

Os estudantes também participam de redes sociais, que são acionadas antes de escolherem o Brasil como o lugar onde passarão os, pelo menos, quatro próximos anos de suas vidas. Assim, esses jovens se informam com outros que já viveram a experiência sobre como é a vida aqui, para qual cidade devem se candidatar, como é a qualidade do ensino, dos cursos, etc. Uma das maiores preocupações é com a questão da violência nas cidades brasileiras, mas o contato com os estudantes que já voltaram faz com que essa imagem se amenize. Passada essa etapa, a próxima inclui buscar a rede social articulada entre o país de destino e o de origem. Não raro, são contatadas pessoas bem pouco próximas – “amigo de uma prima”, “irmão da colega da irmã”, “parente de um vizinho” –, mas que, via

de regra, a despeito do conhecimento indireto, se encarregarão da tarefa de receber o estudante aqui. Isso significa que essa pessoa indicada ou algum conhecido dela – depende do grau de proximidade e da disponibilidade no momento – buscará o recém-chegado no aeroporto¹³ e o levará para casa, onde ficará hospedado até encontrar algum lugar para morar definitivamente. Muitas vezes o estudante que chega fica hospedado na casa de pessoas com as quais não tem, até então, a menor intimidade. Essa permanência provisória pode durar semanas ou até mesmo meses. Como se pôde observar, em março, mês em que muitos chegam para o início do ano letivo, as salas das repúblicas onde costumam viver os estudantes estavam repletas de malas e colchões destinados aos recém-chegados.

Segundo os relatos e, de fato, foi possível constatar, várias são as dificuldades impostas a estrangeiros que pretendem alugar um imóvel na cidade. Isto porque é necessário ter um fiador – alguém que possua um imóvel na cidade e que se comprometa a arcar com os custos do aluguel caso o inquilino não cumpra o acordo firmado com o proprietário – comprovantes de renda, CPF, identidade, entre outros documentos. Como constituem um grupo relativamente fechado – como será no exposto no capítulo 4 –, a rede social a qual estão integrados dificilmente inclui brasileiros, e, quando isso acontece, são pessoas da mesma faixa etária que eles e que pouco provavelmente possuem imóvel em seu nome. Uma saída é encontrar um proprietário que concorde com o pagamento de um depósito, equivalente a três meses de aluguel antecipado, ou outra alternativa que tem sido muito utilizada é “contratar” alguém para ser fiador do imóvel. Embora pareça estranha a existência de um fiador “contratado”, não é no entanto incomum encontrar em alguns jornais anúncios de pessoas que vendem seus serviços como fiadoras (Ver os jornais O Dia, Extra e Balcão)¹⁴.

¹³ Em conversa com uma estudante, ela contou que uma menina que estava temporariamente hospedada em seu apartamento foi parar lá porque, quando foi buscar uma pessoa que chegara de Cabo Verde, esta jovem, que não conhecia, estava no aeroporto e seu contato não tinha ido buscá-la. Acabou indo para sua casa, no bairro de Laranjeiras, e estava lá já há três semanas. Como se verá no capítulo 3, esta costuma ser uma prática também entre os imigrantes.

¹⁴ Chegou-se a entrar em contato com uma dessas pessoas, que afirmou ter escritório no bairro do Méier. Segundo orientou, é cobrada uma taxa de R\$ 40,00 para a entrega da documentação a ser avaliada pelo proprietário ou pela imobiliária. Caso seja aceita, procede-se então ao pagamento do serviço, que é equivalente a um mês de aluguel, taxa cobrada anualmente durante a vigência do contrato. A mesma pessoa, por telefone, informou que em 90% dos casos a documentação dessa espécie de fiador de aluguel é aceita.

Outro ponto que pode ser problemático para os estudantes no momento de alugar um imóvel é a documentação de identificação requerida (CPF, RG, etc), que deve ser expedida no Brasil e pode levar algumas semanas até que eles as tenham em mãos¹⁵. Toda essa informação é transmitida pelos estudantes aos recém-chegados, que contam com a ajuda dos veteranos para ir à Polícia Federal e tirar documentos. Até alguns anos, a própria Associação de Estudantes Caboverdianos do Rio de Janeiro (Aecerj) se encarregava de auxiliar nessa tarefa, acompanhando os “caloiros” – como são chamados pelos demais – aos locais necessários. Além disso, o *site* da associação na Internet também se revela uma importante fonte de informação aos recém-chegados, com indicações sobre planos de saúde, como se registrar na Embaixada, obter bolsas de estudo, etc.

3.1.5

Cultura migratória

A grande maioria dos estudantes referiu-se durante as entrevistas a parentes e conhecidos que se encontravam no exterior. Em conversa com uma informante, ela elencou os vários países em que viviam naquele momento seus parentes: Portugal, Luxemburgo, Estados Unidos e Holanda. E nesse ponto essa entrevistada não constitui uma exceção. Pelo contrário, em Cabo Verde essa é a regra. Não há cabo-verdiano que não tenha um parente no exterior, comenta-se. Uma piada popular no país é de que quando o homem foi à Lua, ao chegar lá encontrou um cabo-verdiano.

De fato, a mobilidade é vista pelos nacionais como parte intrínseca da vida. Akesson (2004), que realizou pesquisa de campo no país, aponta a importância atribuída à migração para a constituição do *ser* cabo-verdiano. “Ter nascido em grãos de areia, como as ilhas são chamadas, no meio do oceano e ter, portanto, que recorrer à emigração, é reconhecido como um predicamento unificador no discurso público” (2004: 43, tradução livre).

Entre os estudantes no Brasil esse discurso também está presente, na medida em que eles recorrem às experiências de emigrantes cabo-verdianos e das

¹⁵ Além de ser necessário para alugar um imóvel, o CPF, segundo os estudantes, é fundamental para diversos outros expedientes: abrir conta em banco, comprar o chip do “telemóvel” e receber o dinheiro pelo Western Union em seu nome, nos casos em que a ajuda financeira não chega por algum portador.

produções locais que tematizam esse tipo de experiência (como história, música, literatura), para falar de si e de suas vivências no exterior. Assim, os estudantes falam da mobilidade como algo intrínseco: “É uma coisa que já faz parte da gente. O cabo-verdiano nasce e ele tem que sair, tem que ir a algum lugar”, conta Feliciano. Kátia corrobora: “Os cabo-verdianos nasceram para o mundo”. Já Paulo define o ilhéu como “um emigrante nato”, enquanto Pedro comenta que o “cabo-verdiano é que nem praga: tá por todo lugar”.

A minha irmã foi estudar em Macau e ela chegou lá e pensou: ‘até que enfim cheguei num lugar onde não tem cabo-verdiano’. Não deu dois minutos um cara passou por ela e disse: ‘Você é cabo-verdiana?’. (Pedro, 21 anos, Arquitetura, USU).

Cabo Verde deveria ser um exemplo para os outros países da forma de emigração, porque as pessoas quando nascem já nascem olhando para o mar, quer dizer, já tem aqueles estão querendo sair e os que não querem o mar chama. Porque você está sempre em contato com o mar e sabe que pode ter uma vida melhor lá fora. Não só para conhecer, mas para ter uma vida melhor. (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Esses relatos, somados a muitos outros, revelam a construção de um mito de identidade internacionalizada (Assis, 1999), expressão de uma cultura de emigrar para o exterior, que é fortalecido pelo fato de Cabo Verde ser um arquipélago. Como disse Rodrigo, “o mar chama”. O que é interessante destacar é que o mesmo mar que poderia ser visto como um empecilho à mobilidade, é construído no imaginário local como um convite à partida.

A idéia de uma “cultura migratória” foi abordada por Margolis (1990, 1994 *Apud* Assis, 1999) em pesquisa sobre a trajetória de emigrantes de Governador Valadares para os EUA. Contudo, sua definição se aplica perfeitamente ao caso pesquisado:

“Uma ‘cultura de migrar para o exterior’ existe em Governador Valadares e nas cidades do Vale do Rio Doce. O termo, elaborado pelo cientista político Wayne Cornelius, é aplicado para comunidades que têm amplos padrões de migração internacional estabelecidos por longo tempo; muitas crianças esperam ao crescer migrar como parte de sua experiência de vida” (Margolis, 1994: 93-4 *Apud* Assis, 1999: 130).

Como os próprios comentários dos estudantes sugerem e também observou Akesson, o que está em jogo no discurso sobre a migração cabo-verdiana não é apenas a idéia de “destino”, amparada pelo histórico de secas e fomes, mas a idéia

de que a mobilidade é uma “especialidade nacional” (Akesson, 2004: 46), uma atividade especialmente adequada aos “filhos” do arquipélago. Segundo a autora, essa noção de uma suposta especificidade cultural favorecedora da adaptação é baseada principalmente em duas condições: a imagem de sucesso dos compatriotas espalhados pelo mundo e o histórico crioulo da nação¹⁶.

O discurso acerca da origem crioula da nação está construído no histórico contato do senhor (branco e europeu) com a escrava negra, que remonta ao início da colonização do arquipélago. Esse contato teria contribuído para uma miscigenação não apenas em termos biológicos, mas socioculturais, na medida em que promoveu uma profunda interação social.

Ao citar Hannerz (1987, 1989 *Apud* Trajano, 2003), Trajano (2003) aponta como novas unidades sociais, que foram geradas a partir do contato com um mosaico de sociedades fragmentadas – vale lembrar que Cabo Verde reuniu diferentes grupos étnicos procedentes da África, além de europeus –, se apropriam e reconstróem elementos culturais de distintas origens, de forma a elaborar um todo inédito que é a sociedade crioula.

Para compreender esse processo, o autor propõe que se recorra à estrutura da língua crioula como uma metáfora para a sociedade, na medida em que observa que esta

“É uma nova língua, cuja estrutura é mais complexa do que o *pidgin* que deu origem a ela (o léxico é expandido, a sintaxe complexificada com o surgimento de artigos, preposições, partículas marcadoras de tempo, aspecto e modo verbal). E juntamente com as mudanças lingüísticas que resultam numa língua crioula, a crioulação também implica invariavelmente um processo de mudança cultural resultante de um intrincado fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que dá luz a uma entidade social terceira: uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e lingüístico alcançado pelas sociedades que participaram do encontro original” (Trajano, 2003: 03).

Noutras palavras, ser crioulo, portanto, é se perceber como o resultado de diferentes origens, que interagiram intensamente ao longo da história e que deram origem a algo novo, distinto das fontes e que se desenvolve de maneira independente.

¹⁶ É interessante notar os múltiplos sentidos atribuídos em Cabo Verde ao termo “crioulo”. Ele designa tanto o indivíduo cabo-verdiano como qualquer coisa que diga respeito a Cabo Verde ou aos cabo-verdianos. “Crioulo” e “cabo-verdiano” são, portanto, sinônimos. Além disso, “crioulo” é também o nome da língua materna cabo-verdiana, que sofre variações de ilha para ilha.

Assim, pode-se dizer que esse mesmo contato entre diferentes elementos que acabou por gerar a criouliidade na sociedade cabo-verdiana é entendido como uma abertura e facilidade de adaptação ao “outro” no momento em que o ilhéu se estabelece em terras distantes. Ou seja, a experiência interna que gerou a construção da nação cabo-verdiana como uma nação crioula é compreendida como especificidade favorecedora da mobilidade.

Uma metáfora surgida durante conversa com uma estudante parece retratar bem a idéia de haver uma predisposição à adaptação, qual seja, a do cabo-verdiano como um “camaleão”.

A gente parece um camaleão. É isso que eu falo que o cabo-verdiano é. Aonde a gente vai a gente se adapta na hora, se transforma na cor que for o ambiente. A gente vira natural do ambiente. (Laura, 33 anos, estudou Sociologia, UNB).

Feliciana também fala dessa adaptabilidade como um traço da identidade nacional:

[A identidade cabo-verdiana] Ela é mestiça, ela é híbrida, assim como o povo. Essa questão de sempre querer sair, ir de encontro ao outro, conhecer o diferente, acho que é nessa coisa que a identidade cabo-verdiana se afirma. Você vai ver como é que o cabo-verdiano recebe as coisas diferentes com naturalidade, e com o tempo passa a ser a sua identidade. Essa coisa que era nova, que não era dele, passa a ser dele, se apropria com facilidade, não tem resistência ao diferente. Por exemplo, as telenovelas brasileiras têm uma repercussão muito grande na sociedade, as pessoas vêem aquilo e as coisas passam a ser moda e passam a fazer parte do dia-a-dia das pessoas. Roupas, gírias... passam da ficção para o real (Feliciana, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

Sobre essa questão, salta aos olhos a semelhança entre essa visão de uma propensão à adaptabilidade, entendida como uma especificidade dos cabo-verdianos, e o discurso sobre a plasticidade dos portugueses, apontado por Gilberto Freyre e analisado por Araújo (1994). De acordo com Araújo, Freyre vê na “índole flexível” do português, “inteiramente despida de compromissos com a coerência e a rigidez”, sua maior virtude, responsável pelo sucesso do processo de colonização por eles desencadeados (Araújo, 1994: 46). Essa plasticidade, diga-se, teria sua origem no fato de os portugueses – assim como os cabo-verdianos – terem sido resultado de mestiçagem, o que estaria associado à localização geográfica do país. Situado na fronteira entre a Europa e a África, Portugal teria sido palco de vários cruzamentos étnicos e culturais, gerando uma espécie de “ambigüidade original” (Miranda, 2002). Dito isso, Araújo (1994) aponta que:

“Gilberto insiste em que uma nação como Portugal, dotada de pequena população e incipientes recursos materiais, só teve condições de empreender uma expansão ultramarina na escala e na dimensão que conhecemos graças à ilimitada mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade dos seus habitantes” (Araújo, 1994: 46).

Se substituída a palavra “Portugal” por “Cabo Verde” e a expressão “expansão ultramarina” por “emigração” se verá que o discurso dos entrevistados é praticamente o mesmo que o construído por Freyre a respeito dos ex-colonizadores. É como se os ilhéus tivessem se apropriado dessa visão do sociólogo brasileiro – cujas idéias foram, de fato, amplamente difundidas no arquipélago –, alterando o personagem principal do enredo. Portanto, assim como os portugueses, provenientes de um país pequeno e de recursos escassos – exatamente como o arquipélago –, tiveram a “plasticidade” como um recurso chave para o contato com outros povos, os cabo-verdianos também o têm nos países de imigração. Noutras palavras, é como se, em uma espécie de atualização do discurso gilbertiano, tivesse havido uma transferência aos ilhéus das virtudes – entre elas a aclimatabilidade e a propensão à mobilidade – então atribuídas aos ex-colonizadores.

3.1.6

Uma (trans)nação

A importância da migração para a construção da nação é destacada por Akesson (2004: 175), na medida em que historicamente os sofrimentos gerados pelas secas e fomes, e a conseqüente necessidade de deixar o país, formaram o elo unificador de uma identidade coletiva. Dito de outra forma, quando o ser cabo-verdiano surge do encontro entre europeus e africanos esse “nós” é marcado justamente por sua propensão a deixar a terra natal. Portanto, quando saem do arquipélago os cabo-verdianos, além de promoverem uma construção individual, estão também construindo sua nação. Isto porque, ainda que a identidade coletiva esteja vinculada a um lugar específico, viver nesse lugar não é condição necessária ou mesmo suficiente para ser membro dessa nação.

Como bem assinalou Akesson (2004), a migração para os cabo-verdianos é algo mais do que, por um lado, a realização de uma aspiração ascensional, ou, de

outro, a afirmação de uma identidade nacional. Trata-se, antes, de um movimento em que esses dois aspectos se realizam simultaneamente:

A migração é o nexó entre a construção de um sujeito respeitado e autônomo e a criação da nação cabo-verdiana. Quando aspiram a uma outra vida em um outro lugar, os cabo-verdianos se imaginam como pessoas bem-sucedidas, mas eles simultaneamente participam da recriação da (trans)nação. Ao construir suas vidas, os cabo-verdianos constroem também sua nação (2004: 176, tradução livre).

Isso significa que a migração é elemento chave da identidade nacional e que os que saem do país – e neste caso é possível referir-se também à experiência dos estudantes –, em vez de serem vistos com reprovação, por estarem de alguma forma rejeitando Cabo Verde, são percebidos como seguidores da tradição. Ao fazerem isso, são vistos como fortalecendo a nação além dos limites do arquipélago, ou melhor, a nação cabo-verdiana que se encontra dispersa pelo mundo. Em suma, embora possa parecer contraditório, quando partem para o exterior os cabo-verdianos reforçam o discurso local que representa o deslocamento como uma especialidade nacional, ou seja, ao deixar Cabo Verde reforçam sua cabo-verdianidade.

Analisando esse processo do ponto de vista do Estado, Haesbaert (2004) observa que a diáspora não deve ser interpretada necessariamente como algo negativo. Nesse sentido, o autor aponta que o migrante pode ser entendido como um potencial político e econômico para o país de origem, através da possibilidade de “reterritorialização” dessas comunidades dispersas (Haesbert, 2004: 249). Isto porque o fato de saírem de seu território não converte esses indivíduos automaticamente em seres “desterritorializados”, tampouco em relação a sua identidade em termos nacionais ou de pertencimento a determinado grupo étnico. Mas o autor, contudo, observa que essa identidade entendida em seu sentido “reterritorializador” não deve ser vista como simples reprodução e transposição daquela original, e sim como um “amalgama” ou um “híbrido”, muitas vezes influenciada pela representação que se faz do imigrante na sociedade de acolhida (Povoa Neto, 1994, *Apud* Haesbert, 2004).

Sobre essa visão positiva da migração por parte do Estado e a proposta de uma nação (trans)nacional, no caso de Cabo Verde pode-se dizer que o governo de fato assumiu essa condição e dela vem auferindo benefícios. Para tanto, há um intenso esforço em manter a lealdade e o sentimento de pertencimento à terra

natal, manifesto, por exemplo, na criação do Instituto das Comunidades¹⁷. Essa instituição governamental tem como objetivo promover o “bem-estar dos cidadãos cabo-verdianos residentes no estrangeiro, tanto no que diz respeito à sua integração nos países de acolhimento, como no que concerne a sua relação com o país de origem”, esclarece em sua página na Internet. O mesmo texto informa ainda que essas metas são perseguidas através da promoção de “ações e medidas” com vistas ao reforço da solidariedade entre a comunidade em Cabo Verde e fora do país. Isso é feito através do estímulo e apoio a iniciativas das comunidades da diáspora que têm como alvo o desenvolvimento do arquipélago, além da difusão regular de informação sobre o país e do incentivo a medidas que estimulam o investimento em Cabo Verde através das poupanças mantidas no exterior. Vale ressaltar que esse último ponto, qual seja, o envio de remessas, tem sido fundamental para a frágil economia do arquipélago.

País de pequenas dimensões e marcado por um isolamento geográfico, o desenvolvimento de Cabo Verde sofre com os altos custos necessários para transporte, com o fato de contar com um pequeno mercado interno, bem como com a escassez de recursos naturais (Carling, 2001). Apesar de todas essas dificuldades, o arquipélago tem alcançado resultados surpreendentes quando suas taxas de desenvolvimento, medidas, por exemplo, através do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e do próprio Produto Interno Bruto (PIB)¹⁸, são comparadas aos dos países africanos ao Sul do Saara.

De acordo com o Carling (2001), os dados positivos são proporcionados, sobretudo, pelas remessas enviadas pelas comunidades no exterior e pela ajuda internacional, que teve início quando da independência do país, em 1975. Não à toa, ambos os fatores foram responsáveis, no fim de década de 1990, por gerar aproximadamente metade da renda do país no período. Baseando-se em números fornecidos pelas Nações Unidas, o autor aponta que o nível de ajuda internacional per capita era de mais de US\$ 300 em 1999, uma das mais altas do mundo. Não por outro motivo que alguns doadores retiraram o auxílio fornecido ao país e redirecionaram-no a países mais pobres. Esse movimento foi acompanhado, de

¹⁷ O endereço do *site* na Internet é www.ic.cv.

¹⁸ Segundo Bourdet (Bourdet, 2002: 04 *apud* Akesson, 2004: 55), entre 1985 e 2000 o PIB per capita de Cabo Verde quase triplicou.

maneira geral, de um aumento significativo no fluxo de remessas por parte da comunidade diaspórica.

De acordo com dados do Banco de Cabo Verde, divulgados pela imprensa¹⁹, em 2005 as remessas passaram de 100 milhões de euros – cifra que, pela primeira vez, caiu em 2006 para 82 milhões de euros –, sendo Portugal o país de onde provém a maior parte das remessas, com 22,8 milhões de euros, seguido pela França, com 18 milhões de euros e dos Estados Unidos, com 15 milhões de euros.

Um dado que salta aos olhos é o fato de os EUA, país que abriga a maior comunidade cabo-verdiana fora do arquipélago, surgir em terceiro lugar em volume de remessas. Contudo, esse dado provavelmente é decorrente do fato de a migração para os Estados Unidos ser mais antiga que aquela para a Europa. Em geral, as obrigações financeiras para com os que ficaram tendem a diminuir com o passar do tempo, bem como a ligação entre os filhos de emigrantes nascidos no exterior e a terra natal de seus pais. Aí reside justamente o esforço do governo cabo-verdiano em estreitar tais laços.

Isso vem acontecendo por meio da promulgação de leis que visam a favorecer a integração dos emigrantes como, por exemplo, aquela que fez parte de uma reforma política mais ampla e garantiu a reserva de seis cadeiras na Assembleia Nacional para membros da diáspora. No que diz respeito às eleições, é de se deduzir o peso da comunidade cabo-verdiana no exterior para o resultado do pleito e quando do período de campanha eleitoral foi possível participar de um encontro com o presidente do país, Pedro Pires, então candidato à reeleição – como foi exposto na Introdução. O evento foi realizado no bairro de Botafogo, em um auditório cedido pela Universidade Santa Úrsula, do qual participaram estudantes e membros da associação, que fretaram um ônibus para se deslocarem no percurso de ida e volta de Mesquita até o local. Após o encontro houve ainda um coquetel, oferecido pelo candidato. A intenção da reserva de vagas na Assembleia Nacional, bem como da campanha ampliada a vários países que abrigam a diáspora cabo-verdiana parece ter uma mensagem clara: sinalizar que as

¹⁹ Fonte: Panapress, a perspectiva africana. Site: <http://www.panapress.com/freenewspor.asp?code=por006093&dte=02/04/2007>, acessado em 11 de maio de 2007.

preocupações e interesses dos cidadãos que residem no exterior serão atendidos na política interna (Akersson, 2004).

A seguir, se fará uma breve análise da mensagem do presidente cabo-verdiano, Pedro Pires²⁰, emitida em dezembro de 2006 por ocasião das festas de fim de ano e direcionada à diáspora, que trata dessa representação da nação transnacional, visando ao fortalecimento de vínculos:

Caros Compatriotas, Nesta passagem do Ano, em que o vosso pensamento vira sempre, com saudade, para a nossa terra, tenho o prazer de Vos saudar com morabeza²¹ e desejar que o Ano de 2007 traga a todos saúde, felicidade e muitos sucessos.

Conheço bem e dou muito valor ao sentimento que vos liga a Cabo Verde. Sei que, cada dia que passa, ele é mais forte e vocês depositam mais confiança no futuro do nosso país. E o vosso patriotismo ganha também mais força!

O vosso contributo pessoal para o desenvolvimento e progresso da nossa terra tem crescido todos os anos. Sentimo-nos reconfortados com isso. Sei que provem também do facto de estarmos a avançar todos os dias: o nosso país está a melhorar, progressivamente, sem parar.

É razão do nosso orgulho, por ser fruto de um árduo trabalho colectivo de todos os cabo-verdianos: dos cabo-verdianos que residem nas ilhas e dos cabo-verdianos que vivem na diáspora, como vocês.

Hoje, a nossa Nação, a grande Nação de todos Nós, está mais forte e mais unida. Os sentimentos de irmandade que nos ligam estão mais sólidos. A ideia de que juntos somos mais fortes e que, mais facilmente, podemos fazer de Cabo Verde uma terra desenvolvida, respeitada e justa para os seus filhos ganha, cada dia, mais apoio. Todos nos sentimos orgulhosos e mais motivados para continuar essa luta patriótica e generosa, para o bem do nosso país e da sua gente.

Caros Compatriotas, Amigas e Amigos,

É meu desejo que vocês sejam bons embaixadores de Cabo Verde nos países onde vivem e trabalham; que mantenham em alta a vossa tradição de bons cidadãos e de bons trabalhadores; que sejam, além disso, cidadãos dedicados dos países que com generosidade vos acolhem; que os vossos filhos adquiram boa educação e a melhor qualificação profissional possível. Estamos num mundo que pede de todos mais conhecimento e maior qualificação técnica e profissional. Temos que responder com confiança a mais este desafio!

Creiam que, aqui nas Ilhas, faremos o nosso melhor para manter em crescendo o processo de desenvolvimento. Vamos criar mais riquezas para erradicar a pobreza das nossas ilhas. É uma aposta que, seguramente, vamos ganhar!

²⁰ Mensagem obtida no site da Embaixada de Cabo Verde em Portugal, no endereço: www.embcv.pt/areas.asp?ID_area=2 (último acesso em janeiro de 2007).

²¹ Palavra local que quer dizer algo como hospitalidade e simpatia.

Além do mais, vamos tudo fazer para continuar a merecer a vossa confiança. Procuraremos ser sempre motivo de vosso orgulho! Hoje, a ligação entre nós está facilitada. Estamos à distância de um clique. Os TACV²², a rede telefónica e a rede Internet permitem-vos vir e ver a “terra”, assim como manter contacto estreito com ela. Estou convencido de que vamos aproveitar todos estes meios modernos para fomentar o estreitamento dos laços entre Nós, cabo-verdianos, onde quer que estejamos.

A todos, desejo Boas Entradas e um Novo Ano pleno de saúde, de morabeza e de muito sucesso!

Na mensagem acima, como sugerido, fica explícito o reforço da idéia de que ao deixar o país para tentar nova vida no exterior os cabo-verdianos não perdem sua cabo-verdianidade. Frases como “a nossa nação, a grande nação de todos nós” ou “todos os cabo-verdianos, de dentro e de fora” são exemplos claros disso. De certa forma pode-se dizer que os que saem do arquipélago, longe de serem repreendidos, se tornam “filhos diletos”, se é permitida a metáfora, no sentido de que passam a integrar uma frente de “luta patriótica e generosa”, que é aquela travada por meio do envio de remessas. De fato, deve-se destacar, a mensagem foi enviada justamente no final de 2006, momento em que pela primeira vez em muitos anos houve uma diminuição considerável do volume de dinheiro enviado do exterior para o país.

O texto enfatiza ainda a imagem do emigrante como aquele que representa o pequeno arquipélago no exterior, ou seja, do emigrante como “embaixador” de Cabo Verde no mundo. Esse papel é frequentemente incorporado também pelos estudantes, que comentam que são muitas as pessoas que passam a tomar consciência da existência do país por meio do contato que mantêm com eles. Nesse sentido, na página do site da Aecerj na Internet, os estudantes se apresentam como “o parceiro ideal na promoção do nosso país aqui no Brasil como mais um destino turístico e como uma oportunidade de investimento”, tarefa que é usualmente destinada ao corpo diplomático.

Da imagem do emigrante cabo-verdiano como embaixador, decorre a recomendação do presidente para que sejam “cidadãos dedicados dos países que com generosidade vos acolhem”. Nesse aspecto, é interessante notar a referência a uma idéia de duplo pertencimento, aqui vista positivamente pelos órgãos oficiais.

Outro ponto que merece ser destacado é a importância atribuída à globalização para a manutenção da nação transnacional. Hoje “estamos à distância

²² TACV, sigla para Transportes Aéreos de Cabo Verde, é a companhia aérea nacional.

de um clique”, afirma o presidente cabo-verdiano, referindo-se à compressão espaço-tempo promovida pela comunicação instantânea, pela ampliação e acessibilidade das redes telefônicas e das companhias aéreas. Sobre esse aspecto, Appadurai (1996) já chamou atenção para a importância da massificação da mídia, em níveis globais, para a construção do imaginário da migração. De acordo com o autor, aqueles que pretendem migrar, os que já migraram, os que pretendem voltar a seu país de origem e até os que pretendem ficar, raramente formulam seus planos fora da esfera do rádio e da televisão, das fitas e dos vídeos, da imprensa escrita e do telefone.

“Para os migrantes, tanto as políticas de adaptação ao novo ambiente quanto o estímulo para se mover ou regressar são profundamente afetados por um imaginário que frequentemente transcende o espaço nacional” (1996: 06).

Esse mesmo imaginário é o que possibilita o sentimento de pertencimento a uma nação transnacional.

Por fim, parece relevante destacar a importância que a mensagem presidencial anteriormente citada atribuiu à educação. Ao afirmar que “estamos num mundo que pede de todos mais conhecimento e maior qualificação técnica e profissional”, Pedro Pires exorta os emigrantes a educarem seus filhos, dando-lhes “a melhor qualificação profissional possível”. Nesse sentido, chama atenção o papel de relevo atribuído à educação no país, tema que, assim como a emigração, está diretamente envolvido no próprio processo de construção da identidade nacional, como será exposto a seguir.

3.2

Cabo-verdianidade

Nesse sub-capítulo, se tratará do processo de construção de uma identidade nacional mestiça – em grande medida influenciada pelas idéias de Gilberto Freyre –, que atendia aos interesses da elite intelectual do arquipélago em sua busca por diferenciar-se das populações das demais colônias portuguesas na África. Como será possível notar, dessa forma os cabo-verdianos atingiam o posto de “segundo colonizador”, atuando como uma espécie de mediador da metrópole na região. Além disso, se buscará apontar as várias inflexões da identidade nacional cabo-

verdiana ao longo da história, favorecidas pelo fato de Cabo Verde ser um arquipélago, isto é, não estar geograficamente vinculado a um continente.

3.2.1

O eterno dilema: Europa ou África?

Na obra “Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional”, Anjos (2002) destaca o processo que teve lugar em Cabo Verde de invenção de uma identidade nacional mestiça, percebida como positiva na medida em que teria favorecido a constituição de uma unidade nacional antes mesmo da implantação do Estado nacional. Essa imagem de coletividade homogênea era vista como um avanço rumo à modernidade, na comparação com as outras colônias africanas. De fato, tal definição do tipo cabo-verdiano, como aponta o autor, continha implicitamente uma motivação política, qual seja: a de garantir um tratamento diferenciado em relação àquele dispensado pela metrópole a angolanos, moçambicanos, guineenses e são-tomenses – populações das outras quatro colônias de Portugal na região.

A plasticidade garantida pela identidade nacional mestiça, e também pelo fato de ser um arquipélago, isto é, não estar explicitamente vinculado a nenhum continente, permitiu a Cabo Verde em momentos estratégicos criar laços de identificação ora com a África, como durante a luta pela independência, ora com a Europa, o que ocorreu durante a maior parte de sua história.

Para exemplificar a fluidez da identidade cabo-verdiana, Correia e Silva (2004) cita um geógrafo que assinalou como a própria posição geográfica do arquipélago “mudou” ao longo da história de acordo com as oscilações identitárias acionadas segundo as estratégias políticas da sociedade. Dessa forma, em 1975, quando se tornou independente após ter se aliado à Guiné Bissau para lutar contra a metrópole²³, a cartografia indicava uma distância mínima entre o arquipélago e Guiné Bissau. Tal desenho foi, no entanto, alterado nos anos 90, após a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e da primeira eleição multipartidária no país, vencida pelo opositorista Movimento Pela Democracia

²³ Nesta ocasião, um mesmo partido governava os dois países: o Partido para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC).

(MPD) – ocasião em que o mapa de Cabo Verde passou a se encontrar mais distanciado do continente africano.

Infelizmente, não foi possível acompanhar as modificações pelas quais passou o mapa ao longo da história do arquipélago, o que funcionaria como uma espécie de “comunicação visual” das oscilações identitárias de Cabo Verde. Ainda assim, se tentará traçar uma resumida cronologia, retratando as diferentes elites que estiveram à frente do processo e de que forma contribuíram para a construção da identidade mestiça do arquipélago. Mestiçagem esta que, deve-se ressaltar, às vezes confunde-se com “europeidade”, mas noutros momentos – menos freqüentes, isso sim – com “africanidade”²⁴.

Antes de mais, deve-se enfatizar, como bem aponta Schwarcz (2001), que não é possível manipular no vazio, isto é, por mais que a construção do discurso nacional se dê de forma a atender a interesses políticos, o discurso recorre a traços observados e apreendidos daquela sociedade. Nesse sentido, a autora aponta que:

“Apesar de muitas vezes pragmáticos, os rituais, ícones e representações nacionais dificilmente se impõem de forma apenas exterior. Entender as marcas simbólicas do poder político significa perceber como é possível descobrir intencionalidade na cultura política, mas também atentar para o fortalecimento de um imaginário nacional, que buscou raízes nos ditos populares e em certa maneira de entender cor e raça” (Schwarcz, 2001: 10).

Schwarcz, no trecho citado acima, refere-se ao Brasil, mas suas idéias podem ser apropriadas para uma reflexão também sobre o arquipélago. Nesse sentido é necessário reconhecer que a construção da identidade nacional cabo-verdiana baseia-se em uma mestiçagem espontânea, ancorada na origem crioula da nação, resultado do contato entre diferentes grupos étnicos procedentes da África e de europeus.

No entanto, por outro lado, não se pode desconsiderar que essa criouldade foi submetida a um processo de seleção, através do qual se definiram quais critérios interessavam politicamente que estivessem associados a sua representação (Fernandes, 2002). Assim, sobre esses critérios e suas inflexões ao longo da história se buscará tratar nas próximas linhas, para, no quarto capítulo,

²⁴ Termo usado pelos autores cabo-verdianos e que também surge nos depoimentos dos estudantes quando se referem a questões identitárias relativas ao continente africano.

observar o impacto do deslocamento e do contato com a sociedade brasileira sobre esse discurso.

3.2.2

A construção de um discurso

Até fins do século XIX, a sociedade cabo-verdiana encontrava-se estruturada sob a dominação de uma minoria branca, proprietária das grandes lavouras locais – os morgados. De acordo com Anjos (2002), nessa época a hierarquia de posições sociais coincidia com a origem étnica: no topo da pirâmide se posicionava uma reduzida elite de famílias brancas, conciliando a posse das melhores terras com a atuação em funções administrativas. Mais abaixo, em uma camada intermediária, se encontravam os mestiços: sesmeiros, rendeiros, artesãos, pequenos comerciantes e assalariados. Por fim, na base da pirâmide estavam os negros escravos e camponeses sem terra, marginalizados.

Em suma, a relação prevalecente na sociedade era de desigualdade e estratificação. Contudo, essa ordem hierárquica, que dividia a sociedade em brancos, mestiços e negros, entrou em crise com o desaparecimento da elite branca dominante e a concomitante ascensão de não-brancos. Esse cenário, segundo o autor, remonta ao fim do século XIX e o início do XX e tem como motivações a submissão dos proprietários de terra aos movimentos do mercado, aos efeitos da seca e à partilha dos bens entre os herdeiros. Tais fatores teriam minado os recursos mantenedores da elite branca que passou a observar a ascensão de não-brancos por meio da educação e da emigração. Esta última se dava através do envio de remessas ou por meio do retorno para restabelecimento na terra de origem com a poupança adquirida no exterior, como já foi apontado anteriormente.

No que diz respeito à educação, desde muito cedo a Igreja interveio através da instrução da população e da transmissão de valores ocidentais que, como destaca Fernandes (2002), fizeram com que a ascensão social desses negros não fosse acompanhada de um resgate de sua cultura, mas de seu ocultamento, na

medida em que buscavam afastar-se o máximo possível do passado escravista²⁵.

Dessa forma,

“quanto mais negros chegavam ao pólo dominante da estrutura social cabo-verdiana, mais *branca* se tornava a sociedade. Efetivamente, ao contrário do que seria de supor, à progressiva mescla e integração social de populações étnica e culturalmente diferenciadas não correspondeu uma contemplação paritária dos valores culturais que elas transportam” (Fernandes, 2002: 220. grifo do autor).

Com a instauração da República (em 1910), a instrução por meio da Igreja, baseada nos princípios cristãos, é substituída por uma institucionalização do sistema de ensino, que tinha como orientação a divulgação dos pressupostos nacionalistas. Assim, se a Igreja já havia contribuído para a disseminação dos valores ocidentais, o novo sistema de ensino era ainda mais arrebatador, na medida em que promovia por meio da educação e de forma ainda mais direta o “aportuguesamento” da população, indica o autor. Inicialmente, essa operação foi vista de forma positiva pela população local, na medida em que a percepção era a de que um “mínimo cultural compartilhado” (termo cunhado por Fernandes, 2002) facilitaria o branqueamento social e a mobilidade vertical. A luta por afirmação na ordem hierárquica, antes baseada na ascendência ou naturalidade portuguesa, dava lugar então à partilha de uma cultura comum, moldada e disseminada pela educação. Contudo, de acordo com Fernandes, tanto aqueles que antes vinculavam sua ascensão aos laços de consangüinidade quanto os que a partir desse momento buscavam sua legitimidade por meio dos vínculos culturais optavam por “extirpar” uma espécie de “malformação congênita”, qual seja: a herança negra estigmatizada. Fosse ela biológica ou cultural. De fato, “o negro passa a ser aquele que não logrou assimilar-se à cultura nacional” (2002: 222).

O que estava implícito era a idéia de um “branqueamento social” que seria atingível por meio da assimilação, ou seja, de uma “conversão” à “civilização” portuguesa, que se daria através de um afastamento do que pudesse remeter à “África”, vista como primitiva e atrasada. Noutras palavras, o processo para tornar-se “mestiço” ou “crioulo” – ou seja, deixar de ser “negro” –, além de remeter a uma questão biológica, estava em grande medida associado a uma

²⁵ Em relação à importância atribuída à educação no processo de assimilação, Fry reproduz as palavras de um administrador português durante o período colonial: “[O]s povos da África têm de passar por um longo período de desenvolvimento intelectual e moral antes de se tornarem cristãos confirmados, e a educação reduzirá esse período, mas não o substituirá” (Macagno, 1996: 02 *Apud* Fry, 2005: 61).

incorporação dos valores culturais da metrópole. Na realidade, esse processo assimilacionista, que tinha como meta atingir, a longo prazo, todos os habitantes das colônias, estava associado ao caráter missionário que Portugal se atribuía enquanto império colonial contemporâneo. Sendo a fé representada como um dos elementos centrais da pátria portuguesa, no discurso dos colonialistas é recorrente a idéia de que Lisboa atuava em favor de uma espécie de caridade cristã, cuja “missão” maior era “civilizar selvagens”. Dessa forma, é por meio de um cristianismo particular, que via no “outro” um “ser humano”, que a “pátria portuguesa” lograva expandir-se para além do território europeu, como observa Thomaz (2006).

Assim, após a instauração da República em Portugal, começou a despontar na estrutura social do arquipélago uma elite letrada que viria a se apresentar como mediadora junto às autoridades coloniais, em substituição aos morgados. Esse grupo teve papel decisivo na divulgação dos valores ocidentais e na construção da identidade nacional cabo-verdiana. De acordo com Anjos, deve-se localizar a origem social desses intelectuais “no ponto de encontro de dois grupos sociais em trajetórias inversas” (Anjos, 2002: 52): aquele, composto por não-brancos, que por meio da emigração e da educação encontrava-se em processo de ascensão, e o proveniente de famílias brancas decadentes, que investiam na educação para tentar conquistar cargos intermediários do funcionalismo, seu último recurso. O investimento realizado por esses grupos na escolarização fica evidente quando reproduzidos os dados citados por Anjos (2002): tendo população muito menor que qualquer outra colônia portuguesa na região, Cabo Verde tinha, no início do século XX, 4.527 alunos, contra 2.185 em Angola, 1.215 em Moçambique e 303 na Guiné-Bissau.

Tal investimento está, segundo o mesmo autor, diretamente associado à construção do discurso de uma identidade nacional mestiça. Isto porque, percebendo-se todos como supostamente provenientes de uma mesma formação étnica, a escolaridade, um critério visto como universal, se tornava instrumento de ascensão social. Dessa forma, a educação vem a substituir a antiga estratégia de dominação, baseada na formação étnica. Tal critério de distinção atende aos interesses dos “brancos da terra”, isto é, aos nascidos nas ilhas, mas que já não são reconhecidos como brancos pela metrópole. Nesse sentido, “a reconversão da dominação assente sobre o capital social (com pressupostos racistas) em uma

assente sobre o capital cultural está no cerne do aparecimento da identidade mestiça” (Anjos, 2000: 191).

Por outro lado, a formação de uma elite intelectual no arquipélago agradava a metrópole, que necessitava de quadros intermediários desde que na Conferência de Berlim (1884-1885) ficou estabelecido que os países que mantinham colônias deveriam ocupar efetivamente o território. Dessa forma, caberia a essa elite cabo-verdiana, já que considerada culturalmente próxima ao colonizador, participar da missão civilizatória dos nativos das demais colônias (Fernandes, 2002: 63).

Em troca e como forma de reconhecimento do “mínimo cultural compartilhado”, a metrópole concedeu cidadania portuguesa aos cabo-verdianos. Com esse direito adquirido, os “filhos da terra” passaram a reivindicar outros, como a equiparação estatutária e política entre eles e os metropolitanos, um estatuto autônomo para Cabo Verde, bem como investimentos em infra-estrutura e educação, entre outros. Todas as reivindicações tinham como base a percepção local de que havia, de fato, um distanciamento no plano cultural de Cabo Verde em relação às demais colônias da África, ao que correspondia uma aproximação com Portugal (Fernandes, 2002). No entanto, para frustração da elite local, o tratamento dispensado ao “filho da terra” que havia tido acesso à educação nunca foi o mesmo que o concedido ao metropolitano, nem Cabo Verde recebeu um tratamento efetivamente diferenciado em relação às demais colônias da África. Prova disso foi o envio de milhares de cabo-verdianos, como já mencionado, para a realização de trabalhos forçados em São Tomé e Príncipe, também possessão portuguesa (Carreira, 1977a).

É nesse contexto de frustração com a metrópole que tem início a oscilação identitária, a qual foi feita referência antes. Sem ver o reconhecimento esperado com a adoção do “mínimo cultural compartilhado”, essa elite ensaia um “resgate do potencial identitário africano” (Fernandes, 2002: 73), através da busca de particularidades do arquipélago. Para tanto, propõe uma releitura da cultura popular, que nesse momento ganha destaque e passa a ser valorizada.

Pedro Cardoso é um dos principais expoentes dessa elite contestadora – batizada de “nativistas” – que promove uma “redescoberta” da África em Cabo Verde. Sobre os negros e suas contribuições, Cardoso afirma:

“Apanhados em flagrante nos batuques diretamente dos lábios das cantadeiras, revelam esses improvisos, na sua ingênua rudeza formal, a índole lírico-satírica

dessa raça humilde e forte, paciente e heróica, que vem sendo, há milênios, espoliada e martirizada, em virtude dessas e outras excelentes qualidades e do seu único e horrível defeito de ser negra” (Cardoso, 1932: 85 *Apud* Fernandes, 2002: 74).

O trecho reproduzido acima denota uma profunda influência do Movimento Modernista brasileiro, cujos intelectuais, entre eles Mario de Andrade, estavam em busca de um suposto “inconsciente nacional” do povo que deveria ser explicitado. Esse inconsciente estaria presente em manifestações espontâneas, “primitivas”, “autênticas”, dotadas de uma espécie de “pureza original”, que se contrapunha à idéia de “civilização”, tão anunciada pelos portugueses. Nesse sentido, Naves (1998), que pesquisou modernismo e música popular no Brasil, aponta como os modernistas brasileiros buscavam empreender uma releitura da tradição como *novidade*. Nas palavras da autora, “ao invés, portanto, de se promoverem descontinuidades com relação ao passado, tenta-se *atualizar* esse passado em prol da brasilidade” (Naves, 1998: 190-191).

De fato, proposta muito semelhante pode ser localizada no discurso da elite cabo-verdiana. Como uma primeira tentativa de se afastar da metrópole, a intelectualidade local segue os passos do modernismo brasileiro e busca um reencontro com traços culturais vistos como “originais” e “primitivos”, convertendo em temas literários por excelência a agricultura, a emigração, as carências da população, a seca e a fome, a partir de um intenso diálogo com romancistas que se debruçavam sobre a “realidade” do Nordeste brasileiro (Anjos, 2000). Contudo, apesar da tentativa de valorização do que percebiam como autêntico de sua cultura, o que gerou uma certa tensão com o poder colonial, os nativistas evitaram promover um rompimento com Lisboa, o que acabou por enfraquecer o movimento.

Com a implantação do Estado Novo em Portugal²⁶, na década de 30, o cenário volta a sofrer mudanças, na medida em que para os portugueses esse advento representou “a possibilidade de retomada dos anos de glória de um Império Colonial há muito decadente” (Thomaz, 1996: 89), projeto do qual as colônias eram parte fundamental. Foi assim que o novo regime passou a reprimir qualquer tipo de manifestação e intensificou a divulgação da ideologia

²⁶ Estado Novo é a forma como é chamado o regime ditatorial liderado por António Salazar, que vigorou sem interrupção em Portugal de 1933, com a aprovação de uma nova Constituição por plebiscito, até 1974, com a Revolução dos Cravos.

assimilacionista, como parte de um processo de afirmação e expansão da própria nação portuguesa²⁷.

Nesse contexto, batalhas foram empreendidas nas demais colônias africanas com o objetivo de “levar luz” a populações supostamente em estágios anteriores de desenvolvimento – as chamadas “campanhas de pacificação” –, tornando ainda mais necessária a convocação de quadros intermediários para a expansão da administração nesses territórios. Dessa forma, se pretendia assumir o posto de “segundo colonizador” e destacar-se perante as demais colônias – o que tinha se disposto a fazer antes –, a elite cabo-verdiana deveria reafirmar a aproximação cultural com a metrópole, mas ao mesmo tempo exaltar os valores próprios dessa identidade, o que garantiria o reconhecimento da população local.

3.2.3

Gilberto Freyre e o movimento Claridade

É nesse cenário que desponta a revista *Claridade* (fundada em 1936), “tendo se constituído num dos principais instrumentos de articulação e publicização das novas orientações político-culturais da intelectualidade cabo-verdiana”, na definição de Fernandes (2002: 79). Fundada por um grupo de jovens intelectuais, a revista funcionou como espaço de construção da cabo-verdianidade. Assim, aponta o autor, a cultura local foi reinventada de forma a equiparar o mestiço ao europeu, omitindo as manifestações que não coincidiam com essa representação. Como parte desse processo, os traços africanos da cultura eram reconhecidos, porém, vistos apenas como resquícios, fadados ao desaparecimento. Sobre essa questão, como já foi apontado, o objetivo maior era delimitar uma especificidade para o povo cabo-verdiano que o diferenciasse das demais colônias portuguesas na África.

A mestiçagem convertia-se, portanto, em uma espécie de síntese bem-sucedida, representando a absorção do que de melhor havia tanto em aspectos culturais quanto “raciais” (Fernandes, 2002). Para tal, contribuía a idéia de que a cabo-verdianidade se construía sobre as bases de uma cultura mestiça, na qual brancos, negros e mestiços foram igualmente responsáveis pela construção da

²⁷ Para mais informações sobre esta questão, ver Thomaz (1996, 2002).

sociedade. Tal representação foi disseminada à exaustão pelos “claridosos” e absorvida pelo imaginário social sem grandes resistências²⁸.

É sem muito esforço que é possível localizar nesse discurso uma grande influência de Gilberto Freyre, cujas análises vinham sendo, de fato, disseminadas exaustivamente pelo poder colonial e apropriadas pelos intelectuais do arquipélago. Thomaz (1996) analisa a questão em texto no qual se debruça sobre as categorias “raça” e “nação” nas primeiras décadas do Salazarismo. O autor aponta como houve uma universalização da teoria de Gilberto Freyre, inicialmente limitada ao contexto brasileiro, a partir de um “diálogo implícito” do autor brasileiro com a intelectualidade colonialista durante as primeiras décadas do Estado Novo português. Segundo Thomaz, “o Brasil – que já emergia como referência nas Conferências ou na Exposição do Mundo Português – transformar-se-á a partir da década de 50 em uma imagem do futuro da colonização portuguesa em territórios tropicais” (1996: 88). Intitulada “Brasil”, a morna de autoria de B. Lezza é um exemplo da presença e influência do país no arquipélago. Nela, o Brasil desponta como uma espécie de “irmão mais velho”, uma proximidade que passa pelo “sangue moreno” e pelo fato de ter o mesmo “progenitor”, isto é, Portugal.

“Brasil que nós carregamos no peito
 Brasil que nós sentimos no sangue
 Brasil você é nosso irmão.
 Assim como nós você é moreno
 Brasil nós te queremos muito,
 Nós te queremos de coração²⁹”.

A influência das inovadoras idéias de Freyre acerca da mestiçagem no Brasil, contidas no clássico *Casa Grande & Senzala*, foi de tal monta no arquipélago que os Claridosos, apropriando-se delas, chegaram inclusive a concluir que Cabo Verde seria possivelmente o melhor exemplo – melhor ainda que o Brasil – da integração portuguesa nos trópicos. Isto porque argumentavam

²⁸ O relato da estudante Evandra comprova a influência dessas idéias até hoje no arquipélago: “Eu acho que ser cabo-verdiano é ser diferente, é ser um pouco de... é ser mestiço, mestiço é ser um pouco de cada coisa, eu acho que... não sei dizer... pensando bem eu acho que eu tenho o lado bom das duas raças, das duas culturas, a música africana é muito boa, as cores, os costumes de Portugal, eu acho que tudo se ajusta e a gente acaba pegando o melhor, as coisas boas, claro que sempre tem outras influências, mas a gente valoriza o que é bom” (Evandra, 21 anos, Arquitetura, UFRRJ).

²⁹ Letra de Francisco Xavier da Cruz, o B. Lezza, escrita originalmente em crioulo.

que no arquipélago a integração étnica se deu totalmente³⁰, o que convertia a sociedade cabo-verdiana em uma aproximação praticamente fiel do tipo ideal de integração “multirracial” sugerido por Freyre (Almada, 1992). A apropriação do discurso brasileiro sobre o mestiço também passa pela reprodução dos estereótipos. Isto porque, como observa Anjos (2000), se no Brasil a mestiçagem aparece associada à cordialidade,

“a mestiçagem cabo-verdiana estará ligada à morabeza, que seria a realização máxima da cordialidade, nas palavras de Gabriel Mariano a ‘super cordialidade’. Essa cordialidade brasileira que corresponde em Cabo Verde à ‘morabeza’ é entendida como predisposição para a familiarização das relações sociais, portanto em contraposição a exteriorização dos conflitos” (Anjos, 2000).

Assim, as observações de Freyre, após visita organizada pela ditadura salazarista ao arquipélago, foram aguardadas com grande expectativa por parte das elites locais. A viagem, não só a Cabo Verde, mas a vários territórios portugueses do ultramar – leia-se, colônias –, culminou com a elaboração de um “estudo sistemático”, que vinha a confirmar a intuição do autor sobre a existência de um suposto conjunto de “adaptações do português aos trópicos e dos trópicos não ao jugo imperial, mas à especialíssima vocação transeuropéia, da gente portuguesa. Não só transeuropéia: especificamente tropical” (1953a: 13-14). O estudo deu origem à chamada “luso-tropicologia”, tese segundo a qual a singularidade brasileira poderia ser estendida ao “mundo luso-tropical”, que incluía Portugal, suas colônias e ex-colônias.

No entanto, para utilizar a expressão empregada por Almada (1992), “caiu como uma bomba” em Cabo Verde a publicação de “Aventura e Rotina”, primeiro livro concluído após a viagem. Na obra, em vez de ressaltar Cabo Verde como um exemplo de cultura mestiça, Freyre fez duras críticas àquela sociedade:

“(...) uma gente que, procurando ser européia, repudia as suas origens africanas e encontra-se, em grande número, em estado ou situação precária de instabilidade cultural e não apenas econômica. Instabilidade cultural de que são indícios: por um lado, o uso generalizado, pelos ilhéus, de um dialeto; e, por outro lado, a ausência, entre esses mesmos ilhéus, de artes populares em que se exprimisse

³⁰ Anjos aponta diferenças entre o discurso acerca da mestiçagem elaborado em Cabo Verde e aquele construído no Brasil. Enquanto no caso brasileiro “ênfatiza-se simultaneamente a diversidade racial e cultural e projeta-se um elemento de unificação dessa multiplicidade: o mestiço” (Anjos, 2000: 180), no arquipélago a mestiçagem é concebida como um produto acabado, fruto de uma diversidade racial e cultural que teve lugar no passado, mas não mais no presente, e que deu origem a uma sociedade que enxerga todos seus membros como igualmente mestiços. Essa questão será retomada quando tratarmos das relações “raciais” hoje no arquipélago.

uma saudável interpenetração das culturas que neles se cruzam, sem se terem harmonizado, até hoje – a não ser, talvez, na música – numa terceira cultura, caracteristicamente cabo-verdiana” (Freyre, 1953a: 304).

Na passagem acima Freyre desvaloriza a língua crioula falada no arquipélago que era, até então, considerada pelos claridosos como uma das grandes manifestações da mestiçagem que teve lugar na sociedade, já que a viam como uma síntese dinâmica entre a língua portuguesa e as línguas africanas (Almada, 1992).

No mesmo trecho o autor ainda se mostra insatisfeito com o que considera ser um repúdio da população local em relação às suas origens africanas. Com efeito, como havia sido observado e também constatou Anjos (2000), há uma grande diferença nas apropriações feitas no Brasil e no arquipélago no que diz respeito ao discurso acerca da mestiçagem. Enquanto em terras brasileiras Gilberto Freyre buscava valorizar o mestiço como uma forma de se contrapor à ideologia do branqueamento que servia de sustentação à construção da identidade nacional, em Cabo Verde a intelectualidade buscava fazer justamente o inverso. Isto é, a mestiçagem era exaltada como uma possibilidade de demonstrar à metrópole portuguesa que havia um afastamento em relação à negritude e à África, ou seja, o discurso sobre a mestiçagem tinha como objetivo “embranquecer” a população e não se opor a esse tipo de olhar, como propunha o intelectual brasileiro.

Possivelmente é por essa razão que Freyre faz questão de destacar a forte herança africana que paira sobre o povo cabo-verdiano, por ele definido como “esse mestiço mais africano que português” (1953a: 292):

“É de certo modo esta a impressão que sinto em face da gente do povo de São Tiago [hoje Santiago]: a impressão de uma população sociológica e até etnicamente aparentada com a portuguesa ou a brasileira; mas demasiadamente dominada pela herança da cultura e da raça africanas para que o seu parentesco com portugueses e brasileiros seja maior que o exotismo da sua aparência e dos seus costumes. Costumes, muitos deles, ainda solidamente africanos. Outros de tal modo africanóides que retêm a sua potência africana sob o verniz europeu. Não se dissolveram nem se deixaram assimilar por um tipo novo de cultura que fosse, como é o nacional, do Brasil, em todas as suas regiões características – excetuada, repita-se, uma ou outra ilha sociológica – predominantemente português, ou ibérico (...)”. (1953a: 292)

Impressão semelhante tem o autor da ilha de São Vicente, berço do movimento Claridoso:

“O grau de mestiçagem me parece, à primeira vista, o mesmo nas duas ilhas crioulas [São Tiago, hoje chamada Santiago, e São Vicente]: a mesma predominância do africano sobre o europeu que nas pequenas Antilhas. Que em Barbados ou em Trinidad. Por conseguinte mais do que nas áreas mais evidentemente negróides do Brasil.” (1953a: 296).

As análises de Freyre, portanto, levavam por terra aquilo que era visto como a originalidade da cultura cabo-verdiana, segundo as reflexões elaboradas pela elite local. Mas as respostas aos comentários do intelectual brasileiro não tardaram em chegar. Baltazar Lopes, que era filólogo e havia elaborado uma tese sobre o crioulo cabo-verdiano, foi um dos primeiros a se manifestar:

“Confesso não compreender a alergia de Gilberto Freyre em relação ao crioulo. Não compreendo por que é que Gilberto Freyre aceita e louva as expressões regionais daquilo a que chama o ‘Mundo que o português criou’, e ao mesmo tempo lhe ‘repugna’ o crioulo de Cabo Verde” (Lopes, 1956: 27 *Apud* Almada, 1992: 85).

Através da obra sugestivamente intitulada “A aventura Crioula”, o claridoso Manuel Ferreira foi outro a se manifestar, buscando justificar a suposta imprecisão das observações de Freyre ao pouco tempo em que passou no arquipélago: “Gilberto Freyre passou pelo arquipélago meteoricamente e não lhe foi, portanto, possível perceber todos os dados essenciais de uma questão que se insere nos múltiplos e complexos domínios das ciências humanas” (1973: 77). Na tentativa de demonstrar o erro cometido pelo brasileiro, Ferreira recorre a argumentos não só culturais, mas – deve-se ressaltar – também antropofísicos, baseando-se nos resultados de um estudo sobre o “homem cabo-verdiano”, apresentado em Portugal durante as exposições coloniais de 1934 e 1940:

“O índice nasal médio, com o ângulo facial, *testemunha uma posição intermédia entre a do elemento negrítico e a do caucasóide ou português*. Salvo talvez o índice cefálico, o tipo médio em questão apresenta essa posição intermédia entre os dois componentes étnicos principais, avizinhandose nalguns caracteres, mais de um deles, e, noutros, mais de outro” (1973: 78, grifos do autor).

O mesmo autor admite que a cor da pele do ilhéu é mais africana do que europeia, assemelhando-se mais à população da Martinica francesa ou da Trinidad britânica do que com a brasileira, no entanto, contradizendo o argumento antropofísico antes apresentado, indaga: “Mas como assim agarrar-nos a um elemento tão frágil – hoje nada ou pouco significativo?” (1973: 79). Em

seguida, Ferreira cita o escritor afro-americano Richard Wright que, ao retornar de uma viagem a Gana, comentara: “Se a cultura africana estivesse ligada à cor da pele, os afro-americanos não poderiam abandonar a cultura africana” (1973:79). Ou seja, se em determinado momento Ferreira se ampara em dados raciais para confirmar a “posição intermédia” do cabo-verdiano – imagem que justificava o papel de “segundo colonizador” atribuído aos ilhéus –, noutra busca justamente desconstruir essa idéia, colocando ênfase na questão cultural: se a “raça” é percebida como fixa e imutável, a cultura, por sua vez, é passível de ser alterada pela assimilação. Noutras palavras, ser negro não é necessariamente compartilhar da cultura africana, vista como primitiva e incivilizada. Essa argumentação que ora se baseia em dados raciais, ora na cultura pode ser resumida no trecho a seguir, no qual Ferreira responde ao comentário de Freyre acerca da herança africana no arquipélago:

“Mesmo que com sobrevivências africanas, e incrível seria que elas não existissem, a verdade é que ‘não podemos, com efeito’, e servindo-nos das palavras de Osório de Oliveira, ‘comparar os cabo-verdianos com nenhuns núcleos de população do continente africano, ao sul do Saara, quer pelo grau de civilização quer pela fusão de sangue, que fez das gentes das ilhas um povo mestiço, mas com fisionomia própria’” (Oliveira, 1955: 19-20 *Apud* Ferreira, 1973: 84).

No entanto, vale ressaltar que o duro posicionamento de Freyre em relação à mestiçagem no arquipélago, expresso no livro “Aventura e Rotina”, não foi o mesmo adotado durante a visita, como sugere a obra “Um brasileiro em terras portuguesas” (1953b), que congrega os vários discursos proferidos pelo autor durante a viagem aos territórios do ultramar português. Nessa publicação, o autor chega a exaltar o fato de o arquipélago ter sido cenário para a “antecipação do encontro de raças e culturas” que teria lugar no Brasil. Contudo, deixa clara a primazia do Brasil em uma suposta hierarquia na escala de mestiçagem, posto que, como foi visto, chegou a ser pleiteado pelos cabo-verdianos.

“A população que se vê nas ruas [de Cabo Verde] tem alguma coisa das do Nordeste do Brasil mais colorido pela presença do mestiço, do ameríndio, do africano. Alguma coisa no físico e alguma coisa na ternura de gestos, de palavras, de sorrisos. Alguma coisa no modo de falar, de cantar, de dançar e de jogar *football*: um jogo que não é apenas um jogo, mas também dança. Em Cabo Verde, o Portugal e a África encontraram-se em dias remotos, em antecipação do encontro de raças e de culturas que no Brasil se tornaria a maior aventura moderna de miscigenação nos trópicos” (1953b: 221).

Assim, Freyre destaca que cabia ao Brasil o título de “a maior aventura moderna de miscigenação nos trópicos”, aparentemente uma tentativa de garantir à idéia de mestiçagem a especificidade da sociedade brasileira. Isto é, por mais que ele próprio sugira haver semelhanças entre o Brasil e outras sociedades de colonização portuguesa, o Brasil aparece em seu discurso como o modelo, o ideal a ser seguido.

No que diz respeito às críticas ao que o autor definiu como repúdio dos ilhéus em relação a suas origens africanas, em uma de suas obras o intelectual cabo-verdiano Baltazar Lopes chega, de fato, a afirmar que “nós estamos muito mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez suponhamos” (Lopes, 1957: 07 *Apud* Fernandes, 2002: 84). Isto porque, como sugere Fernandes (2002), a imagem construída era de que o que havia de genuinamente cabo-verdiano não chegava a diluir sua lusitanidade. Ao mesmo tempo, processo inverso ocorria em relação aos traços culturais herdados do continente africano. Leila Hernandez (2002) corrobora essa visão, afirmando que a interpenetração de culturas está longe de ser um processo igualitário. Levando esse aspecto em consideração, a autora aponta o papel do mulato no arquipélago:

“É compreensível que o mulato de negatividade seja transformado numa positividade que representa uma categoria que apreende a própria identidade nacional. Deve-se, porém, ter claras as implicações decorrentes da ambigüidade do mito da mestiçagem que promove uma perda em termos da especificidade da cultura negra, além de encobrir as inúmeras dificuldades concretas para que ela possa realizar-se” (Hernandez, 2002: 99).

Assim, ocultando as especificidades da “cultura negra”, o discurso dos claridosos atendia aos interesses da metrópole, que beneficiou essa elite com a distribuição de cargos administrativos nas outras colônias portuguesas na região. No entanto, como ocorrera com os nativistas, as demandas dos claridosos se intensificaram, sendo a principal delas a reivindicação de um estatuto diferenciado para Cabo Verde. Mas, se a aproximação com a metrópole era suficiente para que cabo-verdianos assumissem o papel de civilizadores das demais colônias africanas, o mesmo não se pode dizer quando a questão se referia a obter estatuto semelhante ao concedido às ilhas européias de Açores e Madeira, como bem destacou Fernandes (2002).

3.2.4

Geração de 50: um olhar para a África

Esse cenário sofreu uma importante reviravolta com a nova conjuntura internacional que se configurava na década de 50³¹, período em que a identidade nacional foi acompanhada de uma valorização do que entendiam ser a cultura africana, nesse momento convertida em mobilização política. A mestiçagem cabo-verdiana, anuladora de uma de suas supostas partes constitutivas, passava a não mais fazer sentido. Ganhava então proeminência a “geração de 50”, que buscava na maleabilidade da identidade cabo-verdiana recuperar os traços de “africanidade” necessários ao movimento pela independência, presente nas demais colônias do continente. O manifesto redigido em 1962 por Manuel Duarte, intelectual dessa geração, é um exemplo desse processo:

“Nós, Povo das Ilhas, não queremos continuar a pensar com pensamentos que não nos pertencem e nos foram impostos pela dominação colonial portuguesa; não queremos continuar a sentir com os sentimentos que nos são alheios e nos constroem a renegar o nosso corpo (nossa cor, nosso nariz, nossos cabelos...) e a grande raça negra materna. Queremos cultivar o nosso próprio ideal de beleza na criatura humana, na natureza, na vida. Eis por que (e por dizer muito fica nossa experiência fundamental com o sofrimento) estamos decididos a quebrar as cadeias do jugo colonial e escolhemos livremente nosso destino africano” (Duarte, 1999: 37).

Na década de 70, Amílcar Cabral³², que mais tarde se tornaria o herói da independência de Cabo Verde, também se manifestara a favor de uma identidade africana, mas, principalmente, de um afastamento em relação a Portugal:

³¹ É importante destacar a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, que se intensificou nessa época, culminando com o fim da segregação racial institucionalizada no país.

³² Amílcar Cabral foi líder do Partido para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) entre 1965 e janeiro de 1973, quando foi morto por agentes portugueses. Ele nasceu na hoje Guiné Bissau, filho de mãe guineense e pai cabo-verdiano, tendo estudado em Lisboa. Na capital da metrópole, Cabral manteve contato com estudantes de diversos países da África e, com eles, articulou a luta pela libertação. Esse tema será retomado no sub-capítulo que trata da educação no arquipélago.

“A população cabo-verdiana, constituída na sua quase totalidade por africanos (negros e mestiços), não se identifica nem se pode identificar com o povo de Portugal, tanto pela realidade geográfica, histórica, etnia e cultura como pelas suas aspirações” (Cabral, 1978: 99).

Como se pode notar, a referência à identidade portuguesa cai em desuso e Cabo Verde recorre à Guiné-Bissau para “provar” a legitimidade de sua “africanidade” e da reivindicação por independência. Assim como ocorrera em relação a Portugal, houve uma exacerbação das semelhanças e um concomitante ocultamento das diferenças com o vizinho continental africano.

Tal estratégia funcionou na medida em que lutavam contra um inimigo comum. No entanto, a intensificação dos combates e a aproximação da vitória, em vez de reforçar os laços de solidariedade entre Guiné Bissau e Cabo Verde, gerou uma inflexão do projeto comum e da mobilização identitária.

3.2.5

Com a Europa na bandeira

Com a independência e o inevitável fim da unidade entre os dois países, assistiu-se a uma reabilitação do discurso da “cabo-verdianidade”, que passou a conviver com contribuições da “africanidade”. Contudo, uma nova reviravolta pôde ser observada após a primeira eleição pluripartidária no país, realizada em 1991, logo depois da queda da União Soviética e da inauguração de uma nova ordem mundial. O partido vitorioso foi o opositorista Movimento para a Democracia (MPD), que retomou a parceria estratégica com a ex-metrópole. Segundo Fernandes, essa aproximação vem “precedida de um conjunto de sinais tendentes a (re)criar um bloco de sentimentos e torná-los congruentes com os interesses das partes” (Fernandes, 2002: 234).

A atual bandeira de Cabo Verde é, sem dúvida, um desses sinais. Em conversa com um estudante, ele comentou que nessa época o país alterou o hino e a bandeira, símbolos nacionais por excelência que, como se sabe, pretendem representar a identidade nacional do povo. A justificativa apresentada para a mudança foi o fato de a antiga bandeira estar associada ao partido que promoveu a luta pela independência – e que tinha se mantido no poder até aquele momento –, o Partido pela Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), que, com a

separação da Guiné Bissau, passou a se chamar Partido pela Independência de Cabo Verde (PAICV). Em uma pesquisa na Internet, foi possível localizar a antiga bandeira: nas cores vermelha, verde, amarela e com uma estrela preta, esta em muito se assemelhava a dos demais países da África, como Moçambique, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe, Senegal, entre outros. Já a atual parece representar um rompimento com o continente africano: na cor azul e com estrelas que formam um círculo, o único detalhe que a difere da bandeira da União Europeia são duas listras brancas e uma vermelha, no sentido horizontal, insuficientes para ocultar a grande semelhança que há entre elas³³.

Além dos símbolos nacionais, outro reflexo dessa aproximação com Portugal e o continente europeu é o debate presente hoje no país acerca de uma possível adesão do arquipélago à União Europeia, como sugere a recente publicação do artigo “Cabo Verde na Europa?”, no jornal *A Semana*. No texto, o autor, um sociólogo cabo-verdiano, afirma que ao “concretizar esta intenção de uma maior aproximação à Europa, estaremos a dar corpo ao nosso percurso histórico, cultural e geográfico”. A proposta de adesão foi promovida pelo ex-presidente português Mário Soares, juntamente com o ex-ministro do Ultramar Adriano Moreira e tem despertado intenso debate no arquipélago.

A seguir, se buscará tratar da temática “racial” no arquipélago hoje. Abundante é a bibliografia acerca do processo de construção nacional, que, como foi visto, é perpassado por questões como “raça” e cultura, mas muito escassa é aquela que trata das relações “raciais” contemporâneas no arquipélago. De fato, quando o foco é a sociedade atual, as relações “raciais” entre cabo-verdianos aparentemente se configuram como uma “não-questão”, o que, sob determinado aspecto, é também muito revelador. Assim, é possível que a ausência de discussão sobre o tema seja um reflexo, como será exposto, da idéia presente no imaginário local de que essa é uma questão solucionada.

Dessa forma, no próximo sub-capítulo se apontará qual a representação predominante hoje na sociedade cabo-verdiana acerca dessa questão, aparentemente muito influenciada por um ensaio escrito na década de 60. Além disso, serão tomados como base também os depoimentos colhidos junto aos estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. É importante destacar que, como

³³ Para uma comparação entre as bandeiras, ver ANEXO 2.

alguns deles explicitaram, a forma como uma parte desses jovens hoje encara as relações “raciais” no arquipélago é diferente da maneira como encarava antes da vinda para o Brasil. Noutras palavras, o deslocamento foi fundamental para que alguns estudantes adotassem uma visão mais crítica sobre as relações “raciais” na sociedade de origem.

3.3

“Racismo? Em Cabo Verde não tem isso não”

Setembro de 2006. Em um dia de muito calor, caminhava pelas ruas do Plateau, no centro da capital de Cabo Verde, Praia. Naquela manhã, saí da casa onde estava hospedada tendo como meta principal localizar dados sobre a composição “racial” da população cabo-verdiana, o que não tinha sido possível encontrar no site do Instituto Nacional de Estatística (INE). Esse fato tinha parecido inusitado, já que a página da instituição na Internet era repleta de informações sobre o país. Por ela navegando vi que era possível encontrar bases de dados sobre temas variados como, por exemplo, turismo, demografia, transporte aéreo e terrestre, índice de preços ao consumidor, conjuntura, economia, saúde, educação, agricultura, pecuária e pesca, comércio externo, contas nacionais, entre outros assuntos. Mas não havia nem uma linha sobre o tema que buscava. Achei que indo pessoalmente ao INE essa lacuna seria, sem dúvida alguma, preenchida.

Não sem dificuldades, consegui entrar no instituto³⁴. Lá, me encaminharam para uma sala onde se encontravam quatro ou cinco funcionários. Perguntei onde poderia localizar informações a respeito da composição étnica/racial da população de Cabo Verde a um deles, que aparentemente não compreendeu o que questionava. Ele transferiu a dúvida à mulher sentada na mesa ao lado, que demonstrou a mesma surpresa e incompreensão. Era como se estivesse inquirindo sobre algo extremamente inusitado. Devo confessar que aquela situação me deixou surpresa. No Brasil esse tema é mais do que corriqueiro, que dirá em um instituto de estatística. Por fim, a pergunta que fizera se tornou motivo de debate na sala, até que retrucaram: “como composição ‘racial’ da população se somos todos mestiços?”.

Foi aí que um deles, aparentemente funcionário há mais tempo no lugar, me informou que lhe parecia já ter lido algo sobre o assunto em censos antigos, da época em que Cabo Verde ainda era colônia portuguesa. Por fim, Julio César localizou o Censo de 1970, o último realizado pelos portugueses, no qual constava, de fato, a composição ‘racial’ da população. A partir de então, pude constatar, nenhum Censo seguinte registrou esse dado.³⁵

³⁴ Esse episódio será descrito no capítulo 3.

³⁵ Texto baseado em notas do caderno de campo.

E não é apenas no âmbito censitário que a temática “racial” se apresenta como uma “não-questão”. Na realidade, esse é apenas um indício do tratamento dispensado ao tema na sociedade de maneira geral, justamente porque a imagem que prevalece é de que não há discriminação “racial” entre cabo-verdianos, como sugere Varela (2000)³⁶, ao afirmar que “diferentemente da sociedade de Cabo Verde, a discriminação racial é infelizmente uma mácula na sociedade brasileira” (tradução livre. 2000: 92). Em entrevista, Vera Duarte, coordenadora da Comissão Nacional de Direitos Humanos de Cabo Verde (CNDH), revela que, de fato, esse é um assunto que sequer está presente em sua pauta de trabalho³⁷.

Assim, pelo que foi possível constatar, o tema das relações “raciais” contemporâneas no arquipélago surge nos textos basicamente quando se empreende uma comparação com outros países, como é o caso de Brasil e Portugal. Nesse sentido, Varela aponta que:

“We must reiterate that, whereas the archipelago solved the problem of racial inequality some time ago, Brazil is still wrestling with it. If we are to believe the evidence, this may be verified today in several sectors of the economy: blacks Brazilians still encounter difficulties at work. With regard to these differences between the two societies, a Brazilian actress who was visiting the archipelago said recently that she never thought she would come across a people [like the Cape-verdeans] who think black, white, yellow, brown or ‘furta-cores’ is all the same thing. It is very different in Brazil where to be black is to be disadvantaged” (2000: 92).

Como já dito, esse artigo aparentemente reproduz a imagem que está presente, de maneira geral, na sociedade cabo-verdiana atual, qual seja: a de que o “problema da desigualdade racial”, que no passado existiu, já foi solucionado, é uma “mácula” da história, não do presente, para usar a expressão empregada pelo autor. Reflexão semelhante faz Semedo (1998 *Apud* Bento, 2005) ao tratar do assunto, mas de forma um pouco menos otimista:

Cabo Verde constitui um dos raros países de proveniência escravocrata onde a convivência cultural apagou quase na totalidade os preconceitos étnicos. O homem caboverdiano define-se essencialmente como uma identidade cultural num mosaico de gente com diversas tonalidades somáticas e fisionômicas. (Semedo, 1998: 36 *Apud* Bento, 2005: 31).

³⁶ Cabo-verdiano, o autor é membro da Academia de Estudos de Ciências Comparadas, em Mindelo, Cabo Verde.

³⁷ A entrevista foi realizada em Praia, Cabo Verde, em outubro de 2006.

Esses discursos trazem muitas semelhanças com as idéias de Gabriel Mariano (1991), proeminente intelectual cabo-verdiano, expostas no ensaio “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”³⁸ – título que sugere um intenso diálogo com as obras de Gilberto Freyre. É como se, entre todas as estratégias identitárias acionadas ao longo do fluido processo de construção da “cabo-verdianidade”, a idéia da nação como fruto de uma mestiçagem vista como positiva, que ganhou corpo com os intelectuais claridosos, tivesse prevalecido no imaginário local, sendo ainda hoje reproduzida quando indagados sobre as relações “raciais” entre cabo-verdianos.

Assim, na obra que parece servir quase como embasamento a esse discurso, Mariano (1991) argumenta que a estrutura escravocrata e latifundiária que teve lugar no Brasil não prosperou em Cabo Verde, o que favoreceu a que no arquipélago negros e mulatos se convertessem nos responsáveis diretos pela estruturação da sociedade. Tal feito, afirma o autor, não só não ocorreu no Brasil, mas em nenhum outro território colonizado pelos portugueses, apesar de em todos eles ter havido intensa mestiçagem.

A especificidade do arquipélago, segundo Mariano, se baseia na “pouca consistência dos vínculos de subordinação colonial aí estabelecidos” (1991: 48), o que ocorreu devido a fatores não previstos pelos portugueses. De acordo com o autor, seriam eles: os fracos recursos agrários que atuaram de forma a repelir a emigração intensiva e sistemática de colonos europeus e a implantação de grandes plantações ou da monocultura; o abandono administrativo por parte da metrópole; a intensa mestiçagem, sobre a qual tiveram influência circunstâncias como a escassez de mulheres brancas; a moral sexual do português³⁹; o isolamento e a pequena dimensão das ilhas. A todos esses fatores, afirma Mariano (1991), soma-se a luta pela sobrevivência diante das secas e dos freqüentes ataques de piratas e corsários, o que aproximou brancos, negros e mulatos, reunidos contra inimigos em comum. Esse cenário teria favorecido o aparecimento do que o autor chamou de “brechas” e “contradições” na estrutura econômica e social das ilhas, que teriam dado espaço à participação de mulatos e negros na formação da sociedade

³⁸ Esse ensaio foi escrito na segunda metade da década de 50, em Lisboa, e tinha como objetivo, revela o autor em posfácio escrito nos anos 90, “valorizar a personalidade cultural cabo-verdiana, como meio de combater a situação colonial-fascista” (1991: 38).

³⁹ Vale destacar que essa é uma expressão recorrentemente utilizada por Gilberto Freyre na obra Casa Grande & Senzala.

crioula, indício do que ocorreria séculos mais tarde: “o triunfo integral do mulato e do negro e mais: o triunfo absoluto de expressões novas de raízes mestiças” (1991: 50). Esse quadro teria proporcionado o desaparecimento de preconceitos raciais e o surgimento de uma “sociedade homogênea”, tal qual percebida pelos funcionários do INE, quando justificaram que não se aplica falar de uma composição “racial” de Cabo Verde já que são “todos mestiços”.

O único lugar que, segundo Mariano (1991), teria passado por processo diverso é a ilha Santiago, na medida em que a mestiçagem lá não teria ocorrido nas mesmas proporções que no restante do arquipélago, fazendo com que certos ritos e práticas conservassem por mais tempo “a fisionomia originária”, ao passo em que teriam desaparecido gradualmente nas outras ilhas. Isso se deve, argumenta, ao papel decisivo do fator econômico no destino da sociedade: em Santiago prevalecera o latifúndio, enquanto no resto do arquipélago predominou o minifúndio. O primeiro caso teria gerado uma sociedade mais semelhante à brasileira, onde imperou um sistema patriarcal, enquanto no segundo os vínculos de subordinação eram mais tênues, abrindo espaço para a cooperação do “afro-negro”, que mais tarde assumiria o papel de “mestre, de líder na estruturação da sociedade cabo-verdiana”. Nesse sentido, a cultura cabo-verdiana teria sido construída “de baixo para cima” (1991: 53), sendo exemplo disso a língua crioula falada em todo o arquipélago. Por fim, o autor destaca como fator de consolidação do “mulato” a chamada aristocratização intelectual, parte de um processo de ascensão ao qual se integrou ao longo da história.

Mariano está entre aqueles que tão intensamente influenciados por Gilberto Freyre se apropriaram de suas idéias a ponto de defender que o arquipélago representaria exemplo ainda melhor de uma mestiçagem positiva, quiçá ideal, entre as distintas “raças”. Deve-se lembrar que o autor escreveu na década de 50, ocasião em que começavam a despontar os primeiros estudos, patrocinados pela Unesco, que questionavam a idéia do Brasil como um “paraíso racial”, como foi apontado no capítulo 2.

Mas, mesmo atribuindo ao mestiço o papel de líder na estruturação da sociedade cabo-verdiana, o que teria propiciado o surgimento de uma “sociedade homogênea”, Gabriel Mariano, ao longo de sua análise, se contradiz. Isto porque o autor acaba abrindo uma brecha em sua argumentação, ao apontar que a ascensão do mestiço e a diluição da questão “racial” era uma tendência no arquipélago, mas

que não teria se processado igualmente, na medida em que a ilha de Santiago, por exemplo, teria sido “excluída”. Como consequência, segundo Mariano, essa se converteu na região “mais africana” do país – noção que encontra eco no imaginário local⁴⁰. Noutras palavras, é como se Santiago não tivesse participado efetivamente do exaltado processo de mulatização da sociedade que, como exposto no sub-capítulo anterior, estava regido por ideais assimilacionistas e evolucionistas.

Apesar dessas contradições, com base nas entrevistas que foram feitas para essa dissertação pode-se dizer que as conclusões de Mariano, em grande medida, parecem coincidir com o imaginário presente na sociedade cabo-verdiana atual. Isto é, que as relações “raciais” no arquipélago se dão de forma harmônica, que o preconceito “racial” inexistente no país e que a ilha de Santiago é considerada a “mais africana” de Cabo Verde.

Isto posto, é possível afirmar que há muitas semelhanças entre o discurso predominante na sociedade cabo-verdiana e aquele presente no grupo de baixa renda pesquisado por Pacheco (1987), em Niterói. Em ambos há uma tentativa de demonstrar que a classificação “racial” com base na cor – que em Cabo Verde um dia fez sentido para os portugueses, realizadores do Censo até a década de 70 – é hoje percebida, ao menos no plano do discurso, como uma forma de classificação sem importância. Não que rejeitem o uso de termos que tomam como base a diferença de cor, mas buscam negar o valor e o lugar que – no caso de Cabo Verde, no passado colonial – fora dado aos indivíduos a partir dessas diferenças. Portanto, a ênfase, quando pensada no sentido dos cabo-verdianos em geral, é dada atualmente ao “mestiço”, ou seja, a uma categoria ambígua e imprecisa que possibilita incluir todos os indivíduos dentro do espectro que tem como referenciais as categorias “branco” e “preto”, vistas em termos absolutos. Noutras palavras, é como se, no plano da representação, a miscigenação tivesse dado origem a uma sociedade na qual as categorias percebidas como estanques – e,

⁴⁰ João Lopes chegara a semelhante constatação ao destacar que o habitante de Santiago, que, como se verá, é chamado pelos outros ilhéus de badio, ao se manter “isolado não beneficiou, na mesma medida dos seus irmãos das outras ilhas, das consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a ação do colonizador português. S. Tiago é em parte um compartimento estanque em Cabo Verde. Seus batuques evocando na insistência monocórdica do símbolo o que ficou lá longe em África” (Lopes, 1936: 09 *Apud* Correia e Silva, 1996: 70). O mesmo autor afirma ainda depreender desse fato “um complexo de inferioridade ainda hoje bem visível” do badio em relação aos demais ilhéus.

portanto, passíveis de gerar conflito e oposição – tivessem sido eliminadas, dando lugar a um grupo “homogêneo” em sua condição de mestiços⁴¹.

Eu quero ver alguém dizer que tem branco e negro em Cabo Verde... eu acho que todo mundo é mestiço... é claro que a cor da pele e a textura do cabelo diferencia... claro. Cabo Verde era aquele arquipélago que serviu de entreposto comercial no processo de comércio triangular, diziam que o português encontrou uma casa em Cabo Verde, então pegavam os escravos no continente africano, colocavam ali, depois seguiam para o Brasil. Então acabou através da miscigenação que surgiu a população cabo-verdiana. (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

No Brasil as pessoas dão mais importância à cor da pele do que em Cabo Verde, lá somos uma mistura, tem vários tipos de cor de pele. (Elias, 20 anos, Engenharia de Computação, USU).

Como foi mencionado, quando se refere à sociedade de maneira geral, Dionísio e Elias buscam valorizar a superação da dualidade entre brancos e negros – tal qual observou Pacheco (1987) junto ao grupo em que realizou pesquisa – tomando como base o processo de miscigenação que teve lugar no arquipélago.

Segundo Correia e Silva⁴², a percepção de uma sociedade, quando tratada em termos gerais, vista como homogênea, foi reforçada pelo discurso consagrado durante a independência do país, na década de 70, de que havia uma igualdade radical entre todos os cidadãos. De fato, nos textos de Amílcar Cabral é possível localizar um apelo à unidade com a Guiné Bissau, mas, antes, um apelo à unidade do próprio arquipélago:

“O significado da nossa luta não é só em relação ao colonialismo, é também em relação a nós mesmos. Unidade e luta. Unidade para lutarmos contra os colonialistas e luta para realizarmos a nossa unidade, para construirmos nossa terra como deve ser. (...) Os camaradas sabem que os tugas⁴³ nos dividiram muito, nós mesmos nos dividimos, como consequência da evolução da nossa vida” (Cabral, 1978: 121).

Vale destacar, contudo, que essa representação de igualdade e unidade, que está presente também no mito da mestiçagem, supostamente homogeneizante, coexiste com a percepção de que permanecem diferenças culturais e raciais entre as ilhas, especialmente no que diz respeito a Santiago. Correia e Silva⁴⁴ busca definir esse cenário da seguinte forma: “a afirmação de que não existe a questão

⁴¹ Pacheco (1987) e DaMatta (1984).

⁴² Informação obtida em entrevista realizada na cidade de Praia, Cabo Verde.

⁴³ Forma depreciativa de se referir aos portugueses, então colonizadores do arquipélago.

⁴⁴ Depoimento colhido durante a mesma entrevista.

rácica em Cabo Verde pode ser um exagero, assim como a afirmação de que existe a questão racial também pode ser um outro exagero”.

Assim, como um indício de que seria um exagero afirmar que a questão “racial” inexistia no arquipélago, ainda que no plano do discurso seja percebida como resolvida, em determinadas ilhas são usadas expressões – que Correia e Silva, no entanto, vê como resquícios do passado colonial, fadadas ao desaparecimento – em que há uma valorização da “branquitude”. Isso fica claro a partir dos usos do termo “branco” no arquipélago. Em determinados contextos, por exemplo, à palavra é atribuído o sentido de um elogio, como na frase “Você está branco hoje!”, em que “branco” significa “bonito”, nos informa o sociólogo⁴⁵. Da mesma forma, a expressão “copo de leite” é usada para referir-se a jovens, filhos da elite, uma espécie de equivalente do termo “playboy” no Brasil. Há ainda a expressão “djan branku dja”⁴⁶, que significa “já virei branco”, empregada quando se ascende socialmente ou se torna independente financeiramente.

O processo inverso, ou seja, uma espécie de desvalorização da “negritude” também se pode dizer que está presente no arquipélago. Hoje a palavra “badio”⁴⁷ é empregada para se referir aos habitantes de Santiago, a ilha percebida como a “mais africana”. A expressão “badio” tem sua origem na palavra “vadio”, usada durante o início da colonização do arquipélago para se referir

“à classe de pretos livres e libertos que viviam à margem da economia e sociedade escravocratas da época. O badio é o que recusa a condição de escravo e o controle das instituições sociais dominantes. A marginalidade desta classe é simultaneamente social (recusa à sujeição, à escravatura e ao trabalho assalariado) e cultural (‘ignorantes da doutrina cristã’, ‘afeitos à mancebia’, ‘andavam quase nus’).” (Correia e Silva, 1996: 71)

De acordo com alguns estudantes, a imagem, ao menos formalmente, que se tem hoje dos badios é a de que esses têm tendência a falar mais alto e de que são “mais exaltados” que os demais ilhéus, mas que já não haveria uma estigmatização mais contundente. Alegam que persistiriam “apenas rixas

⁴⁵ Informação obtida durante a mesma entrevista. Aparentemente, a expressão não é utilizada em todas as ilhas.

⁴⁶ Há inclusive uma canção cabo-verdiana com esse nome.

⁴⁷ Por oposição, as populações das demais ilhas são chamadas de “sampadjudu”, termo que, segundo contaram em Cabo Verde, tem origem na expressão “sempre ajuda”. É importante destacar que no arquipélago há variações em relação à forma como se escrevem tais palavras, já que o próprio crioulo varia de ilha para ilha.

regionais”. Um deles inclusive disse que a distinção entre badios e sampadjudus – como são chamadas as populações das outras ilhas – referia-se a uma questão lingüística, mais especificamente ao crioulo falado nos diferentes lugares⁴⁸. No entanto, há vozes dissonantes: uma parcela dos estudantes aponta para uma manutenção até hoje dos traços negativos associados aos habitantes de Santiago.

No fundo é um vestígio do racismo, o badio vem da palavra vadio, eram os escravos que fugiram das roças e que depois da alforria viviam livres pela ilha. A referencia é que o badio é o negro. O sampadjudu é um pastor, pescador, que vivia nas ilhas mais a Norte (Austelino, 32 anos, estudou Administração, Universidade Federal de Viçosa).

Ao meu ver esse nome de badio vem mais da questão da Ilha de Santiago ser uma ilha muito mais negra do que São Vicente⁴⁹, por exemplo. (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

O pessoal de São Vicente tem uma rixa enorme com o pessoal da ilha de Santiago: “o vosso cabelo é ruim, a vossa cor é negra, vocês vão estragar nossa ilha”. Sabe? Tem essas coisas que falam... Tem o pessoal da ilha do Fogo... no Fogo só tem gente clara, de cabelo liso e olhos claros, na ilha do Fogo, aí o pessoal do Fogo sempre fala que o pessoal da Praia foi para o Fogo para estragar a raça deles...por causa do cabelo crespo, a pele mais escura... (Elisa, 25 anos, Administração, UFRJ).

Os badios não têm essa paranóia de chamar o outro de sampadjudu e essas coisas, mas quando você vai na ilha deles, eles têm complexo, então eles chamam: “Ah, badio!” Eles têm complexo. O badio é mais tranqüilo, não esquentam. Quando eles vêem o badio ficam nervosos, dizendo que vai pegar a mulher dos outros. As mulheres é que gostam... Então eles têm muita rivalidade. (...) Tem galera de São Vicente aqui, que você chega para falar com eles e eles falam umas coisas assim e tem que chamar a atenção deles: “Qual é cara? Somos só um, cabo-verdiano”. Ontem estava numa casa com a galera de Cabo Verde e o pessoal de São Vicente: “Ah, aqueles badios!”. E eu falei: “Nós somos todos a mesma coisa, não vem com esses papos de...”. Eles começam logo com esses papos. Eles falam porque estão acostumados a falar, eles não ligam, não prestam atenção. (Paulino, 27 anos, Direito, USU).

Esqueci de falar uma coisa importante! O racismo é... o preconceito entre sampadjudos e badios que se tem, eu não podia esquecer. Porque é uma coisa muito feia e existe mesmo, e é estranho porque acontece aqui. No Rio eu já vi, sabe? Guerra, sai guerra por causa dessas coisas de badios e sampadjudos...⁵⁰ (Suzi, 21 anos, Direção Teatral, UFRJ).

⁴⁸ A tentativa de alguns estudantes de não tratar da questão abertamente parece estar de acordo com o papel que assumem de “embaixadores” de Cabo Verde, anteriormente mencionado.

⁴⁹ Vale destacar que a cidade de Mindelo, capital da ilha de São Vicente, foi berço do movimento claridoso que, como foi exposto, buscou exaltar a mestiçagem no arquipélago. Até hoje, diz-se que a principal “rixa regional” é entre esta ilha e a de Santiago.

⁵⁰ O estudante Luís corrobora a afirmação e conta que na Universidade Santa Úrsula tentaram formar um time de futebol composto por estudantes cabo-verdianos, mas os conflitos foram tantos que acabaram montando duas equipes, uma de “badios” e outra de “sampadjudos”.

Da mesma forma, Lobo (2006), que realizou pesquisa de campo em Boavista, comenta a existência naquela ilha de um imaginário bastante estigmatizado em relação aos “badios”. De acordo com a pesquisadora, os migrantes “badios”, ou seja, provenientes de Santiago, são tidos como “sujos, mal-educados, agressivos e violentos”. É possível que a intensificação dessa representação negativa esteja associada à condição de migrantes não-qualificados em que se encontram. Em Boavista, ilha que tem se desenvolvido a partir do turismo, eles trabalham geralmente na construção civil, ocupação de baixo prestígio social. Com efeito, deve-se levar em conta o fato de que o preconceito não recai igualmente entre todos aqueles incluídos na categoria estigmatizada:

Sempre foi embutida essa idéia, [antes de vir para o Brasil] eu via o badio como uma pessoa preta, por isso que eu estou falando que hoje eu sou uma pessoa totalmente diferente, eu via o badio preto, muito feio, sem classe, muito estúpido, que andava com faca, tudo de ruim, um monstro, porque lá na ilha de Santo Antão tem mais pessoas da cor clara, tinha muitos portugueses aí, em Santiago tinha mais pessoas de pele escura, eu via o badio assim, eles iam lá para Santo Antão e eram maltratados... (Lina, 27 anos, Pós-graduação Serviço Social, UFF).

(...) há uma discriminação maior inclusive em São Vicente, por exemplo, entre um badio, que eles falam “badio de fora”, aquele que não é da Praia. Eles vêm o “badio de fora” igual a uma pessoa que eles vêm de Senegal. Há uma discriminação quase idêntica ao “badio de fora” e uma pessoa que vem do continente africano, entendeu? Eles não vêm muita diferença e lá é motivo de piadas de badio, piadas mesmo racistas é...do badio, sempre tem aquela coisa que, por exemplo, aqui vocês fazem piada do português, lá tudo é badio, badio⁵¹... (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

O depoimento de Luís sugere haver uma distinção entre os chamados “badios de fora”, ou seja, aqueles do interior da ilha, e os da capital, Praia. Sobre

⁵¹ O entrevistado Austelino também é outro a comentar essa questão e aponta como os santiaguenses também fazem piadas dos habitantes das demais ilhas, o que se pode interpretar como uma forma de reação: “O sampadjudu faz piada de que o badio é burro e o badio faz piada com sampadjudu de que ele tem mania de esperto e acaba se dando mal. Mas os badios não implicam muito com eles, acho que a implicância é maior de lá pra cá. De todo modo, o sentido pejorativo é maior do sampadjudu para o badio do que o inverso”. Sobre a manifestação de pré-julgamentos depreciativos por meio do deboche e de piadas, Nóbrega (2007a) aponta como esta modalidade “alcança os efeitos de depreciação da identidade e da cultura (...) por meios mais brandos e eufemizados, mais dificilmente perceptíveis e combatíveis e, por isso mesmo, mais facilmente compartilháveis” (2007a: 02). Também Jenkins (1997) tece considerações sobre essa questão. Segundo o autor, as piadas são altamente efetivas na categorização daqueles que são julgados subordinados etnicamente: “Jokes facilitate categorization where it may not be socially acceptable or explicitly possible; there is no such thing as just a joke, and ethnic jokes are no exception” (1997: 65). Jenkins atenta ainda para o fato de que humor, insultos e violência estão intimamente relacionados.

os do interior o estigma seria muito mais intenso do que aquele que recai sobre os habitantes das áreas urbanas. Nesse sentido, pode-se dizer que a divisão se pauta fortemente na relação centro/periferia, segundo a qual a categoria “fora” está mais intensamente associada à imagem de “atraso”. Já o depoimento de Lina se revela interessante para observar como o deslocamento e a experiência no Brasil foram cruciais para que adotasse uma postura muito mais crítica no que diz respeito às relações “raciais” no arquipélago, o que fica explícito pelo fato de ela falar sempre no passado e fazer questão de destacar que hoje é “uma pessoa completamente diferente”. Assim, a mesma estudante, noutro trecho de sua entrevista, observa que a tonalidade da cor da pele também influencia o grau de discriminação, certamente outra constatação que fez ao refletir sobre o arquipélago aqui:

(...) tem pessoas de cor clara em Santiago, e quando as pessoas de cor mais clara iam para Santo Antão, eram tratadas diferentes do badio mais escuro, porque tinha uma cor mais clara, parecia mais com os portugueses, europeu, tem aquela coisa que eu sempre falo, tem essa coisa que os intelectuais em Cabo Verde falavam: ‘Somos cabo-verdianos e ponto final’. Mas eu acho que eles falavam isso, mas tinha uma coisa oculta, porque somos cabo-verdianos, mas para o lado dos europeus, tínhamos uma exceção por sermos de uma cor mais clara. (Lina, 27 anos, Pós-graduação Serviço Social, UFF).

Em relação ao alcance distinto da discriminação entre pessoas incluídas em uma mesma categoria estigmatizada, Nóbrega (2007a) faz observação semelhante em sua pesquisa sobre os nordestinos no Brasil. Nesse caso, o autor aponta o pertencimento a uma classe social mais elevada como uma possibilidade de atenuar o estigma:

“O pertencimento a uma classe social mais elevada ameniza os efeitos da discriminação, mas não a elimina. Os membros das classes dominantes nordestinas, embora sejam ocasionalmente vistos com certa reserva e considerados uma elite de segunda classe, são mais facilmente assimilados por sua condição de riqueza econômica” (Nóbrega, 2007a: 04).

Como prova de que a associação com outras identificações não chega a eliminar os efeitos da discriminação, abaixo será reproduzido um debate que foi localizado em um fórum público, na Internet, onde se pôde constatar que o estigma de “incivilidade” e “atraso” pode recair, dependendo do contexto e da ocasião, também de forma geral sob a população de Santiago. Na discussão, promovida pelo jornal *O Liberal*, os internautas debatiam as realizações do

governo de Santa Catarina, um município no interior da ilha de Santiago. Contudo, o debate rapidamente se converteu em uma troca de acusações, que explicitaram os estereótipos que, no plano do discurso e muitas vezes na formalidade de uma entrevista, se tentam ocultar.

Crítico às realizações do governo do município, aparentemente elogiadas pelo internauta que se identificou como “JPP”, o usuário que se apresentou através do pseudônimo “Sampadjudo” atacou dizendo que:

“[Por ser Santa Catarina] cidade dos vadios selvagens, que nunca vão aprender a ser gente abundam males como a Sida⁵², o tráfico de drogas e o alcoolismo. (...) A palavra badio significa gente rebelde, rebelados, selvagens, portanto não augura nada de bom na cabo-verdianidade. (...) Os badios são mandjakos, burros, porcos, corruptos. Vais a Portugal e verás isso, é só tráfico de drogas, assaltos, facas. Enfim, mostram que são uns grandes SELVAGENS (sic)”.

A esses comentários, o outro internauta, definindo os sampadjudos como “lambe-botas” dos portugueses, retrucou:

“Cabo Verde é governado pelos badios ou os badios é que mandam em Cabo Verde (...) e quando vossas mulheres e namoradas se envolvem com os badios elas já não vão querer outra coisa, gritam e gozam de um prazer nunca antes sentido. Estás muito mal informado sobre as correntes que impulsionaram a independência de Cabo Verde. Para tua informação o processo de negação colonial começou com a revolta e desobediência dos badios, pois estes se opuseram aos abusos do sistema colonial. (...) Graças aos badios hoje somos um povo livre e autônomo. Na altura da luta pela independência muitos ‘sampadjudos’ se opuseram a esta atitude perante os portugueses, porque vocês não prestam para nada, sempre estiveram ao lado dos portugueses à procura do melhor cargo na administração”.

Como não parece necessário reproduzir todas as trocas de acusações, se terminará com uma frase do internauta identificado como “Sampadjudo” que pode ser relevante para a análise dos estereótipos: “Sampadjudo sempre estudou mais do que o badio, tem mais cérebro, enquanto o badio tem mais músculo”.

A partir desse debate – é interessante que vários internautas tentaram intervir na discussão, tentando convencê-los de que eles “deveriam se unir e não se separar” – é possível localizar vários dos estereótipos construídos durante o período colonial em relação aos africanos: selvagens, atrasados, incivilizados, rebeldes, dotados de força física, mas não de capacidade intelectual. No que diz respeito a esse último estereótipo, Pinho (2004) aponta como a divisão entre

⁵² Sigla para Síndrome da Imunodeficiência Adquirida, que aqui no Brasil chama-se de Aids.

“atributos do corpo”, associados aos negros, e “atributos da mente”, características quase que exclusiva dos brancos, esteve historicamente presente nas relações “raciais”. A negatividade dessa representação residiria no fato de que, na hierarquia capitalista, o corpo é percebido como inferior à mente, isto é, subordinado à mente (Pinho, 2004).

De maneira geral, pode-se constatar que todo o estigma que recaía sobre o “negro”, isto é, sobre aquele que não logrou assimilar-se à cultura portuguesa, pode ser localizado nas acusações feitas aos santiaguenses. Os badios, especialmente os “badios de fora”, como é o caso dos habitantes de Santa Catarina, são vistos como elementos anômicos, responsáveis pela criminalidade e associados ao alcoolismo e a doenças.

Nesse sentido, é interessante notar como os preconceitos que recaem sobre os imigrantes cabo-verdianos como um todo na sociedade portuguesa – “tráfico de drogas, assalto, facas” – parecem ter sido incorporados pelo internauta “Sampadjudo”, que buscou transferi-los aos santiaguenses. É como se os habitantes de Santiago representassem o tipo de cabo-verdiano que preferia que não fizesse parte de seu povo, pois, como afirmou, o badio “não augura nada de bom na cabo-verdianidade”⁵³. No caso do arquipélago, a população de Santiago representa o “seu Outro rejeitado” (Guimarães, 2002 *Apud* Nóbrega, 2007), que recorda a presença africana física e cultural na constituição da nação; uma presença que, como foi visto, na maior parte da história se tentou apagar. Isso explica a tendência à “negativação de traços que aproximam os cabo-verdianos dos africanos do continente, traços encontrados, predominantemente, na ilha de Santiago”, como observou Lobo (2006: 228).

Fazendo um paralelo com o Brasil, pode-se dizer que os estereótipos associados aos “badios” encontram semelhança com alguns daqueles revelados por estudantes brancos da classe média de São Paulo em pesquisa realizada por Roger Bastide e Pierre Van Den Berghe (1959) na década de 50. De acordo com os autores, que submeteram um questionário a 580 jovens, entre os estereótipos mais aceitos na época constavam: falta de higiene (aceito por 91% para negros), falta de atrativos físicos (87%), falta de moralidade (76%), agressividade (73%),

⁵³ Sentimento semelhante foi constatado por Guimarães (2002 *apud* Nóbrega, 2007) entre as populações do Sul e do Sudeste em relação aos nordestinos, por ele definidos como o “seu Outro rejeitado”.

indolência (72%), “perversidade” sexual (51%), menor capacidade intelectual (43%), entre outros. Esses estereótipos são um reflexo do discurso construído desde a escravidão, segundo o qual valores negativos, como feiúra e preguiça, são associados ao corpo negro, um estigma determinante para definir o lugar daqueles assim identificados na sociedade (Pinho, 2004). Na realidade, o que se pode constatar é que todos esses atributos negativos parecem, de certa forma, construir uma imagem “animalizada” do negro ou, no caso de Cabo Verde, do “badio”.

Mas se no Brasil é possível dizer que o preconceito “racial” atua de forma a criar barreiras em termos de acesso à educação, à saúde, a melhores salários e à colocação no mercado de trabalho, em relação ao arquipélago não se dispõe de dados para avaliar em que medida ou intensidade os estereótipos que pesam sobre os habitantes de Santiago interferem em termos práticos na vida dessas pessoas. A grande maioria dos depoimentos colhidos entre os estudantes indica não haver influência dessa representação no mercado de trabalho, por exemplo, mas a representação negativa do “badio” não seria completamente desconsiderada no mercado matrimonial. Até porque o ideal de beleza no arquipélago é pautado, segundo eles, por uma valorização dos traços brancos, em detrimento dos negros.

A beleza do negro não é elogiada e a beleza do branco é elogiada. Eu senti essa coisa, mas na hora eu não pensei que era preconceito porque não passa isso [pela cabeça]. Eu tinha uma amiga que era bem como você, éramos do liceu, tínhamos essa idade, e sempre que eu chegava num local que era local de fazer fotos, sempre queriam fazer fotos das meninas para colocar na vitrine da loja, as meninas iam servir de modelo, a minha amiga que fazia as fotos, ela era a mais solicitada porque tinha cabelo liso o nariz empinado, tudo fininho, como eles falam. E eu não, porque eu tinha o cabelo crespo. Eu até me sentia triste, mas eu não pensava que era... era essa coisa que eu estou falando, têm uns resquícius ocultos, as pessoas não vêem. (Lina, 27 anos, Pós-graduação Serviço Social, UFF).

A gente tem o padrão da beleza que o branco... se você é uma negra com o nariz afilado, o cabelo fino, a gente fala: ‘Que negra bonita, né?’. Porque a gente já tem esse padrão de beleza desde tempos antigos. Em Cabo Verde é assim. Mesmo sendo negro já com nariz afilado e cabelo fino: é lindo. (Eunice, 27 anos, Biomedicina, Uni-Rio).

Eu sinto, desde criança você vê, por exemplo, na escola tem a festinha de carnaval, aí eles vão escolher, por exemplo, uma rainha. Aí escolhiam sempre aquela clarinha de cabelo liso, entendeu? Tem essas coisas... a beleza atrelada aos traços mais finos. Se escolhessem uma negrinha ia também ser aquela negrinha de pele, mas com traços todos fininhos. Então sempre tem aquela coisa de o próprio cabo-verdiano ter essa tendência de supervalorizar a... porque existe realmente uma ascendência européia, posso falar, alguma... na sociedade cabo-

verdiana tem traços de cultura europeia e tal... então nós, eu falo como um todo, nos apegamos nesses valores europeus e é aquilo, é aquilo que caracteriza Cabo Verde, o cabo-verdiano acha que é aquilo que é Cabo Verde. Não sei se em todo Cabo Verde, mas eu falo principalmente na minha região, Barlavento, é isso. (...) Tem pessoas que, por exemplo, negras, que ao invés de assumir que são negras, sabem que são negras, mas que não falam assim “Ah! Meu avô era do Congo, meu avô era do Togo...” Mas falam: “Ah! minha avó materna era francesa e tal...” mas você vê que ela é negra, negra, negra, “o meu avô paterno era indiano, ele chegou da Índia”... Como se aquilo fosse uma coisa que engrandece a pessoa, entendeu? E eu, quando eles falam assim, eu falo “o meu avô era de Costa de Marfim”, nem sei onde a ascendência de que lugar da África, mas eu falo só para balançar com eles, para parar para ver, que para mim não me atinge. Tem essa tendência sempre em Cabo Verde de você resgatar o seu avozinho lá... europeu, francês, português ou espanhol, entendeu?

Pergunta: Mas no dia-a-dia isso muda alguma coisa, como é que é? Para procurar um emprego?

Nesse aspecto acho que não. Porque você pode ver mesmo na história de Cabo Verde, os dois presidentes de Cabo Verde foram negros, mas negros daqueles de padrão negro, negro mesmo. Não tem essa, não tem...

Pergunta: E nos relacionamentos?

Ah! Nos relacionamentos os mais clarinhos tendem a procurar e é assim mesmo, vai indo... Tendem a procurar um ao outro e estar juntos, eu acho... (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

No que diz respeito aos relacionamentos, outros estudantes fazem comentários semelhantes:

Por exemplo, uma mãe fica triste que a filha vai casar com um cara de pele mais escura, entende? [O preconceito] Manifesta-se por isso, manifesta porque é... acham que o negro é inferior e... sei lá, é complexado, essas coisas. Na verdade o cabo-verdiano é que é complexado! (Suzi, 21 anos, Direção Teatral, UFRJ).

Uma coisa que estou reparando muito é que as mulheres cabo-verdianas não gostam de ficar com pretos. Elas são interesseiras para caramba. Isso eu estou vendo todos os dias. As mulheres cabo-verdianas não gostam de uns pretos igual a mim, elas não gostam. Não é a maioria, mas a minoria eu vi, elas gostam de peles mais claras. De vez em quando eu fico falando com a galera: “Essas mulheres não gostam de pretinho, não!”. Mas não tem muito, não tem muito dessas coisas raciais. Todo mundo é unido, mas pode ter um pouquinho. Mas tem um pouquinho, não racial, mas tem uma desigualdade entre as outras ilhas. Um acha que é africano, o outro acha que não é. É como a galera de São Vicente, alguns acham que não são africanos, ou nos criticam, nós que somos nascidos em Santiago (Paulino, 27 anos, Direito, USU).

O que é curioso é que em Cabo Verde, assim como no Brasil, é possível localizar um discurso “oficial” que remete a um ideal de igualdade e unidade, coexistindo com um alto grau de estereotipagem e com uma valorização do elemento branco/europeu. Aparentemente, esse cenário se torna possível na

medida em que em ambas sociedades prevalece um conjunto de normas sociais que prevêm o ocultamento da questão. Para tratar dessa temática, é oportuno apresentar a reflexão de Costa Pinto (1998) acerca da idéia de “atitude”, isto é, a idéia de que existem tendências ou predisposições, adquiridas socialmente, a reagir de uma maneira específica e predeterminada face a uma pessoa, coisa ou situação. Segundo o autor, revela-se fundamental a compreensão de que tais atitudes são construídas socialmente, fruto de experiências sociais anteriores, introjetadas pelo indivíduo. Como um “estado de prontidão”, as atitudes representam uma predisposição do sujeito a agir de determinada forma, mas nada impede que permaneçam apenas como uma predisposição, nunca se traduzindo, efetivamente, em ação, já que são reguladas por sanções e normas sociais.

“A atitude pode existir, engendrada por certos tipos de influências sociais, de certo grau e pressão, sem que os controles, sanções e coerções da vida social permitam que ela esteja freqüentemente se manifestando em atuações abertas, porque vão de encontro a outra ordem de valores e normas, também socialmente aprovadas, a que ela se opõe, obrigando-a a interiorizar-se cada vez mais, a mascarar-se de diversas formas. Essas racionalizações das atitudes que se chocam com os valores confessadamente aceitos fazem com que elas se apresentem de formas as mais diversas, e se conservem virtuais por muito tempo (...)” (Costa Pinto, 1998: 171).

Assim, pode-se dizer que possivelmente as normas sociais acabem por regular, na maior parte das vezes, os estereótipos elaborados em relação ao badio, que coexistem com a idéia de que Cabo Verde é um país onde não há racismo. Na verdade, em vez de serem pensados como um resultado do preconceito “racial” construído durante o período colonial, esses estereótipos são naturalizados e, de certa forma, justificados enquanto fruto de “rixas regionais” e “bairrismos”, tal qual afirmaram muitos estudantes entrevistados. No entanto, é no mínimo curioso constatar que as rixas coincidem justamente com a divisão que eles próprios imaginam haver entre as ilhas consideradas “menos africanas”, ou seja, “mais mestiças”, e a considerada “mais africana”, ou seja, “mais negra”. O que se pode perceber é que, assim como no período colonial, o foco foi transferido da “raça” para a cultura, ainda que não tenha se deslocado totalmente da idéia de “raça”. Como apontado no sub-capítulo anterior, é possível identificar essa tendência durante a maior parte do processo de construção da identidade nacional. A tentativa de distanciamento dos ilhéus em relação ao continente, baseada numa busca por reconhecimento por parte da metrópole, favoreceu a que no

arquipélago, ao longo da história, se processasse uma rejeição aos traços identificados como “mais africanos”, na mesma medida em que se valorizava a assimilação à “civilizada” cultura portuguesa.

Ao realizar pesquisa enfocando o racismo anti-nordestino no Brasil, Nóbrega (2007b) chegou a constatações semelhantes:

“A partir dos valores presentes em uma sociedade de origem colonial, a hierarquia entre os grupos foi definida a partir da proximidade com o padrão branco/europeu/civilizado (...). Assim, o preconceito em relação aos nordestinos revela-se intimamente ligado ao preconceito racial existente contra os negros no Brasil” (Nóbrega, 2007b: 09)

Com isso, constata-se que apesar de o discurso oficial cabo-verdiano – assim como o brasileiro – exaltar a mestiçagem, houve uma manutenção dos valores eurocêntricos elaborados durante o período colonial. Tais valores, que tinham como base as teorias do racismo científico, mais tarde desmistificadas e condenadas, ainda encontram acolhida no imaginário arquipelágico, assim como ocorre no caso brasileiro (Nóbrega, 2007b).

Mas, por outro lado, ainda que seja possível apontar incongruências entre a representação predominante e as práticas cotidianas, o imaginário local, qual seja, o de que a questão “racial” é uma mácula do passado, sendo tema resolvido na sociedade atual, não deve ser ignorado. Com efeito, esse imaginário pode ser entendido como um indício, tal qual afirma Correia e Silva, de que “a afirmação de que existe a questão racial também pode ser um outro exagero”. Isto porque, como sugerem alguns intelectuais em relação ao “mito da democracia racial” no Brasil, por mais que o mito não corresponda à realidade, o imaginário por si só constitui um ideal, um valor social para a maioria da população. Nesse sentido, Fry (2005) afirma que:

“O problema de separar o mito da realidade, como se o primeiro fosse apenas um epifenômeno da segunda, é que isto nega o fato de que um constitui o outro, da mesma forma que a transgressão só pode existir em relação à lei. As idéias assimilacionistas, como as segregacionistas, produzem tanta realidade quanto elas disfarçam” (Fry, 2005: 54).

Em uma analogia com o cenário em Cabo Verde, pode-se dizer que, ainda que no arquipélago seja possível localizar uma tendência à valorização da “branquitude”, à que corresponde uma desvalorização da “negritude”, a representação que prevalece é a de uma sociedade livre de preconceitos raciais, na

qual a ênfase é dada ao mestiço. Isto é, a ênfase é dada a uma categoria ambígua e imprecisa que possibilita incluir a todos, o que vai ao encontro do discurso de unidade consagrado quando da independência do país. Assim, o estigma que recai sobre o “badio” é na maior parte das vezes ocultado, em favor de um ideal de mestiçagem percebido como positivo, ancorado em uma perspectiva universalista e igualitária. Uma perspectiva que, deve-se destacar, constitui um valor social para grande parte da população local.

No entanto, como será exposto a seguir, essa idéia de igualdade está presente apenas quando o discurso é elaborado em relação a “nós”, ou seja, aos próprios cabo-verdianos. No que diz respeito aos “outros” – leia-se: africanos do continente, vistos como “negros puros” – o preconceito é abertamente manifestado.

3.3.1

“Nós” versus “Mandjakos”

Se, como foi sugerido e também observou Lobo (2006), os próprios cabo-verdianos vistos como “mais africanos” acabam sendo, na prática, associados a traços negativos, pode-se dizer que as principais vítimas dessa tentativa de afastamento da África são, portanto, os próprios africanos do continente que emigraram para o arquipélago em busca de melhores condições econômicas, possibilidades de investimentos e estabilidade política. Um fluxo que teve início nas décadas de 80 e 90 e se intensificou nos últimos cinco anos. Agora não mais distantes, esses “outros” converteram-se em alvos preferenciais. Chamados em Cabo Verde pejorativamente de “mandjakos” – segundo os estudantes, o nome de uma “tribo na Guiné Bissau” – os africanos do continente se dedicam no arquipélago a vender artesanato, roupas e bijuterias como ambulantes ou a trabalhar na construção civil. Tal denominação independe da origem dos sujeitos, o que denota um desrespeito e desinformação acerca de suas peculiaridades culturais⁵⁴. Com efeito, é como se tratasse de um coletivo homogêneo, de um

⁵⁴ É interessante notar que no Rio de Janeiro os estudantes cabo-verdianos se vêem alvo dessa mesma prática de generalização e frequentemente reclamam da desinformação do brasileiro em relação à África, julgando como iguais todos os africanos, como sugere o relato a seguir: “Generalizam muito, então eu vejo que a falta de informação realmente é uma coisa... eu fiquei vendo [quando sai de Cabo Verde] que o que se passa para o mundo sobre a África seria um

“outro” indiviso distinto de “nós” – e aí há lugar também para os badios, em uma escala tidos como “mais africanos” que os demais cabo-verdianos, mas “menos” que os africanos “puros” do continente, com exceção dos “badios de fora”.

Pouca gente tem contato com eles [imigrantes africanos] e há uma discriminação total do cabo-verdiano em relação a eles, inclusive, existe uma tribo na África que o nome chama Mandjako e todos que vêm são chamados de Mandjakos. Eles se sentem ofendidos quando você chama um Mandinga, por exemplo, de Mandjako. Ou um Fula de Mandjako, que é outra tribo. Eles têm suas questões lá dentro da África, de... não falo de briga, mas de alguma rivalidade e você enquadra eles, tipo, é farinha do mesmo saco e acabou. E eles ficam incomodados⁵⁵. E é preconceito, claro! Teve uma época em Cabo Verde que estavam desaparecendo crianças e o pessoal começou a associar todos os africanos... você via um africano vendendo, carregando a sua bolsa... e o pessoal tirava as crianças da rua porque iam raptar as crianças, entendeu? (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

O fato de o termo utilizado para se referir a todos os imigrantes provenientes da África – os chineses, por exemplo, numerosos no arquipélago, não são chamados dessa forma – fazer referência a um pertencimento étnico nos parece bastante revelador desse “outro”. Em Cabo Verde o processo de assimilação eliminou qualquer tipo de organização tribal, fator que, aliado a muitos outros já destacados em sub-capítulo anterior, favoreceu a percepção de que havia um “mínimo cultural compartilhado” com a metrópole, ao mesmo tempo em que ganhava corpo a idéia de que preponderava um distanciamento cultural em relação ao continente africano, cujas populações eram vistas como menos civilizadas e atrasadas. Isto posto, sugere-se que o termo “mandjako” busca justamente fortalecer a distância entre “nós” – leia-se, “civilizados” – e esses “outros”, um grupo supostamente homogêneo de africanos, vistos como “selvagens” e “primitivos”, sendo o pertencimento a grupos tribais uma “prova” disso. Portanto, em vez de se referirem a quaisquer outros atributos dessas pessoas, fazem menção justamente a referências tribais, fator que não só os diferencia em relação aos cabo-verdianos, mas que classifica os ilhéus como “superiores” em uma escala de

décimo do que a África é, porque a diversidade da África, você acaba generalizando a África, mas a África tem lugares totalmente contrários um do outro, tem a África branca, tem a África negra, tem a África do Saara, tem a África árabe, tem a África francófona, tem a África anglófona, é tanta diversidade, e quando você sai fora, você está olhando por fora, quando você se coloca no lugar dos que estão fora, você fica vendo que a generalização é feita numa coisa só” (Evandra, 21 anos, Arquitetura, UFRJ).

⁵⁵ De acordo com Elias (2000), o poder de ferir de termos estigmatizantes, como é o caso de mandjakos, “depende da consciência que tenham o usuário e o destinatário de que a humilhação almejada por seu emprego tem o aval de um poderoso grupo estabelecido, em relação ao qual o do destinatário é um grupo outsider, com menores fontes de poder” (2000: 27).

civilização na qual o Ocidente é visto como meta a ser atingida. Os depoimentos tomados em Cabo Verde e transcritos abaixo privilegiam justamente o aspecto cultural quando se referem aos imigrantes do continente:

Nós somos preconceituosos sim, mas a questão não é tom de pele. O nosso preconceito é o seguinte, por exemplo, você tem a questão do turismo no Sal, onde há os vendedores ambulantes... eu sou contra, eu sou contra, Cabo Verde não é um país de imigração, não podemos receber imigrantes. Nós temos o protocolo CDO, que fala de livre trânsito; trânsito é um negócio, permanência é outro negócio. A gente tem 7 mil ilegais da costa ocidental aqui. Isso é, que a gente sabe que são ilegais. Então, o que é que acontece? A gente começa a ter choques, é a mesma coisa que acontece em todo lado, depois temos costumes diferentes, querendo ou não a nossa mescla passa pelo nosso dia-a-dia (...) e no dia-a-dia eu me choco muito mais em termos de comportamento com o continente do que propriamente com o mundo mais ocidental, Europa. O pessoal vem para cá e traz alguns costumes que a gente não... não fecha muito certo. (Miriam, 29 anos, estudou Administração, UFSC).

Eu acho que quando o cabo-verdiano discrimina... tem um preconceito contra os ditos mandjakos, não é preconceito racial, não é cor de pele que faz a diferença, é a cultura. Quando você vê uma pessoa sentada no chão, comendo com a mão, descalça, pegando no pé, depois vai e come... Então você vê aqui aquele grupo de pessoas, pela cultura, pelo gesto, você vê que não são daqui, é um choque cultural mesmo. Você vê as pessoas mascando palito e o dente fica tão amarelo, você não vê isso aqui. É uma coisa assim, mais do gesto, da maneira de ser, da atitude da pessoa. (Eulália, 29 anos, estudou Psicologia, USP).

Como se pode ver, há uma tentativa de se deslocar o foco da “raça” para a cultura⁵⁶. Os fluxos migratórios em direção ao arquipélago – algo relativamente novo para um país tradicionalmente de emigração – são percebidos como ameaçadores a uma presumida homogeneidade cultural. Como se tivessem sido excluídos do “processo civilizador”, nos termos em que propõe Elias (1994), esses imigrantes, conta Eulália, estão atrelados a uma tradição “primitiva” que, por sua vez, é percebida como imutável. Se no passado a questão da diferença cultural no arquipélago foi dada como supostamente solucionada através da miscigenação e da assimilação, esses “mandjakos”, ou seja, sujeitos “tribais”, são por outro lado percebidos como “um tipo rígido, etnicizado e inegociável” (Hall, 2003). Segundo o autor, processo semelhante tem ocorrido na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, onde um novo tipo de nacionalismo defensivo e “racializado” vem cerrando fileiras contra esse “outro”, sobre o qual recai, além de racismos mais

⁵⁶ Mas há estudantes que apontam que questões “raciais” não chegam a ser absolutamente desconsideradas. Eles comentam que os “mandjakos” são geralmente descritos como “negros puros” e de “olhos vermelhos”.

antigos como aquele baseado na cor da pele, o preconceito e a discriminação assentes na diferença cultural. Balibar (1991) denominou esse fenômeno de “novo racismo”, cuja especificidade residiria justamente no fato de ser um “racismo sem raças”, isto é, uma ideologia que, diferentemente do racismo científico, coloca a ênfase na questão cultural, vista em determinadas ocasiões como geradora de incompatibilidades insuperáveis:

“It is a racism whose dominant theme is not biological heredity but the insurmountability of cultural differences, a racism which, at first sight, does not postulate the superiority of certain groups or peoples in relation to others but ‘only’ the harmfulness of abolishing frontiers, the incompatibility of life-styles and traditions.” (Balibar, 1991: 21)

Essa mudança de foco de um racismo baseado em critérios raciais, já amplamente desqualificado e criticado, para um baseado na cultura estaria relacionada, segundo o autor, à ênfase dada ao reconhecimento da diversidade e igualdade das culturas e também à idéia de sua *permanência* ao longo da história. Tal argumentação, que buscava justamente se posicionar contra o racismo e a noção de “raças” humanas, atribuindo à cultura e não à biologia as diferenças entre os homens, acabou tendo efeito absolutamente inesperado ao servir de base para a construção de um “neo-racismo”. Os adeptos desse “racismo sem raças” pautam sua argumentação exatamente a partir da idéia de que há uma tendência “espontânea” dos grupos a manterem suas tradições e identidade, o que tornaria o contato entre culturas um momento potencial de choque e conflitos, como sugerem os relatos reproduzidos acima. O que fica claro é que essa visão está comprometida com um olhar para a cultura e a identidade como fixas e imutáveis, quando o que se tem constatado é justamente o inverso. Balibar define a questão da seguinte forma:

“What we see here is that biological or genetic naturalism is not the only means of naturalizing human behavior and social affinities. At the cost of abandoning the hierarchical model (though the abandonment is more apparent than real), *culture can also function like nature*, and it can in particular function as a way of locking individuals and groups a priori into a genealogy, into a determination that is immutable and intangible in origin” (Balibar, 1991: 22, grifo do autor).

3.4

“Vender pastéis para comprar papéis”

Nesse sub-capítulo se tratará de outro tema relevante para a análise da experiência dos estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro, qual seja, a educação no arquipélago. É certo que quando se abordou o processo de construção da identidade nacional, o tema da educação apareceu em uma perspectiva mais histórica. Nas próximas linhas, se procurará aprofundar um pouco mais nessa questão, fazendo um recorte na década de 60, quando foram introduzidas mudanças na política colonial – em resposta à pressão imposta pelos movimentos de independência – que provocaram uma expansão da educação nas colônias.

3.4.1

Educação pré e pós-independência

Foi em 1964 que um decreto tornou obrigatório o ensino primário – em português – para crianças dos seis aos 12 anos, norma que tinha como objetivo maior a assimilação, por meio da transmissão de valores e da identidade portuguesa, das populações das colônias (Afonso, 2002). Até então, o ensino atendia a uma minoria no arquipélago, composta principalmente por aqueles aos quais se incumbia a tarefa de ocupar cargos na administração colonial. Esse ato de Lisboa, na realidade, despontava como uma medida paliativa, tendo em vista que os movimentos de independência conquistavam de forma cada vez mais contundente a opinião pública internacional, já mobilizada, entre outros motivos, pela luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, na década de 50.

A obrigatoriedade escolar, informa Afonso (2002), levou ao aumento do número de matriculados, contudo, a expansão foi acompanhada de uma queda na qualidade do ensino, devido à falta de professores aptos a atender a demanda. Prova disso é, por exemplo, o recrutamento de pessoas que tinham estudado apenas até a 4ª classe para lecionar, após sua participação em cursos de formação em pedagogia e prática docente, com dois meses de duração. Diante desse cenário, foi dada prioridade ao estabelecimento de instituições de formação de professores, que se encontravam em número extremamente reduzido em relação ao aumento da demanda.

Ainda que com limitações em relação à qualidade do ensino, as reformas surtiram efeito ao menos no plano quantitativo: entre os anos de 1962/63 e 1972/73 a taxa de escolarização aumentou de 6,2% para 26,8%, tendo o número

de alunos ampliado em aproximadamente seis vezes. Vale destacar que esse aumento significativo diz respeito basicamente ao ensino primário – que representava, à época, quatro anos de uma estrutura máxima de 10 anos de ensino escolar. Saturadas, as escolas eram obrigadas a adotar o regime de turnos, reduzindo o número de horas de aula. Em média, os alunos assistiam apenas 2h30 de aula por dia.

Pouco antes da independência de Cabo Verde, em 1975, a situação ainda era de grande desequilíbrio entre o número de discentes e docentes: freqüentavam o ensino primário 68.900 alunos (cerca de 90% do total de alunos matriculados no sistema de ensino do arquipélago), que eram atendidos por, ao todo, 1.151 professores, em 375 estabelecimentos.

De acordo com a autora, o que se verificava era que, se para Portugal a difusão da educação era fundamental para uma manutenção da política colonial, para os ilhéus a procura pela educação estava baseada em motivos sociais, na medida em que o acesso ao ensino servia tanto como instrumento de diferenciação quanto de reprodução social.

“As populações recém-chegadas aos centros urbanos (principalmente a Praia), viam na educação uma forma de garantir um emprego seguro no sector urbano e em actividades não manuais, na maior parte dos casos ligadas ao aparelho do Estado, ao qual interessava criar uma classe de funcionários públicos do aparelho colonial, inclusive para enviar para outras colônias. De reprodução porque as classes socialmente mais favorecidas utilizam a escola, e em particular os níveis médio e superior, para transformarem o capital social e econômico em capital escolar e se reproduzirem” (Afonso, 2002: 125).

Sobre essa questão, Hernandez (2002: 101) aponta que apesar de a escola atrair as classes populares, que viam na educação – assim como a emigração, também um projeto familiar – a possibilidade de ascender socialmente, a escassez de estabelecimentos de ensino reforçava “a ruptura entre ricos e pobres”. Avaliação semelhante também é feita por Carreira (1977b), que afirma ainda que houve um “choque” quando alunos das classes mais favorecidas socialmente passaram a conviver com os de famílias mais pobres, quando do início do processo de democratização do ensino.

A partir da independência, os métodos pedagógicos e os objetivos da educação passam a ser outros. Depois de 1975, indicam os documentos da época, a educação é entendida como condição fundamental para o desenvolvimento do

arquipélago, ao mesmo tempo em que favoreceria a unidade e a afirmação de uma nova identidade nacional, alinhada com o posicionamento político do país na ocasião. A proposta era inserir a escola na comunidade, de tal forma que a educação, que naquele momento estava sendo redefinida, fosse vista como parte de um movimento que buscava dar continuidade à luta pela libertação nos contextos social e político.

Assim, o período pós-independência, no que concerne à educação, pode ser dividido em fases. Em um primeiro momento, que seria de 1975 a 1980, há uma continuidade do processo iniciado ainda no período colonial de ampliação do quadro discente. Da mesma forma, há praticamente uma manutenção da estrutura do sistema de ensino, tendo sido suprimido apenas o pré-escolar, devido à falta de condições para tal. Portanto, a estrutura educativa incluía o ensino básico, composto pelo elementar (quatro primeiros anos de estudo) e o complementar (os próximos dois anos), seguido pelo ensino secundário, este sim dividido entre liceal (que seria o equivalente ao ensino médio no Brasil, com três anos) e técnico (também com três anos de duração, mas menos procurado que o liceal). É criado novo curso de formação de professores, na capital, Praia, desta vez voltado para o ensino secundário.

Nesse mesmo período, aumenta consideravelmente a procura pelo ensino complementar, enquanto a taxa de escolarização no ensino básico chega a 80%. No entanto, há um baixo grau de rendimento, na medida em que, por exemplo, entre os anos de 1980/81 cada aluno demorava cerca de dois anos e meio para concluir um ano de estudo. Em suma, as mudanças proclamadas se deram apenas no plano do discurso, que previa uma valorização dos recursos humanos, mas não foram observadas grandes alterações na prática. De fato houve uma ampliação do acesso ao ensino, mas manteve-se a carência de infra-estrutura e o corpo docente pouco qualificado, tal qual ocorrera às vésperas da independência. Além disso, os conteúdos escolares apresentavam um descompasso em relação às necessidades e potencialidades do país. Segundo Afonso (2002), esse cenário devia-se, em parte, às limitações orçamentárias no período pós-independência e à grande dependência externa.

Com vistas a reverter esse quadro, na primeira metade dos anos 80 é realizado o Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND), que corresponde a uma segunda fase no processo de reforma do sistema educativo,

seguido pelo Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), entre 1985 e 1990, correspondente a uma terceira fase. Ambos os PNDs tiveram como principal meta elaborar soluções para a fraca rentabilidade e as altas taxas de repetência e evasão escolar⁵⁷. No campo a situação era ainda mais crítica, já que muitos eram obrigados a sair de casa para estudar em outras zonas, o que gerava despesa para as famílias das classes sociais mais baixas. Com a reforma educacional, uma série de medidas é tomada, especialmente durante a vigência do II PND. Dentre elas, incluem-se a ampliação do número de escolas, a introdução de um sistema de provas e notas mais estrito, a racionalização da administração escolar, o estabelecimento de um limite máximo de reprovações consecutivas, etc. O resultado representou redução das taxas de repetência e melhora na qualificação do quadro docente. No entanto, à medida que aumentava o nível de escolaridade, também aumentavam os custos a serem despendidos pelas famílias – em especial aqueles relativos ao deslocamento – o que gerava a evasão escolar principalmente entre os mais carentes. Nesse momento, apenas um reduzido número de estudantes tinha acesso ao ensino superior. De acordo com Afonso (2002), essa etapa foi marcada pelo aumento da pressão social, mas por uma incapacidade do sistema educativo de corresponder às expectativas, na medida em que tendeu ao elitismo: era pequena a proporção de jovens educados e esses se viam como uma classe superior.

A quarta fase da reforma no sistema de ensino tem início em 1991, com a alteração do sistema político após ser eleito o novo governo. Há a continuação da implementação de reformas, mantendo-se o objetivo de se tentar democratizar o acesso à educação, bem como melhorar a qualidade do ensino. Assim, há uma expansão do ensino secundário, que é acompanhada da inclusão de mais um ano de escolaridade, para facilitar a inserção dos alunos em universidades no exterior – que geralmente exigem 12 anos de estudo –, a ampliação do número de salas de aula e o aumento do número de professores, bem como de sua qualificação – ainda que longe da ideal. Esses fatores levaram a uma melhora nos indicadores de eficácia, contudo, persistem grandes disparidades regionais.

⁵⁷ Um dos motivos para isto é o fato de que muitos alunos, especialmente os mais pobres e das zonas rurais, tem o primeiro contato com a língua portuguesa em sala de aula, onde todas as disciplinas são ministradas neste idioma. Este tema é motivo de debate até hoje no país.

Nas próximas linhas, se apresentará a importância atribuída ao ensino superior em Cabo Verde, país que investe parte considerável do Produto Interno Bruto em educação. Apontar-se-á ainda que, mesmo já havendo instituições de ensino superior no arquipélago, o objetivo principal dos jovens ilhéus é estudar no exterior.

3.4.2

Ensino superior

A distribuição de bolsas de estudo para que cabo-verdianos cursassem instituições de nível superior e universidades no exterior é uma prática desde a independência do país e tem sido a forma encontrada para garantir a formação de quadros qualificados. De fato, em comparação com os demais países de língua oficial portuguesa na região, Cabo Verde é o que conta com a maior porcentagem de quadros técnicos e superiores em relação à população ativa total⁵⁸ (Afonso, 2002: 158).

Assim, entre os anos de 1975 e 1989, por exemplo, foram enviados 2.600 “bolseiros”, sendo 1.203 para Portugal, 559 para Cuba, 360 para a antiga União Soviética e 100 para o Brasil. A partir de 1991, levando em consideração o contexto político internacional e a realização, pela primeira vez, de eleições pluripartidárias em Cabo Verde, houve uma alteração nesse cenário, com a manutenção do envio do maior número de bolsistas para Portugal, mas com um gradual aumento da participação do Brasil nesse processo.

Uma pesquisa realizada por Carling (2002) aponta algumas pistas importantes para se compreender esse fenômeno. O autor concentrou seu foco no ambiente emigratório (“emigration environment”) de forma a tentar explorar as estratégias utilizadas pelos jovens para garantir seu futuro (*faze nhá vida*, em crioulo). Em Cabo Verde, geralmente, tal expressão se traduz na aquisição de uma casa própria e na conquista de estabilidade financeira. A partir de entrevistas, o autor identificou entre os cabo-verdianos basicamente a existência de dois

⁵⁸ Sobre essa questão, a autora aponta que já no início da década de 80 havia um considerável desequilíbrio entre os quadros superiores e médios no país. Neste sentido, 80% – o equivalente a 465 – dos cabo-verdianos que tinham previsto regressar ao arquipélago na época contavam com uma formação superior, predominantemente nas áreas de Direito, Engenharia Agrônoma e Economia.

projetos de vida estabelecidos com esse propósito e o que é interessante salientar é que ambos implicam em um deslocamento. O primeiro projeto é aquele em que a saída rumo ao exterior se faz com a intenção de se trabalhar por alguns anos ao final dos quais está previsto o retorno com uma poupança que permita a compra de um imóvel e, se possível, também o investimento em um estabelecimento comercial. Já o segundo projeto – aquele que parece ter sido adotado pelos sujeitos dessa pesquisa – prevê o deslocamento com o intuito de se estudar e adquirir no exterior uma formação de nível superior, retornando como um profissional habilitado e capaz de ascender socialmente em Cabo Verde. De maneira geral, pessoas que se encontram hoje com um nível social mais elevado no arquipélago seguiram uma dessas duas opções ou, ao menos, indica Carling (2002), são vistas como se assim o tivessem:

“Whatever the statistical distribution of life paths, people living in good owner-occupied houses, people with cars and mobile phones, are usually *thought of* as being either professionals trained abroad or emigrants who have returned with savings or pension rights. Consequently, young people often think about their own career possibilities in terms of these options.” (Carling, 2002: 18)

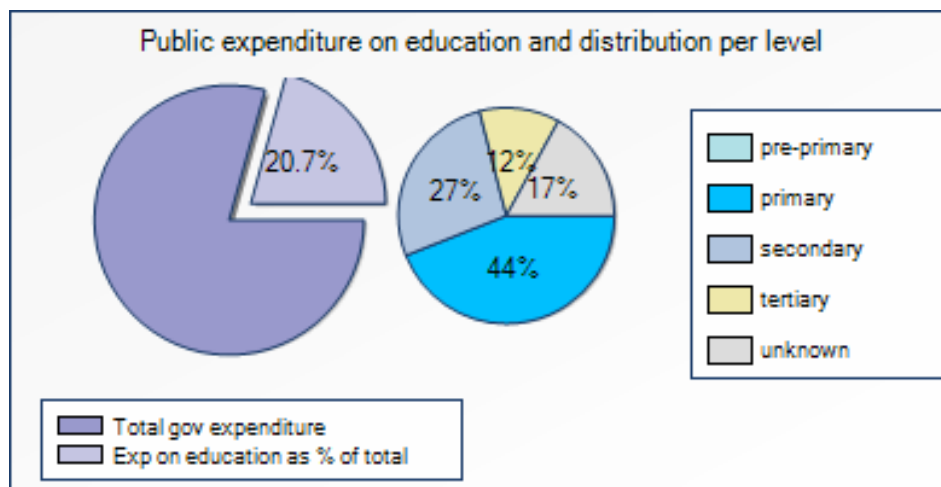
Isso explica, de alguma forma, a preferência dos alunos por estudar no exterior, apesar de haver instituições de ensino superior no arquipélago, como o Instituto Superior de Educação (ISE), o Instituto Superior de Engenharia e Ciências do Mar (ISECMAR), bem como o Instituto Nacional de Administração e Gestão (INAG) e o Instituto Superior de Ciências Económicas e Empresariais (ISCEE). Há também uma universidade desde 2000, quando a portuguesa Jean Piaget, uma instituição privada, foi instalada na cidade da Praia. Em breve o país contará ainda com a embrionária Universidade de Cabo Verde (UNI-CV), que será a primeira universidade pública do país. Ainda em fase de instalação, a UNI-CV vem recebendo o auxílio de instituições de ensino brasileiras e portuguesas e já dispõe de sede própria.

É possível que, nos próximos anos, com a consolidação da UNI-CV os estudantes optem por se manter no arquipélago para cursar a graduação, contudo, até o momento a falta de confiança nas instituições de ensino locais, a inexistência de cursos de determinadas carreiras e o prestígio de se obter um diploma no exterior continuam a ser apontados como os principais motivos que os levam a buscar outros destinos quando concluem o ensino médio – lá chamado de liceu.

O ano que eu vim para o Brasil foi o ano que abriu a [Universidade] Jean Piaget, era novo... em Cabo Verde todo mundo tem o sonho de estudar fora. Então mesmo com uma universidade lá você não tinha segurança de que ia ser bom. Era a primeira vez. (Eunice, 27 anos, Biomedicina, Uni-Rio).

A universidade em Cabo Verde é uma universidade que só surgiu agora, no máximo três anos, há muito tempo que as pessoas vão para fora e isso se tornou um hábito, não que não queira dizer que em Cabo Verde o curso de Administração seja menos viável que aqui, mas só que a gente prefere vir para fazer faculdade aqui, como forma de intercâmbio e não só. (...) Uma coisa é você dizer: “Eu estudei no exterior”, outra coisa é você dizer: “Eu estudei em Cabo Verde”, que é uma universidade bem recente. Que por regra seria uma universidade que não tem tanto mérito, tanto prestígio como a Santa Úrsula. (Romina, 22 anos, Administração, USU).

De maneira geral, deve-se ressaltar que o governo cabo-verdiano vem investindo alto em educação: segundo dados da Unesco⁵⁹, cerca de 20% do Produto Interno Bruto (PIB) é alocado nessa área, conforme indica o gráfico abaixo:



Fonte: Unesco

De fato, há no arquipélago uma idéia muito forte de que, perante a falta de recursos naturais, a única saída é investir em recursos humanos. Esse imaginário, freqüentemente reproduzido pelos estudantes no Brasil, foi mencionado inclusive pelo primeiro reitor da UNI-CV, António Correia e Silva, em seu discurso de posse no início de 2007, como sugere um trecho de sua fala naquela ocasião:

⁵⁹ Informação obtida no site da organização na Internet: http://www.uis.unesco.org/profiles/EN/EDU/countryProfile_en.aspx?code=1320, acessado em 18/05/2007.

“Não é sequer necessário dizer-vos da emoção e do agudo sentido de História com que assumo a missão de liderar, nos próximos dois anos, os destinos da Universidade Pública de Cabo Verde que aqui e agora é criada.

Emoção também, minhas senhoras e meus senhores, por estarmos mais próximos de cumprir o sonho das gerações anteriores que, mesmo em tempos em que as secas e as fomes marcavam o compasso da caminhada, sonharam que haveria de vir um dia em que o Conhecimento e a Educação seriam a solução para os nossos problemas colectivos, por outras palavras, a chave do enigma da emancipação dos cabo-verdianos. Foi por esta razão que os homens grandes da nossa História não se cansaram de lutar para que os poderes públicos criassem escolas e dessem oportunidades de qualificação aos cabo-verdianos. Foi também, pelo facto de ter consciência precoce de que a Educação é um instrumento de sobrevivência, que a sociedade cabo-verdiana, mesmo sob o stress da falta de recursos, investiu o que tinha e o que não tinha na Educação. Casos houve, inclusive, de famílias que reduziam a própria quantidade de comida no prato, para sustentar jovens em formação secundária ou superior, longe de casa. Neste particular, é justo invocarmos as mulheres, as mães de Cabo Verde, sobre quem recaíram os maiores sacrifícios de financiar essa busca quase que obsessiva pela formação. As tais mães que a canção regista, vendendo pastéis para comprar papéis⁶⁰. (...)

Minhas senhoras e meus senhores

Neste novo tempo da Independência, que Amílcar Cabral criou, os sonhos, mesmo os antigos, como o da Universidade, depressa se tornam projectos e estes se transformam em seguida em realidade. O destino desta nova História das Ilhas é de as coisas nascerem como privilégio e, em pouco tempo, passarem a ser direitos de todos. (...)

A Universidade, cuja instalação esta Reitoria vai implementar, está gizada com a preocupação de dar resposta concreta aos anseios dos cabo-verdianos e ser um instrumento de capacitação da Nação. Como tal, é preciso que tenhamos clara noção de que, não tendo o nosso país matérias-primas estratégicas, nem mercado de dimensões atractivas, a sociedade do conhecimento, de que tanto se fala hoje, aquela na qual o conhecimento é o principal factor de produção, não é para nós uma opção de desenvolvimento, mas sim, a condição do mesmo. De resto, no momento em que Cabo Verde se gradua para o estatuto de País de Desenvolvimento Médio, em que ganha redobrada urgência a busca de mecanismos de inserção internacional competitiva, o projecto da Universidade é, mais do que nunca, dotado de necessidade histórica. Ou, como dizia um poeta brasileiro, um projecto com a força e o brilho daquilo que precisa acontecer⁶¹.

Como fora dito, a idéia de que investir em educação é a única opção para o desenvolvimento de Cabo Verde, presente também no imaginário dos estudantes, está bastante evidente nesse discurso, onde o ensino é definido como “a chave do

⁶⁰ Sobre essa questão, Akesson (2004: 82) aponta que, de fato, em Cabo Verde os vínculos maternos são os primários nas relações de parentesco e que a tarefa de manter os filhos é vista como sendo de responsabilidade da mãe. Em seu livro, Correia e Silva (2004) corrobora essa informação e acrescenta que 80% das crianças cabo-verdianas nascem fora de uma relação estável.

⁶¹ O documento na íntegra pode ser localizado no site: www.unicv.edu.cv/documento/DiscursoReitor.pdf, acessado pela última vez em 18/05/2007.

enigma da emancipação dos cabo-verdianos”. Nesse sentido, outra passagem que chama atenção é aquela na qual Correia e Silva afirma que

“é preciso que tenhamos clara noção de que, não tendo o nosso país matérias-primas estratégicas, nem mercado de dimensões atractivas, a sociedade do conhecimento (...) não é para nós uma opção de desenvolvimento, mas sim, a condição do mesmo”.

A noção de que o desenvolvimento do país deve estar ancorado na educação soa quase como uma metáfora do que ocorreu na sociedade cabo-verdiana ao longo de sua história. Isso porque, na breve retrospectiva feita acerca das mudanças ocorridas na sociedade cabo-verdiana, viu-se como a educação e a emigração desempenharam papel fundamental enquanto estratégia de mobilidade social no arquipélago. Não à toa, como bem menciona o reitor, “a sociedade cabo-verdiana, mesmo sob o stress da falta de recursos, investiu o que tinha e o que não tinha na Educação”. Aqui mais uma vez a “falta de recursos” – subentende-se naturais – é mencionada, mas se neste trecho ela aparece como obstáculo, em outras passagens surge como impulsionadora do investimento em recursos humanos. Essa questão reapareceu em conversas informais com os estudantes, durante as quais a seca e a escassez de recursos naturais foram algumas vezes encaradas positivamente: teriam livrado o arquipélago de situações de guerras, como ocorreu em Angola, também ex-possessão portuguesa, devido a disputas por riquezas naturais como ouro, diamante e petróleo.

Um marco histórico associado à educação, nesse caso especificamente à educação superior, é o próprio processo que levou à independência do país – “um novo tempo, que Amílcar Cabral criou”, como afirma Correia e Silva. Como um mito de origem de um Cabo Verde livre do jugo colonial, a narrativa sobre os estudantes que arquitetaram a independência em terras portuguesas, liderados pelo herói Cabral⁶², é contada em detalhes nos livros e nas poesias, como aquela de autoria de Corsino Fortes: “(...) toda a partida é alfabeto que nasce/ Todo regresso é Nação que soletra” (*Apud Hernandez, 2002: 159*).

De acordo com Hernandez (2002), os “peregrinos-estudantes” tiveram papel de destaque nos movimentos de libertação, na medida em que foram os principais

⁶² Há algumas estátuas erguidas em homenagem a Amílcar Cabral em Praia, capital do país. Uma delas, bastante imponente, foi construída justamente ao lado da Biblioteca Nacional de Cabo Verde.

agentes contestatórios do colonialismo. De fato, foi fora do continente africano que primeiro ganharam força idéias voltadas ao direito de auto-determinação, tendo como principais porta-vozes intelectuais africanos que estudavam nas universidades do Ocidente.

Em Portugal, o berço desse movimento foi a Casa dos Estudantes do Império (CEI), criada na década de 1940 com objetivos totalmente opostos: a “aculturação” dos estudantes. Foi assim que se reuniram as várias casas – espécies de repúblicas – de estudantes procedentes das colônias, com a intenção de se exercer maior vigilância e controle sobre eles (Tolentino, 2006).

Em estreito contato, esses jovens – entre eles o cabo-verdiano Amílcar Cabral – compartilhavam idéias, experiências e se organizavam em associações, que recebiam apoio das forças progressistas nacionais⁶³. Ou seja, indo contra todos os objetivos que levaram à sua criação, a Casa dos Estudantes serviu de local de gestação para o planejamento e organização da luta pela independência das colônias.

As primeiras manifestações nesse sentido se deram por meio da arte e da literatura, em apelos à “africanização dos espíritos”, de forma a driblar a proibição de manifestações políticas. Além disso, foram organizados colóquios e conferências, através dos quais os estudantes promoviam a divulgação e valorização da “cultura africana”. Segundo Tolentino, eles acreditavam que essa valorização de fato “só seria possível através da execução de uma política educativa para a África que tivesse em conta as raízes culturais e o ambiente, isto é, as pessoas e a ecologia” (Tolentino, 2006: 121).

Ao se dar conta do que havia se tornado a CEI, as autoridades portuguesas aumentaram o controle sobre as atividades ali realizadas e, dentre outras medidas, impuseram uma direção que atendia aos interesses do regime. Por fim, a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Pide), a principal organização responsável pela polícia política do Estado Novo em Portugal, recomendou a extinção da sede da CEI em Coimbra, uma das mais ativas na época. A intenção era “extirpar o mal que dali se espalhava para o país”, como aponta Tolentino (2006). Contudo, já era tarde. A CEI tinha se tornado parte ativa do processo que levou à descolonização do continente africano. A aprovação na década de 60 da resolução 1514 na

⁶³ Deve-se lembrar que em Portugal vigorava o Estado Novo, liderado por Antônio Salazar.

Organização das Nações Unidas (ONU), a qual defendia a rápida e total abolição do colonialismo, foi mais um desdobramento da atuação desses estudantes, instruídos no coração do “império português”.

Cabo-verdianos no Rio de Janeiro

África em mim

África

Me ouve, leve-me daqui. África me leve
 Para dentro da tua selva que me salva
 No teu útero plantei as minhas lágrimas
 És o silêncio de um vazio repleto de gritos
 O naufrago de uma consciência consciente da sua inconsciência
 Fachadas mal pintadas, luzes falsas proferidas, palavras mal iluminadas
 O rosto em-mosquiado cobrindo a tua beleza
 A nutrição desnutrida é o espelho de toda pobreza
 África, faz bem chorar, mas se o choro for só de um dia
 Deixe transparecer na tua face a tua alegria
 Faz bem chorar se o choro for de um minuto
 Liberte o sentimento da jaula do tempo

África

Me ouve, leve-me. África me leve, ouve-me
 A lua chora por ti partículas de raios
 Pois, o sol já não mais queima
 Sorrisos sem correntes
 Sem nenhuma carma
 Inocentes soltos
 Na pele a nossa marca
 O tempo bateu as botas
 África, Africanamente novas rotas
 Demonstra-te. África, limpe as lágrimas
 Sabes bem que Europa não é minha herança
 América não é minha pertença
 Ásia não é minha aliança
 Oceania não mata a minha agonia

África

Me ouve, leve-me. África me leve, salva-me
 Na pele carrego a tua dor, negra raiz
 Quero que sejas sempre a minha imperatriz
 Hoje a vergonha sentiu vergonha de si mesmo e voou para longe
 Para nunca mais voltar
 A senzala já não é mais a tua sala
 África nós te amamos, africanos de corpo y alma.

Y. Abreu¹

¹ Poesia recitada no evento comemorativo ao Dia da África, em maio de 2006. O poeta Y. Abreu é cabo-verdiano, aluno da Universidade Santa Úrsula.

Depois de terem sido tratados temas relativos ao Brasil e a Cabo Verde, isto é, à sociedade de acolhida e à sociedade de origem, nesse capítulo o foco será a análise da experiência dos cabo-verdianos no Rio de Janeiro.

Em primeiro lugar, serão abordados alguns aspectos considerados relevantes sobre a comunidade cabo-verdiana no estado do Rio de Janeiro, que é composta por imigrantes e estudantes. Nesse sentido, se buscará apresentar suas formas de sociabilidade, os espaços que ocupam no Rio de Janeiro e as particularidades dos grupos. Tentar-se-á ainda apresentar a imagem que os cabo-verdianos tinham do Brasil antes de vir e o porquê da escolha (ou não) pelo país.

Em seguida, se tentará apontar como em Cabo Verde prevalece uma noção de pessoa que é coletiva, fato que revela o impacto sentido por esses jovens ao se converterem em indivíduos na sociedade de acolhida. Como será visto, esse e outros aspectos conduzem a associações entre a prática de estudar no exterior e a experiência de rito de passagem. Outro aspecto que também será objeto de reflexão é a possibilidade de o retorno ao arquipélago representar uma transformação no elo que une o sujeito à sociedade, a partir da especialização adquirida no exterior.

A seguir, se fará uma comparação, buscando apresentar de que forma imigrantes e estudantes lidam com as relações “raciais” no Brasil. Nesse sentido, se tentará expor como fatores como nível educacional, idade e classe social influenciam o olhar dos sujeitos para essa questão. No mesmo sub-ítem se buscará ainda situar o debate teórico sobre identidade para depois, então, apontar algumas das estratégias identitárias acionadas pelos estudantes no Rio de Janeiro. Além disso, serão abordados alguns pontos da pesquisa de Halter (1993), desenvolvida com imigrantes cabo-verdianos nos Estados Unidos para, em seguida, se passar à discussão sobre o corpo como lócus de uma identidade africana, que é construída aqui. Por fim, se tentará analisar a temática do retorno que, como se verá, configura-se como uma questão em aberto, na medida em que, caso os planos de ascensão social no arquipélago não se concretizem, esses jovens podem vir a alçar novos vôos como emigrantes qualificados.

4.1

Quem são?

O termo “comunidade cabo-verdiana” ou mesmo a expressão “cabo-verdianos no Rio de Janeiro” são extremamente amplos e homogeneizantes, tendo em vista que incluem sujeitos envolvidos em projetos bastante distintos e que partem da sociedade de origem também em posições diferenciadas. Isto posto, se buscará nas próximas linhas apresentar ao menos dois grupos que podem ser apreendidos a partir da expressão “comunidade cabo-verdiana no Rio de Janeiro”: os imigrantes e os estudantes².

Por ocasião do projeto de qualificação do mestrado, foi utilizado o termo “imigrantes temporários” para referir-se aos estudantes. Contudo, levando em conta justamente as diferenças que podem ser mapeadas entre esses e os imigrantes – entre elas a ausência de vínculos ou motivações laborais no deslocamento desses jovens –, optou-se por defini-los simplesmente a partir da categoria “estudantes”. No entanto, é relevante destacar que com isso não se pretende excluir a possibilidade de o deslocamento vir a se configurar como um projeto migratório definitivo, tendo o Brasil como destino final, ou mesmo como uma escala para, mais tarde, virem a se tornar imigrantes qualificados noutros países. A possibilidade desse desdobramento conduz à reflexão sobre a pertinência de se pensar esses estudantes enquanto “imigrantes virtuais” ou mesmo “imigrantes potenciais”, discussão que será retomada quando a questão do retorno ao país de origem for abordada, no fim desse capítulo.

4.1.1

Imigrantes

O historiador Antonio Carreira (1977) registra que a vinda de imigrantes cabo-verdianos para a América do Sul, mais especificamente para o Brasil, a Argentina e o Uruguai, remonta aos anos 1900. Ainda segundo Carreira, desse período até 1950 teriam se direcionado para essa região do globo 3.257 ilhéus.

² É certo que com isso não se está livre da crítica sobre uma possível homogeneização, sendo esta apenas uma tentativa de apresentar diferentes vozes e sujeitos.

Pioneiros na emigração para o Brasil, esses sujeitos provavelmente serviram de apoio e estímulo ao fluxo desencadeado nas décadas seguintes, entre 1950 e 1970, período em que chegaram os membros da atual comunidade de imigrantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. De acordo com estimativas do Instituto das Comunidades de Cabo Verde, esse grupo agrega hoje 2 mil pessoas no estado que, somadas a outras mil em São Paulo, totalizam 3 mil cabo-verdianos no Brasil³.

Concentrados principalmente na Baixada Fluminense – nos municípios de Nova Iguaçu, Mesquita e Nilópolis – os imigrantes construíram em 1983 a Associação Cabo-verdiana do Rio de Janeiro, no bairro Maria Cristina, em Mesquita. O lugar, que é ponto de encontro da comunidade, foi construído em regime de mutirão pelos próprios ilhéus, alguns deles na época trabalhadores no setor de construção civil.

Sendo quase todos analfabetos ou tendo poucos anos de escolaridade⁴, a maioria chegou ao Brasil sem profissão definida, vindo a trabalhar em fábricas, oficinas, na construção civil e, no caso das mulheres, também como domésticas. Além disso, vários se dedicaram ao comércio na região – como bares e armazéns de “secos e molhados” –, ainda hoje muitos deles de propriedade de cabo-verdianos.

Sobre a presença cabo-verdiana na região, pode-se dizer também que os membros da comunidade tendem a residir em áreas próximas uns dos outros e, não raro, constroem várias casas em um mesmo terreno de forma a abrigar a família, ampliada por filhos e netos nascidos no Brasil⁵. Uma família com a qual se teve maior contato ergueu quatro casas em cima das lojas comerciais que construiu – um bar, hoje alugado a um conterrâneo cabo-verdiano, e uma sorveteria. As casas, bastante amplas e equipadas, têm entradas independentes e contam com um pátio interno comum, local onde as crianças se reúnem para brincar. Uma das casas pertence à Dona Mira, imigrante cabo-verdiana que chegou em 1960, outra a seu filho, Paulo, que lá mora com a mulher e os três filhos, outra a Antônia, filha que reside com o marido e os dois filhos e uma ainda

³ A instituição não faz menção a cabo-verdianos em Fortaleza, porém, aparentemente há uma grande comunidade de imigrantes e de universitários provenientes do arquipélago naquela cidade.

⁴ A taxa de analfabetismo em Cabo Verde hoje é de 25,2% do total da população, mas entre os idosos – grupo no qual se enquadrariam esses imigrantes, filhos do período colonial – chega a 70,9%, de acordo com dados do Censo 2000.

⁵ Bento (2005) também constatou esse fato, definindo tais construções como “mini-comunidades”. O autor apontou ainda que os cabo-verdianos orgulham-se em mostrar que vivem bem, o que também foi percebido nas visitas feitas durante o trabalho de campo.

a Joana, também filha de Dona Mira, que mora com a filha e o enteado. Vale destacar que tanto Antônia, que chegou ao Brasil com apenas 10 anos, quanto Joana, nascida aqui, casaram-se com cabo-verdianos – no caso de Joana, um ilhéu que veio estudar no Brasil –, revelando uma preferência no grupo por casamentos endogâmicos⁶. Já Paulo conta que sua mulher “não é cabo-verdiana, *mas* é filha de portugueses”, o que denota uma espécie de compensação, através da qual sugere perceber uma maior aproximação entre cabo-verdianos e portugueses do que com brasileiros. Essa percepção provavelmente encontra relação, entre outros motivos, com o fato de seus pais terem vindo para o Brasil com passaporte português, já que vieram antes da independência do país, em 1975. Na ocasião, portanto, Cabo Verde era ainda possessão portuguesa e até hoje Dona Mira, sua mãe, se define como “portuguesa da ilha de Cabo Verde”.

Outro aspecto que merece ser destacado sobre a edificação que essa família construiu é que no pátio interno, que une todas as casas, há ainda um cômodo, que se encontra freqüentemente fechado. Segundo informaram, o quarto servia para abrigar temporariamente conterrâneos que vinham se instalar no Brasil. Hoje essa corrente migratória foi praticamente interrompida, já que os ilhéus preferem partir rumo a países da Europa ou para os Estados Unidos, sendo o Brasil destino para os estudantes ou para aqueles que vêm apenas de visita. Mas, no passado, essa família conta que serviu de ponto de referência aos “patrícios”, tendo abrigado vários deles em seus primeiros momentos no Brasil. Sobre essa questão, Dona Mira revela que, certa vez, foi ao aeroporto buscar uma pessoa que vinha do arquipélago e que, lá, deparou-se com um conterrâneo recém-chegado que não tinha para onde ir. O visitante acabou indo para sua casa, onde ficou por cerca de três meses⁷. Ela diz que até hoje guarda recordações e a carta, mesmo sem saber ler, que ele a entregou no momento da partida.

Antes da praticamente interrupção do fluxo, os ilhéus freqüentemente vinham com “cartas de chamada” e não raro casavam-se por procuração. Sobre

⁶ Antônia conta que seu pai sempre quis que ela se casasse com um cabo-verdiano e costumava justificar a preferência dizendo que: “Cada raça casa com a sua raça”. Já Silvia, também filha de imigrantes, comentou que sempre sonhou em casar com um ilhéu, mas “infelizmente” não aconteceu. Acabou casando-se com um brasileiro. Silvia participa intensamente das atividades da associação, tendo sido recentemente eleita vice-presidente.

⁷ Como já foi mencionado anteriormente, essa parece ser uma prática entre os ilhéus, que se orgulham da chamada “morabeza” cabo-verdiana. Aliás, durante viagem a Cabo Verde foi possível hospedar-se na casa de parentes de imigrantes e de estudantes, com os quais se tinha mantido, até então, apenas contatos superficiais.

esse fato, deve-se ressaltar que a maioria dos imigrantes era de jovens solteiros, com idades entre 25 e 30 anos, provenientes das ilhas agrícolas de Santo Antão e São Nicolau (Bento, 2005).

Hoje com, em média, mais de 70 anos, esses imigrantes dizem que se consideram bem-sucedidos no Brasil, o que em geral atribuem ao fato de terem adquirido casas próprias e de seus filhos terem tido acesso à educação. Como exposto no capítulo 3, a educação formal é extremamente valorizada na sociedade cabo-verdiana, o que se constatou também entre os imigrantes, mesmo que eles próprios tenham, na prática, poucos anos de estudo. Nesse sentido, é comum que seus filhos tenham concluído o ensino médio e, alguns, também ingressado em escolas técnicas e universidades. Bento (2005) aponta ainda que muitos dos filhos de imigrantes exercem cargos na Marinha e no Exército.

No que diz respeito à associação, o local é ponto de encontro dos imigrantes e seus descendentes, que lá se reúnem para escutar a morna, música tradicional do país de origem, promover almoços – alguns deles tendo como prato principal a cachupa –, mostrar fotografias dos parentes e as cartas recebidas do arquipélago, realizar bingos e tardes dançantes. O principal evento organizado no espaço – um grande galpão, que conta com um bar e uma cozinha, além de um pequeno escritório – é a festa em comemoração à independência do país, no dia 05 de julho.

Bento (2005) aponta que, se no passado a associação era vista pelos imigrantes como um lugar de recreação, hoje, em consonância com uma política promovida pelo governo de Cabo Verde com vistas a salvaguardar a cultura na diáspora, os novos dirigentes estão tentando reformular essa imagem. Nesse sentido, o discurso atual é de que a associação deve servir como “um espaço de manutenção e divulgação da cultura cabo-verdiana” no Rio de Janeiro (2005: 81), de forma a estreitar os laços dos descendentes com o país de origem de seus pais. De fato, constatou-se que essa aproximação é vista como crucial para a manutenção da associação no Rio de Janeiro, na medida em que não houve uma renovação do fluxo e os imigrantes se encontram já em idade avançada⁸.

⁸ Durante a cerimônia de posse da nova diretoria, no início desse ano, o presidente da Associação Cabo-verdiana de Santo André (SP) estava presente e revelou que ter promovido a integração dos universitários cabo-verdianos foi fundamental para atrair os filhos dos imigrantes, “revitalizando” a associação.

4.1.2

Estudantes

A seguir, serão apresentadas informações sobre a comunidade de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro, o foco principal dessa dissertação. A maior parte dos dados foram colhidos através de observação participante, de conversas com informantes e por meio de entrevistas formais. Além disso, também foram contatadas instituições de ensino que recebem esses jovens, bem como o Ministério da Educação do Brasil (MEC).

4.1.2.1

Programa Estudante-Convênio e Universidade Santa Úrsula

Os estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro são jovens com idades entre 18 e 28 anos, em média, que aqui se instalam com o objetivo de realizar a formação superior. Atualmente, há dois convênios firmados com o Ministério da Educação e Ensino Superior de Cabo Verde (MEES) que atuam como facilitadores nesse processo: o Programa Estudante-Convênio de Graduação (PEC-G), firmado com o Ministério da Educação do Brasil (MEC), em parceria com o Ministério de Relações Exteriores (MRE), e outro estabelecido diretamente com a Universidade Santa Úrsula (USU). Nos dois acordos os alunos ficam isentos de participar do processo de seleção por meio do vestibular. A diferença é que se na USU os alunos devem pagar mensalidade – ainda que com um desconto considerável⁹ –, aqueles que vêm através do PEC-G ingressam em instituições de ensino públicas e também privadas sem qualquer ônus, o que torna esse programa muito concorrido.

No PEC-G, convênio firmado com outros 43 países em desenvolvimento e que contempla cerca de 300 a 500 estudantes a cada ano, os cabo-verdianos representam o maior contingente de beneficiados. No processo seletivo de 2007,

⁹ Os alunos pagam apenas R\$ 150,00 em qualquer carreira.

eles somaram 211 estudantes, de um total de 368 selecionados¹⁰, ou seja, quase 60%.

Segundo dados obtidos junto ao MEC, na década de 1990 ingressaram no Brasil 885 estudantes cabo-verdianos. E entre os anos de 2000 e 2005 mais de mil jovens dessa nacionalidade vieram estudar no país através do programa, como indica a tabela a seguir, elaborada por Desidério (2005):

País	Selecionados						TOTAL
	2000	2001	2002	2003	2004	2005	
Africa							
Angola	2	20	29	23	33	11	118
Cabo Verde	117	64	227	263	192	230	1093
Camarões	0	0	1	0	0	0	1
Costa do Marfim	1	0	0	1	1	0	3
Gabão	0	11	0	2	1	1	15
Gana	4	3	7	9	11	6	40
Guiné-Bissau	36	87	111	97	58	186	575
Marrocos	0	1	0	0	0	0	1
Moçambique	13	14	27	21	26	27	128
Namíbia	1	1	0	0	0	0	2
Nigéria	9	7	7	11	14	27	75
Quênia	0	4	14	14	11	12	55
São Tomé & Príncipe	0	0	24	0	47	147	218
Senegal	7	2	4	1	1	3	18
TOTAL	190	214	451	442	395	650	2342

Fonte: MRE/Dep.Cultural/Div.Temas Educacionais.Outubro de 2005.

Atualmente, também de acordo com o MEC, há 435 cabo-verdianos vinculados ao PEC-G matriculados em universidades brasileiras, sendo 96 deles no estado do Rio de Janeiro. Em todo o Brasil, os cursos mais procurados por esses estudantes são Administração (184), Ciências Econômicas (107), Comunicação Social (107), Medicina (107), Direito (100), Ciências Sociais (77), Arquitetura e Urbanismo (64) e Engenharia Elétrica (62).

É importante destacar que esses números referem-se apenas aos estudantes que vêm por meio do convênio firmado com o governo brasileiro. Só na Universidade Santa Úrsula (USU) eles somam cerca de 200 alunos¹¹, mas foi possível entrevistar cabo-verdianos matriculados em universidades como Veiga de Almeida e Estácio de Sá, instituições que não dispõem de qualquer tipo de

¹⁰ Depois de Cabo Verde, o país que mais enviou estudantes através do convênio este ano é o Paraguai, com 41, seguido de Angola, com 26. Fonte: Jornal Mundo Lusitana On Line http://www.mundolusitana.com.br/CPLP/cplp141_jan07.htm, acessado em 07/02/2007.

¹¹ Contactou-se várias vezes o setor responsável pelo convênio na universidade, mas, infelizmente, não foram fornecidos números precisos sobre a quantidade de alunos cabo-verdianos matriculados, apenas essa estimativa. A mesma cifra foi informada pela associação de estudantes.

convênio com o Ministério de Educação de Cabo Verde, como é o caso da USU. Levando esse dado em consideração, é possível que o número total de cabo-verdianos estudando hoje no Brasil seja superior a 700.

No que diz respeito ao PEC-G, alguns dos estudantes selecionados contam ainda com bolsas de estudo concedidas pelo governo de Cabo Verde, atualmente no valor de R\$ 600,00 mensais, para auxiliar nos gastos com moradia, alimentação, vestuário e transporte. Há dois principais critérios para distribuição desse auxílio: desempenho acadêmico acima da média (“mérito”) e incapacidade de arcar com os custos de estudar no exterior (“carência”). No entanto, deve-se destacar, o número de bolsas de estudo vêm reduzindo consideravelmente nos últimos anos e a maioria dos jovens vem apenas com a garantia da vaga em uma universidade brasileira¹², sendo mantidos pelos familiares – principalmente os pais – durante a estadia aqui. Sobre essa questão, vale esclarecer que todos os estudantes, portadores do visto de permanência temporária (denominado “Visto temporário item IV”), ficam impedidos de trabalhar no Brasil, tendo autorização apenas para os casos de estágio ou monitoria¹³.

Segundo o manual do programa, o objetivo do convênio é a formação de recursos humanos de países com os quais o Brasil mantém acordos educacionais e culturais, em especial da África e da América Latina, para que possam atuar em suas nações de origem. Em um trecho do documento, lê-se que o PEC-G “visa à cooperação bilateral na área educacional, graduando profissionais de nível superior para fins de formação de quadros nos países em desenvolvimento signatários dos Acordos de Cooperação”. Nesse sentido, o retorno faz parte do acordo e, em uma tentativa de garantir que isso aconteça, o diploma só é entregue pessoalmente a esses jovens no país de origem, segundo determina o regulamento. Além disso, o manual também estabelece que o estudante deve se comprometer a concluir o curso no tempo regulamentar, após o qual dispõe de um período de três meses para voltar a seu país. Essa cláusula nem sempre é seguida, já que vários estudantes permanecem para cursar mestrado, doutorado ou mesmo para se estabelecer definitivamente.

¹² A relação de instituições de ensino superior que participam do acordo pode ser encontrada no ANEXO 3.

¹³ Fortes (2005) aponta que situação bastante distinta é observada em Portugal, onde não há tal impedimento e muitos estudantes, para se manter, trabalham como operadores de *call center*, atendentes de lanchonete, etc.

O processo seletivo do PEC-G é realizado pelas Embaixadas brasileiras nos países conveniados e se baseia principalmente no desempenho escolar do aluno¹⁴ e, no caso de não dispor de bolsa de estudos, também na capacidade que terá para se manter financeiramente no Brasil¹⁵. Cada candidato deve apontar os três cursos de graduação que, por ordem de preferência, gostaria de cursar, bem como a cidade em que deseja se instalar. Muitos cabo-verdianos contam que pouco conheciam sobre as instituições de ensino brasileiras e alguns revelaram que optaram por Rio de Janeiro ou São Paulo pela fama internacional dessas metrópoles. A cidade de Fortaleza também despontou como um dos lugares preferidos pelos estudantes por ser geograficamente mais próxima do arquipélago, ter vôos diretos da Transportes Aéreos de Cabo Verde (TACV) e ser freqüentemente visitada por contrerrâneas que adquirem produtos para serem comercializados em Cabo Verde, as chamadas “rabidantes”¹⁶. Alguns dos entrevistados revelaram ainda que o Rio de Janeiro não era a primeira opção de destino, já que preferiam cidades menores, onde acreditavam que encontrariam mais semelhanças com o arquipélago. Contudo, devido à grande oferta de cursos nas universidades do estado, eles acabaram sendo selecionados para estudar aqui.

4.1.2.2

Brasil: segunda opção

Em geral, sequer o Brasil foi a primeira escolha da maioria dos estudantes. De fato, quase todos revelaram que Portugal era a opção inicial, mas fatores como desempenho escolar¹⁷ – os que têm melhores notas costumam ser selecionados

¹⁴ Foram ouvidas algumas queixas em relação à possível falta de transparência desse processo e que sugerem haver casos de “padrinagem”, ou seja, beneficiamento de alguns estudantes com vínculos com pessoas na Embaixada ou mesmo no governo. Contudo, foram poucos os entrevistados que fizeram esse tipo de comentário e, em comparação com os processos seletivos realizados em outros países africanos, aquele realizado em Cabo Verde é aparentemente um dos mais transparentes. O mesmo ocorre em relação à distribuição de bolsas de estudo àqueles que provêm de classes sociais mais baixas.

¹⁵ Empréstimos específicos para arcar com gastos relativos à educação, com juros mais baixos, são oferecidos por bancos em Cabo Verde.

¹⁶ Para mais informações sobre esse tema, ver Grassi (2003).

¹⁷ De um máximo de 20 pontos, a média escolar mínima para vir ao Brasil costuma ser 14.

para Portugal – e, para o caso dos que não conseguiram bolsa, o menor custo de vida, interferiram na definição do Brasil como país de destino¹⁸.

A imagem negativa do Brasil, construída principalmente por conta da exibição do programa Cidade Alerta¹⁹, da TV Record, também contribuiu para direcionar o foco dos estudantes para Portugal. Vale destacar que, antes de o programa ser exibido no país, a imagem que os ilhéus tinham do Brasil era extremamente positiva, principalmente devido ao sucesso das telenovelas brasileiras, que, exibidas em horário nobre, costumam influenciar a moda e as gírias no arquipélago.

Brasil: aquele país maravilhoso passado pelas novelas até 99, 2000. Depois que entrou a Record a imagem caiu: um país violento, que as pessoas morrem nas ruas (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

A imagem que eu tinha do Brasil? A imagem que o Cidade Alerta passava para a gente em Cabo Verde: um país extremamente agressivo, violento, um país em que você não pode calçar um tênis sofisticado porque tem sempre um bandido que rouba, essas coisas. Felizmente eu não tenho tido esses problemas, não tem acontecido nada de alarmante comigo, mas essa é a imagem que eu tive do Brasil, tirando as mulheres bonitas, assim falando (Yanini, 27 anos, Direito, USU).

Assim, “O Brasil das novelas”, isto é, um país de apenas belas paisagens, praias, pessoas bonitas e bem vestidas, se converteu no “Brasil do Cidade Alerta”, reforçando a preferência dos jovens por estudar em Portugal, considerado um país relativamente seguro e que abriga uma grande comunidade de imigrantes cabo-verdianos, muitos dos quais parentes desses jovens. No entanto, esse fator que poderia facilitar a inserção dos estudantes, na prática acaba sendo muitas vezes problemático. Como apontam Fortes (2005) e Handing (2001), paira um pesado estigma sobre esses imigrantes, que ocupam postos de baixo prestígio social e são altamente discriminados na sociedade portuguesa. Nesse sentido, Lúcia conta que

¹⁸ Ambos países lusófonos, dado que é visto como um facilitador, Portugal desponta como primeira opção muito devido à tradição que remonta ao período colonial, época em que os filhos da elite do arquipélago se formavam quase que exclusivamente lá. Noutras palavras, o *status* de se obter um diploma de uma universidade portuguesa interfere nessa preferência, já que até hoje há uma valorização da antiga metrópole no arquipélago. Sobre esse aspecto, o grupo de ex-estudantes entrevistado em Cabo Verde comenta que em ambientes formais, como o trabalho, há uma valorização do sotaque português, que é reforçado – às vezes propositalmente segundo eles – entre os que vão estudar no país europeu. É interessante notar como o português falado no Brasil sequer é considerado português, percepção geral entre os cabo-verdianos, que costumam chamar de “brasileiro” o idioma aqui falado.

¹⁹ O programa apresenta de forma sensacionalista o problema da violência urbana no Brasil.

ao visitar o país europeu e tomar contato com a realidade dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal, acabou optando pelo Brasil para realizar seus estudos.

Pergunta: Por que a escolha pelo Brasil?

Bem, na verdade eu queria sair de Cabo Verde e fazer a faculdade fora. As duas opções eram: Portugal e Brasil, pela língua. Depois acabei optando por Brasil, assim, sempre tive um sonho que o Brasil é o Brasil das novelas, um mundo encantado. Acabei por Brasil mesmo. Aí foi. Mas depois eu até no início quando saiu, que eu consegui, é... porque o resultado de Portugal saiu antes, mas eu não me inscrevi... aí eu fiquei triste porque todos os meus amigos foram para Portugal e só eu vim pro Brasil, mas eu não me arrependi, eu acho que a foi a melhor escolha mesmo.

Pergunta: E você nem quis se inscrever pra Portugal?

Não... eu não me inscrevi, mas depois eu queria, mas acabei que na época eu tinha voltado de Portugal, na época eu tinha feito uma visita de estudo e fiquei lá 10 dias aí então acabei conhecendo...e, tipo, quando eu cheguei, eu não vou viver de imigração em Portugal, não gostei...aí, como eu não tinha gostado de Portugal, então vai ser Brasil mesmo.

Pergunta: E o que você não gostou?

Bem, o que não gostei mais foi a vida, de ver muitos imigrantes aí... é um país de imigração, mas eu vi assim cenas, pessoas vivendo miseráveis, assim, tem umas horas, assim, é muita violência, pessoas vivendo em condições, assim, mínimas, trabalho, é muita correria, muita coisa... eu não gostei... tipo, eu vi uma zona aí, a Buraca, em Portugal, que é uma das mais pobres, que falavam que é que nem uma favela daqui.

Pergunta: É em Lisboa?

Lisboa mesmo... eu entrei e, assim, eu não gostei...não vou ficar aqui, não vou morar aqui mesmo...aí acabei decidindo por Brasil (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

O curioso é que Lúcia também tinha acesso a uma imagem negativa do Brasil que vinha sendo veiculada em Cabo Verde, a diferença é que, em Portugal, ela encontrou seus conterrâneos inseridos naquela realidade de pobreza e exclusão, o que a levou a querer se afastar de lá, optando pelo Brasil, onde a comunidade de imigrantes cabo-verdianos é pouco representativa e pouco estigmatizada. Essa decisão a levou, em seu discurso, a privilegiar a imagem do “Brasil das novelas”, em detrimento do Brasil violento apresentado pelo programa Cidade Alerta. Deve-se destacar, contudo, que nem todos em Cabo Verde têm contato com o duro cotidiano da maioria dos imigrantes em Portugal, já que dificuldades e percalços nem sempre são noticiados no país de origem. Com efeito, aqueles que conseguiram migrar para o país europeu são quase que necessariamente percebidos como “bem-sucedidos” entre os que ficaram no

arquipélago. Sobre essa questão, Fortes (2005) aponta o papel dos próprios imigrantes para a manutenção desse imaginário, já que é comum, quando em visita ao arquipélago, exibirem jóias e roupas que não costumam utilizar em Portugal. Dessa forma, além de omitir as dificuldades freqüentemente enfrentadas na sociedade receptora, os imigrantes promovem uma “exibição material e simbólica de uma vida melhor em Portugal” (Fortes, 2005, p. 39), o que faz com que sejam vistos como vitoriosos, tornando-se modelos a serem seguidos.

A favor da vinda para o Brasil pesa o fato de que os jovens que têm retornado a Cabo Verde com diplomas de universidades brasileiras aparentemente têm encontrado mais oportunidades no mercado de trabalho, pois os cursos universitários seriam considerados menos “teóricos” do que em Portugal. Além disso, esses estudantes apresentam de forma positiva a experiência que tiveram aqui, com um discurso que, em geral, busca amenizar o problema da violência urbana. Por fim, contribui o fato de que os veteranos que retornam são percebidos como mais “descontraídos”, “alegres” e “bronzeados” do que aqueles que vêm de Portugal.

Em 1993 foi um número significativo de estudantes para o Brasil e eles voltaram de férias com uma moda assim *free*, tudo colorido, as pessoas vinham com um astral muito para cima, como o brasileiro. Com aquele *boom* de estudantes em 93, Cabo Verde começou uma adoração pelo Brasil. Antes todo mundo queria ir para Portugal. Hoje muitos estudantes vão para Portugal, passam lá um ano, seis meses e pedem transferência para o Brasil. Só vai para Portugal quem tem bolsa, por imposição dos pais ou porque ainda mantém essa tradição²⁰ (Eulália, 29 anos, estudou Psicologia, USP).

Eu antes de vir, eu fazia uma comparação assim: o pessoal que chegava de Portugal de férias vinha pálido e magrinho, já o pessoal que chegava do Brasil vinha coradinho e ‘saradinho’. (Pedro, 21 anos, Arquitetura, USU).

Essa visão dos estudantes que retornam a Cabo Verde, como indica o relato de Eulália, está associada à idéia que fazem do povo brasileiro como informal, festivo e hospitaleiro, imagem que é reforçada quando contraposta àquela construída em relação aos portugueses, isto é, aos ex-colonizadores, percebidos como frios e formais. Com efeito, essa representação dos brasileiros parece estar de acordo com o que os próprios pensam sobre si, tal qual sugere uma pesquisa divulgada em 1996 pela revista *Veja*. A sondagem indica que os entrevistados, a

²⁰ Entrevista realizada em Praia, Cabo Verde.

partir de uma série de características apresentadas pelo entrevistador, se definiram como um povo alegre (98%), comunicativo (88%), afetuoso/carinhoso e apaixonado (86%), extrovertido/aberto (85%) e otimista (84%)²¹.

4.1.2.3

Moradia

Os estudantes cabo-verdianos residem principalmente na Zona Sul do Rio de Janeiro, no bairro de Botafogo, mas também na Zona Norte, em bairros como Vila Isabel e Maracanã, e em Niterói, nos arredores da Universidade Federal Fluminense (UFF). Com efeito, de maneira geral a localidade escolhida para se instalar varia de acordo com a proximidade do local de estudo ou com a facilidade de acesso a ônibus para a universidade. Portanto, os que moram na Zona Norte são principalmente os que estão matriculados na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Já na Zona Sul concentram-se aqueles que estudam na Universidade Santa Úrsula (USU), na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Uni-Rio) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Nesta última, mesmo os que têm aulas na Ilha do Fundão costumam optar por morar em Botafogo, onde podem ficar próximos dos conterrâneos e ter fácil acesso a transporte para o *campus*. Por fim, há ainda cabo-verdianos matriculados na Universidade Federal Rural do Estado do Rio de Janeiro (UFRRJ). Nesse caso, os estudantes geralmente residem nos alojamentos oferecidos pela instituição, localizada no município de Seropédica, e mantêm contatos menos frequentes com os conterrâneos que não estudam na mesma universidade.

Essa concentração de estudantes residindo na Zona Sul representa uma mudança em relação a anos anteriores, já que antes a maioria dos cabo-verdianos estudava na UFF, adotando o município de Niterói como local de moradia e as proximidades da universidade como ponto de encontro de conterrâneos, hoje substituído pela Rua Farani, em Botafogo.

Com exceção dos matriculados na UFRRJ, os demais moram quase todos em “repúblicas”, apartamentos alugados e compartilhados por pelo menos três ou quatro pessoas, em geral de ambos os sexos e do mesmo país de origem. Simples,

²¹ Os resultados dessa pesquisa foram citados por Sales (1999: 93).

os apartamentos costumam ser pouco mobiliados, com exceção da sala, onde não falta televisão nem sofá. Pôsteres, mapas ou fotos de Cabo Verde são freqüentemente usados na decoração das repúblicas. Os quartos seguem o mesmo padrão: em geral pouco mobiliados, tendo apenas uma cama ou um colchão no chão, um armário e uma mesa com computador, aparentemente bem equipados (com gravadores de CDs, DVDs, etc). Nas paredes, fotos de amigos, da família e da terra natal.

4.1.2.4

Sociabilidade

Os cabo-verdianos representam um grupo relativamente fechado e costumam organizar eventos dos quais participam majoritariamente conterrâneos e, em número reduzido, estudantes procedentes de países africanos²². Entre esses eventos, há festas, churrascos, competições esportivas, palestras, etc. Com exceção das palestras – normalmente realizadas no auditório da USU –, nos demais encontros costuma ser servido cachupa, prato considerado tradicional de Cabo Verde. A música, praticamente obrigatória, varia de acordo com a proposta do evento: quando são considerados culturais ou pretendem marcar alguma data comemorativa do país de origem, privilegiam-se estilos como morna, batuque e colá San Jon, tidos como tradicionais, ao passo que nas demais ocasiões tocam principalmente zouk²³ – que é dançado em dupla e costuma ser bastante sensual²⁴ –, além de hip hop, black music (dos EUA), funk, axé (brasileiros), entre outros ritmos²⁵. Com freqüência, bandas formadas por estudantes se apresentam nas festas.

²² O relato da estudante Romina corrobora essa observação: “Não sei se você reparou, o cabo-verdiano normalmente tem a tendência de conviver só com cabo-verdiano, raramente você encontra uma pessoa que diz: ‘Eu tenho muitos amigos brasileiros, eu saio com brasileiros, eu convivo muito com brasileiros’. Porque é sempre a mesma coisa, a gente é um povo que sempre aonde vai, por mais que as coisas não estejam bem, e às vezes há muita confusão aqui no meio de estudantes, cabo-verdiano é cabo-verdiano” (Romina, 22 anos, Administração, USU).

²³ Segundo os estudantes, esse estilo musical é proveniente das Antilhas, mas faz muito sucesso entre os jovens em Cabo Verde.

²⁴ Em uma festa, observou-se que os estudantes separavam os casais quando consideravam que a dança ficava excessivamente sensual.

²⁵ Há também diferenças no que diz respeito ao traje utilizado nos distintos eventos. Essa questão será abordada no sub-ítem 4.4.1.

Outro ponto que vale ser destacado é a espécie de “endogamia seletiva” que prevalece no grupo: raras são as estudantes que se relacionam com rapazes que não sejam de Cabo Verde, enquanto entre os rapazes muitos se relacionam com cabo-verdianas, mas não só, tendo eventualmente parceiras brasileiras, angolanas, guineenses, etc. Nesse sentido, a fidelidade ao grupo parece ser cobrada especialmente das mulheres, que revelaram serem repreendidas pelos homens quando, raramente, arrumam parceiros que não sejam cabo-verdianos. O inverso, contudo, não costuma ocorrer na mesma proporção, isto é, elas não os repreendem quando eles se relacionam com outras parceiras, ainda que se sintam incomodadas nas ocasiões em que isso acontece, como sugere o relato de Suzi:

O homem que namora com brasileiras, as mulheres ficam com raiva. Porque ficam falando: ‘Já tem pouco homem aqui. Porque elas querem namorar com cabo-verdianos? Tem pouco homem aqui e vêm essas brasileiras e pegam nossos homens...’ (Suzi, 21 anos, Direção Teatral, UFRJ).

O que fica claro no depoimento acima é que a crítica é feita às mulheres brasileiras e não aos conterrâneos. Já no que diz respeito aos rapazes, vários foram os que durante as entrevistas exaltaram as qualidades físicas das brasileiras e, mesmo os que ainda não tinham se relacionado com uma, afirmaram que gostariam de fazê-lo. Com efeito, uma informante contou que quando há brasileiras nas festas organizadas pelos estudantes elas são frequentemente assediadas. Por outro lado, as jovens dessa procedência não manifestaram o mesmo interesse em relação aos brasileiros.

Pergunta: Você já namorou alguém que não seja de Cabo Verde durante o tempo em que está aqui?

Não...

Pergunta: Só cabo-verdiano?

Só cabo-verdiano. Infelizmente muitos não prestam, mas é que eu já conheço cabo-verdiano, eu sei como lidar com eles... brasileiro é outra coisa.

Pergunta: Qual é a coisa?

Brasileiro é muito chiclete, pega demais, é muita melação... cabo-verdiano não é assim: você namora, tantos meses você está noivo, tem que passar 24 horas juntos... não é assim entre os cabo-verdianos, é mais liberal. Eu não sei se eu iria conseguir namorar um brasileiro. (Dunia, 25 anos, Direito, USU).

Jenkins (1997) aponta que os estudos sobre grupos étnicos indicam que os relacionamentos sexuais são centrais para a manifestação do poder e controle do grupo sobre seus membros. De acordo com o autor,

“It may be expressed in notions of group ‘possession’ of women and must in part, therefore, be considered as an aspect of patriarchy as well as ethnicity. In terms of ethnicity, what is typically at issue is the definition of which men may or may not have access to which women. The resolution of the issue is typically asymmetrical, in reflection of the power relationships between the groups in question, and between men and women” (1997: 65).

Deve-se acrescentar que a fidelidade cobrada ao grupo não se resume apenas aos relacionamentos sexuais. Algumas entrevistadas comentaram que, quando passaram a ter amigos brasileiros e a frequentar outros ambientes foram acusadas de “racistas” e de estarem “traindo” a comunidade. Nesse sentido, o mesmo autor aponta que a “fofoca” se revela um dos meios mais eficientes de controle dos relacionamentos sexuais interétnicos assim como dos relacionamentos de amizade, marcando a fronteira entre os grupos étnicos.

[Quando cheguei] Eu fui parar lá em São Francisco Xavier [no bairro do Maracanã, Zona Norte do Rio], eu fiquei dois anos e aluguei um apartamento. Engraçado que essa menina que eu fiquei na casa dela, ela falava assim: ‘Você estuda na Gávea, você tem que ver apartamento na Gávea’, porque ela era meio descolada do grupo também. Talvez eu já me identifiquei e peguei algumas coisas dela, porque ela era bem descolada do grupo também, ela não ficava muito com os cabo-verdianos. Então ela falava muito: ‘Você não tem que ficar muito com os cabo-verdianos, você tem que conhecer outras coisas, conhecer a cultura do Brasil, porque só assim você vai levar alguma coisa para Cabo Verde’. E deve ser por isso que eu já venho pensando diferente, ela falava que eu tinha que ver um apartamento na Gávea, essas vagas que alugam nas casas. E eu falava para os outros o que a Sandra me falava e os outros me falavam assim: ‘Mas você não tem que ouvir a Sandra, ela é meio *descolada*, você vai morar na Zona Sul, Zona Sul não é nosso lugar’, e eu ficava balançada, até que eu fui morar lá [no Maracanã] porque achei que a Sandra era bem descolada, me convenceram que era descolada.

Pergunta: Ser *descolada* é uma coisa ruim?

É, a Sandra era uma pessoa que não pensava nas conseqüências, ela ficava meio descolada do grupo e isso não era certo, o grupo tinha que ficar todo coeso.

Pergunta: Isso era verbalizado?

Era verbalizado e você já entrava era todo um trabalho, eu não sei, o conselho das pessoas, me falavam para não ser aquelas coisas e você já engrenava no grupo, já entrava no grupo.

Pergunta: Quem sai é meio recriminado... quem é *descolado*?

Tem uma visão meio assim, se você anda com outras pessoas, não é visto com bons olhos, você está com nariz empinado, você é racista, já falavam isso. Eu ficava muito com os cabo-verdianos há uns três anos, depois eu decidi conhecer outras pessoas, sair, e um amigo meu que acho que não gostou (...) sempre que ele me encontra ele diz: ‘Lina, você estragou, Lina, você não é a mesma pessoa, a gente já não vê você mais, você virou racista, você já não fica com os crioulos’.

Eu fico indignada. (Lina, 27 anos, Pós-graduação Serviço Social, UFF).

Eu cheguei num grupo, novinha, apesar de ter vivenciado outras culturas, a gente chegou e era um grupinho de 15 pessoas que foram nesse ano e esse grupinho no primeiro ano se manteve fechado, não deixava ninguém entrar, nem saía. Os primeiros a saírem eram considerados estranhos, diziam: ‘Ah, vocês estão convivendo com essa raça!’ (Ana, 26 anos, estudou Turismo, UFPR).

Eu convivo mais com brasileiro, no meu curso só tem brasileiro, na minha faculdade, dificilmente eu vejo um cabo-verdiano. Eu não gosto das festas, eu não tenho nada contra as festas, mas é porque eu não gosto das músicas que tem na festa, e porque você vai uma ou duas vezes e as outras vezes vai ser sempre igual: as mesmas músicas, cerveja, caipirinha, vinho e refrigerante, as mesmas pessoas. Uma vez para conhecer está bom para mim, só para conhecer, porque eu não gosto das músicas. Não vou nem em Cabo Verde, não tem porque vir aqui também. Então eu convivo com brasileiros e por isso acho que eles devem falar de mim em minhas costas, que eu estou me achando superior, isso é um pouco de complexo, porque eles não falam que estou me achando inferior, ou não falam nada, que é o que seria melhor. (Suzi, 21 anos, Direção Teatral, UFRJ).

Ao afirmar que a “Zona Sul não é o nosso lugar”, o amigo de Lina explicita uma demarcação que, muitas vezes, é sentida, mas não verbalizada: os grupos têm territórios e seus membros são impelidos a não exceder esses limites ²⁶. Na realidade, a Zona Sul vem sendo cada vez mais “apropriada” pelos estudantes cabo-verdianos, por conta do elevado número de alunos dessa procedência matriculados na Universidade Santa Úrsula. No entanto, esse é um processo recente, já que a primeira turma de alunos cabo-verdianos na universidade se formou no segundo semestre de 2006. À época em que chegou, Lina, que hoje cursa mestrado na UFF, era uma exceção entre os cabo-verdianos, que estudavam majoritariamente na Zona Norte (na Uerj) e em Niterói (na UFF). Os depoimentos de Suzi e Ana também apontam para a repreensão a que são submetidos os membros do grupo, especialmente as mulheres, que optam por se relacionar com outras pessoas, como é o caso dos brasileiros.

Acredita-se que isso se deva ao fato de que o distanciamento representa a perda de poder e controle do grupo sobre seus integrantes. Por outro lado, a coesão atua como favorecedora da conservação de aspectos sócio-culturais, como aqueles relativos à sociabilidade e à solidariedade, considerados fundamentais

²⁶ Outro ponto que esse sugestivo comentário pode levar a pensar é: em que medida o lugar que os estudantes acreditavam se enquadrar também não estava associado a questões como classe social e cor? Esse tema será desenvolvido no sub-capítulo 4.3.

para a reprodução das particularidades étnicas do grupo (Figueiredo, 2002), ou melhor, para aquelas particularidades que são eleitas como sendo distintivas do grupo.

No próximo sub-capítulo se verá como em Cabo Verde predomina uma noção coletiva de pessoa, o que gera um impacto nesses jovens, que se percebem temporariamente convertidos em indivíduos ao olhar da sociedade receptiva. Como se buscará apontar, esse fator, somado a outros que serão expostos adiante, faz com que a experiência vivida pelos estudantes no Rio de Janeiro se aproxime daquela proporcionada pelos ritos de passagem.

4.2.

Estudar no exterior: um rito de passagem

Segundo Guy Massart (2002), em Cabo Verde “a filiação é um elemento importante para a existência social e o indivíduo torna-se alguém porque participa de redes mais amplas que o situam, que lhe permitem participar, fazer parte” (2002: 290). Noutras palavras, em Cabo Verde predomina o que se pode chamar de uma “noção coletiva de pessoa”, marca das sociedades tradicionais, nas quais o sujeito existe na medida em que faz parte de um grupo maior, através de relações sociais e, sobretudo, familiares. O antropólogo Guy Massart (2002), que viveu no país, destaca a importância de, durante aquele período, ter se integrado a um grupo de “malta” – termo que, segundo o autor, pode ser aproximado a “panelinha” – que lhe permitiu que fosse identificado como ligado àquelas pessoas, possibilitando que noutros ambientes fosse conhecido e reconhecido. Nesse sentido, o autor acrescenta a “importância da ‘raça’²⁷, dos laços de sangue, da família, da associação a uma rede de parentesco para situar, identificar uma pessoa” (2002: 289).

De fato, durante a estadia no país foi possível perceber a relevância de se ter “referências” em Cabo Verde. Antes mesmo de sair do Brasil, vários foram os contatos recebidos e que deveriam ser acionados nos diferentes lugares que seriam visitados. Durante passagem pela Biblioteca Nacional, em Praia, a anfitriã naquela cidade – mãe de um estudante que fora entrevistado no Rio de Janeiro – fez

²⁷ Raça, segundo o autor, refere-se em crioulo cabo-verdiano à família patrilinear extensa.

questão de apresentar uma funcionária (aparentemente de alto escalão) para o caso de que fosse necessário qualquer auxílio. Da mesma forma, quando da visita ao Instituto Nacional de Estatística (INE) buscando obter dados que pudessem contribuir para a pesquisa, a recepcionista imediatamente deu instruções recomendando o preenchimento de um formulário e informou que entrariam em contato posteriormente. Contudo, o mesmo documento já havia sido preenchido via Internet e nunca fora respondido. Foi preciso então acionar um contato dado por uma entrevistada antes de viajar: era necessário procurar Simão e apresentar-se como “amiga da Feliciano, ex-namorada do JL”. Apenas assim foi possível ter acesso ao censo de 1960, o último que consta informação acerca da composição “racial” da população. Na realidade, não só se teve acesso ao documento, como ainda foi franqueada a sua posse durante um dia, quando foi possível analisá-lo e fazer fotocópias. Certo é que isso teria sido impensável através do preenchimento de um impessoal formulário. Além desses, vários outros exemplos que corroboram o peso das relações pessoais poderiam ser citados.

Essa constatação ganha reforço quando se tem em mente a frequência com que é empregada a expressão crioula “Abó é fidjo(a) di kenha”? (“Você é filho(a) de quem?”). Na interpretação dos entrevistados, a pergunta tem como objetivo obter informações que possam revelar a posição social do indagado, o que diz respeito, já que a noção de pessoa é neste caso coletiva, ao “grupo” ou família a que se pertence:

Tem uma certa tendência de considerar: ‘Ela é filha de quem?’. Em bom crioulo: ‘Abó é fidja di kenha?’. Todo mundo pergunta quando o filho traz uma amiguinha: ‘Tudo bem? Como é que você está? Você é filha de quem?’ (Eulália, 29 anos, estudou Psicologia, USP).

É sempre essa coisa de referência: ‘Ah, você é filha de quem?’, para te colocar... e você chega nos lugares você fala ‘Eu sou filha de não-sei-quem’, se você fala que está precisando de um documento já aparece alguém lá dentro para te ajudar. A gente usa isso por conveniência. (Miriam, 29 anos, estudou Administração, UFSC).

A expressão “ter uma cunha”, mencionada pelo estudante Domingos em entrevista no Rio de Janeiro é também, segundo ele, bastante usada no arquipélago e aparentemente apresenta sentido semelhante, isto é, revela que o sujeito está inserido em um grupo mais amplo, através de relações sociais:

Você precisa de um papel rápido no banco e alguém conhece e fala: ‘Vai e dá para não-sei-quem’. É a famosa ‘cunha’ que a gente fala lá. (...) Ter uma ‘cunha’ é ter alguém lá em um posto estratégico que auxilia você a conseguir alguma coisa (Domingos, 23 anos, Biologia, UFRJ).

As semelhanças com o Brasil, nesse aspecto, não são mera coincidência. Ao analisar as raízes ibéricas – que aparentemente também deixaram profundas marcas no arquipélago –, Sérgio Buarque de Holanda (2005) destaca que historicamente o sistema de relações no Brasil constrói-se a partir de laços diretos, de “pessoa” a “pessoa”, e não entre “indivíduos” – relação que seria notadamente marcada por uma ordenação impessoal e mecânica. Noutras palavras, o autor ressalta que as origens personalistas constituem traço marcante da sociedade brasileira, o que faz com que os vínculos entre pessoas sejam, freqüentemente, os mais relevantes. Cabe esclarecer que quando se faz referências a “pessoas” entende-se essa categoria enquanto ser basicamente relacional, integrante de uma estrutura hierarquizada de relações sociais, por oposição à noção de impessoalidade e indiferenciação representada pela categoria “indivíduos” (DaMatta, 1997).

De acordo com Sérgio Buarque (2005), tal privilegiamento de vínculos diretos e afetivos teriam tido grande influência também nas relações comerciais, espaço marcado, na maioria dos casos, pelo predomínio da racionalização e da impessoalidade. Revela o autor que, conscientes disso, muitos comerciantes estrangeiros que almejavam realizar negócios e obter vantagens junto a seus pares portugueses buscavam estabelecer vínculos mais próximos, deixando de lado as relações formais que geralmente regem os acordos e contratos comerciais. Citado por Holanda, um observador não identificado comenta a importância de se converter o parceiro comercial de origem ibérica em “amigo”. Segundo ele, dos amigos tudo se pode demandar e receber: “Quando se quer alguma coisa de alguém, o meio mais certo de consegui-lo é fazer desse alguém um amigo” (2005: 133). Ou seja, incluir-se na rede de relações sociais, processo semelhante ao que observamos no país de origem desses estudantes, sujeitos da pesquisa.

Roberto DaMatta (1997) é outro autor a trazer relevantes contribuições para essa análise. A expressão “Você é filho de quem?”, usada no contexto cabo-verdiano, inegavelmente remete à fórmula brasileira “Sabe com quem está falando?”, pesquisada pelo autor e empregada em situações em que se revela

necessário tornar público o prestígio e o poder social. De formas diversas – já que a expressão cabo-verdiana é demandada pelo interlocutor, enquanto aquela utilizada no Brasil é trazida à tona pelo próprio sujeito – as duas fórmulas chegam a resultados semelhantes: permitem a conversão do “indivíduo”, do “cidadão” – papéis universalizantes – em alguém que é “realmente alguém”. Ou seja, tem a finalidade de revelar a “verdadeira identidade social, traço muito importante em sistemas sociais fundados no eixo das relações morais ou pessoais” (1997: 215).

Assim, é nessa sociedade, onde a individualização e o anonimato são considerados um “risco”, posto que a qualidade de vida se baseia nas relações pessoais, que esses jovens aportam, ou melhor, “nascem”, para utilizar o termo empregado por Sayad (1998). Isto é, enquanto na sociedade de origem eles “têm cunhas” e são “filhos de alguém”, ou seja, são “pessoas”, envoltos em redes sociais mais amplas, aqui são “estrangeiros” e “indivíduos” para a sociedade receptora ²⁸. Além disso, são obrigados a gerir, por conta própria, suas vidas e prioridades, o que exige novas atitudes, comportamentos e responsabilidades.

Da mesma forma, enquanto lá fazem parte de uma elite ou estão em vias de fazê-lo – levando em conta que integrarão em breve o 1,1% da população que possui nível superior em Cabo Verde ²⁹ – aqui são, à primeira vista, classificados como “negros”, com todas as implicações que na sociedade brasileira isso pode trazer. Noutras palavras, na medida em que são incluídos nas categorias negro e mulato, sobre eles acaba recaindo pesado estigma, já que há uma forte tendência na sociedade a naturalizar as pessoas assim identificadas como “pobres” e “faveladas”. Esse assunto será tratado com mais vagar adiante, mas sua menção agora permite traçar um quadro das diferentes experiências vivenciadas nas sociedades de origem e de acolhida:

²⁸ É importante destacar que se é pertinente falar de um anonimato em relação à sociedade receptora em termos mais amplos, não se pode dizer o mesmo no que diz respeito à rede de estudantes cabo-verdianos estruturada aqui: muitos se conhecem, quando vêm para cá necessariamente acionam contatos desde o país de origem, além de não raro manterem divergências internas, como é o caso daquelas relativas a “badios” e “sampadjudos”, como já mencionado.

²⁹ Fonte: Censo 2000, publicado pelo Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde.

CABO VERDE	BRASIL
PESSOA	INDIVÍDUO
DEPENDENTE	AUTÔNOMO
CLASSE	COR/'RAÇA'

Essas transformações advindas do deslocamento e a previsão de retorno à sociedade de origem aproximam a experiência de estudar no exterior àquela de “rito de passagem”. Segundo Turner (1974), que faz uso da definição elaborada por Van Gennep, ritos de passagem são “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado³⁰, posição social de idade” (Van Gennep, 1960 *Apud* Turner, 1974: 116). Esse processo caracteriza-se por um padrão, que implica em três fases distintas: separação, liminaridade e incorporação ao grupo.

De forma resumida, segundo ambos os autores, em um primeiro momento o sujeito é afastado do grupo, seja do lugar que ocupava na estrutura social ou de um conjunto de condições culturais. Na segunda fase, que corresponde a um período de transição, ambíguo e marginal, o sujeito ritual já não conta com os atributos de que dispunha no passado, porém, tampouco dos que se investirá no futuro. É apenas na última etapa que o sujeito ritual é reincorporado ao grupo, ocasião em que retorna a um estado de relativa estabilidade, voltando a fazer parte da estrutura, regida por normas e padrões éticos de que deve compartilhar. No caso dos rituais de elevação de status a reincorporação ao grupo está associada à mudança de posição social, de uma mais baixa para outra mais alta (Turner, 1974).

Em relação aos estudantes cabo-verdianos, pode-se dizer que o deslocamento com o objetivo de cursar uma universidade no exterior parece se enquadrar na definição de rito de passagem exposta acima, na medida em que os relatos obtidos aparentemente apontam para uma “mudança de lugar, estado, posição social de idade”, estando de acordo também com as três fases do processo. Nesse sentido, apesar de haver instituições de ensino superior no arquipélago, muitos jovens cabo-verdianos preferem deixar o país para estudar, afastando-se da sociedade de origem. Com efeito, para alguns deles a vinda para o Brasil é a primeira experiência que têm de sair de Cabo Verde. Como exposto

³⁰ Segundo Turner, a palavra “estado” é empregada aqui no sentido de “qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida” (1974: 116).

anteriormente, aqui eles devem gerir os R\$ 600 reais concedidos pela bolsa do governo ou o dinheiro enviado pelos pais, que não costuma ser muito superior a esse valor. O montante é gasto com o pagamento de aluguel, alimentação, livros, transporte, lazer, etc. De acordo com a maioria dos entrevistados, as tarefas domésticas também não eram algo com o que se preocupassem na época em que viviam em Cabo Verde. Assim, muitos revelam que apenas aqui passaram a lavar roupa, cozinhar, limpar a casa, etc.

Outra mudança promovida pela separação da sociedade de origem foi a possibilidade de tomar decisões sem a interferência dos pais e da rede pessoal, isto é, aqui esses estudantes deixam de agir com base em uma noção coletiva de pessoa, tal qual ocorria no arquipélago. Nesse sentido, deve-se destacar que a sociedade cabo-verdiana é bastante conservadora³¹ e os pais ou a família costumam ter grande ascendência sobre os mais jovens.

Eu falo que aqui é uma lição de vida, você tem que aprender a fazer tudo, você vai estar aqui por conta própria, não tem os pais te... não sei, te falando, você tem que fazer isso ou aquilo. Você tem que ter responsabilidade, impor limites para você mesmo (...) você volta uma outra pessoa... eu não sou a mesma que veio em 2004, *eu vim aqui uma menina e me tornei uma mulher aqui*, é isso que eu sinto (Dunia, 25 anos, Direito, USU).

Eu estou convivendo com pessoas, estou dividindo casa, são muitas diferenças, você vai aprendendo a ceder, aí... é uma lição de vida, não estar dependendo do seu pai, você está dependendo de você mesma, tem que gerir a vida, o dinheiro, o tempo para estudar, essas coisas, então, assim, é uma vida. Você acaba tendo experiências, convivendo com experiências de uma outra pessoa, é um monte de coisa. Eu acho que isso eu vou levar para a vida, não tem como... eu vou levar para a vida o que eu aprendi aqui, a faculdade eu vou levar, mas a maior parte vai ser para a vida mesmo... experiências para a vida mesmo (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

Eu acho bom todo cabo-verdiano sair de Cabo Verde, porque por mais esperto que você seja, ainda mais se você vier para o Brasil, você pega uma base em tudo na vida. Hoje eu sou uma pessoa... pouca coisa me incomoda hoje, assim... você aprende muito, muito no Brasil. Eu vejo até que é uma vantagem vir para cá, porque se eu fosse para Portugal teria aquela coisa de ter alguém que eu pudesse recorrer, já tenho meus irmãos, tia-madrinha, tio-padrinho, primos... muita gente

³¹ Por exemplo, não é comum que, mesmo frente a padrões estéticos referidos a uma juventude globalizada, rapazes furem a orelha ou deixem o cabelo crescer. Os estudantes contam que seria inimaginável frequentar as aulas lá de bermuda e chinelo, como muitos jovens fazem no Rio de Janeiro. A questão do homossexualismo também apareceu em algumas entrevistas. No arquipélago, comentam, esse tema é um grande tabu e praticamente não há gays assumidos. Um estudante contou que as raras pessoas que fazem isso são, em geral, altamente estigmatizadas e repreendidas. Eles consideram ser essa uma grande diferença entre a sociedade brasileira e a cabo-verdiana.

que às vezes já dá uma ajuda, mas aqui você fica muito independente... aí você cresce, nesse lado acho que você ganha maturidade para tudo (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

O depoimento de Dunia sugere como o afastamento da sociedade de origem e a etapa de liminaridade foram cruciais para que desenvolvesse uma maior ingerência sobre sua vida. Dessa forma, a estudante comenta como a vinda para o Brasil fez com que se tornasse mais independente e responsável, deixando de ser a “menina” que veio, há apenas três anos, para se tornar uma “mulher”. Não à toa, Turner (1974) assemelha os “ritos de elevação de status” com os chamados “ritos de crises da vida”, que tem lugar em fases consideradas chave do ciclo vital, como nascimento, puberdade, casamento e morte. A relevância dos ensinamentos do cotidiano, distante da família e da sociedade de origem, também foi destacada pela estudante de administração Lúcia, para quem tais experiências serão ainda mais marcantes que as do curso universitário.

Já Dionísio considera como ponto positivo da vinda para o Brasil justamente o fato de ter se afastado dos familiares, muitos dos quais residem em Portugal. “Não ter a quem recorrer”, ou seja, ser um anônimo nessa sociedade relacional, lhe rendeu “maturidade” e “uma base em tudo na vida”. Noutras palavras, a situação de liminaridade proporcionada pelo deslocamento possibilitou, temporariamente, sua conversão de “pessoa” em “indivíduo”, o que foi visto de forma positiva.

Aparentemente enfatizando essa mesma questão, Renato, cujo relato encontra-se abaixo, associou a favela a um lugar onde haveria uma maior possibilidade de inserção em uma rede social mais ampla – ou seja, de se converter em “pessoa”. Ele diz isso ao constatar semelhanças entre o ambiente do morro (que freqüentou por conta de um amigo, que lá morava) com aquele vivenciado por ele em Cabo Verde:

Atualmente moro no Catete, mas daqui a uns meses eu acho que tô indo para Copacabana, porque lá fica perto da praia e eu gosto muito de praia. Eu vim de Cabo Verde, né? Mas eu acho que eu gostaria mesmo é de morar no morro do Cantagalo, por causa do ambiente familiar, assim, que lá tem. As pessoas te conhecem, te cumprimentam na rua, você vai almoçar na casa da tia, almoça com primos, janta com uma amiga. Então é que nem o ambiente lá em Cabo Verde, por lá ser muito pequeno, por Cabo Verde ser muito pequeno. O morro também, por ter... acho que o pessoal conhece todo mundo, tem esse ambiente assim similar, sabe? Se não fosse esse problema, assim, de violência, de invasão de

favelas, tanto da polícia quanto de facções diferentes... era lá que eu morava. (Renato, 24 anos, Cinema, Universidade Estácio de Sá).

Assim, o que se percebe é que Renato vislumbra a possibilidade de driblar a condição de “indivíduo” em uma sociedade relacional – gerada pelo deslocamento – integrando-se à comunidade do Cantagalo, “onde todos se conhecem”, como em Cabo Verde.

Pelo que foi exposto até agora, pode-se dizer que a conversão desses sujeitos rituais de “pessoas” em “indivíduos” – adotando como referencial a sociedade receptora – tem sido uma das características da etapa de liminaridade que vivenciam aqui. Esse período é marcado por uma maior ingerência por parte desses jovens sobre suas vidas, isto é, por uma maior individualização e possibilidade de escolhas pessoais, na medida em que se afastam da sociedade de origem.

Essa constatação contraria aquela feita por Turner (1974) que, a partir da elaboração do conceito de *communitas*, estabeleceu o estado de liminaridade como destituído de individualidade e compartimentalização, no qual a coletividade é posta em relevo. Nesse aspecto, concorda-se com as observações feitas por DaMatta (1999) de que o sentido atribuído a essa fase pode assumir diferentes conotações, variando de sistema para sistema. Isto é, o estado de liminaridade deve ser entendido como variável e contextual, não devendo ser, portanto, atribuído a essências. DaMatta chegou a essa conclusão depois de observar que na sociedade brasileira, uma sociedade relacional onde no cotidiano predominam valores hierárquicos, a situação de liminaridade proporcionada pelo Carnaval em vez de promover uma ênfase na dimensão coletiva da vida relacional, como apontou Turner (1974), produz uma experiência de individualização, através de um conjunto de escolhas pessoais e de competição a que passam a ter acesso os sujeitos rituais. Ou seja, a “liminaridade carnavalesca brasileira” funciona como um momento de ruptura com o universo de gradação e hierarquia que rege o cotidiano da sociedade e não o inverso, como propôs Turner (1974). Nesse sentido, crê DaMatta (1999), afirmar que a experiência de liminaridade promove uma ênfase na dimensão relacional e coletiva da vida social é algo pertinente apenas em sociedades nas quais a experiência diária é pautada pela lógica oposta, isto é, por uma maior individualização, como é o caso da sociedade americana.

Sendo assim, o entendimento de que a liminaridade varia de acordo com o sistema acerca do qual se está promovendo um afastamento parece mais adequado para compreender o caso dos estudantes cabo-verdianos, na medida em que, distantes da sociedade de origem – regida por uma lógica relacional –, esses jovens enfatizam a maior independência e autonomia adquirida. Contudo, são esses mesmos jovens que freqüentemente destacam em seus discursos a intenção de retornar a Cabo Verde e de contribuir para com o desenvolvimento do arquipélago. Como será visto no fim desse capítulo, está muito presente entre os estudantes uma idéia de obrigação e lealdade em relação à nação, que permanece apesar da maior individualização vivenciada aqui.

Segundo DaMatta (1999), o que ocorre é que entre os sujeitos submetidos ao ritual de passagem a experiência com a individualização é vivida como um *estado*, não como uma condição central da condição humana (grifo nosso). Nesse sentido, o autor propõe que se tenha clara a distinção entre a “experiência da individualidade”, isto é, aquela que implica em estar livre de obrigações sociais imperativas e cotidianas, da idéia de “indivíduo”, enquanto instituição central e normativa, fruto de uma construção ideológica do Ocidente. A percepção da individualização como um *estado*, segundo DaMatta, é determinante para que a experiência de liminaridade seja vivenciada não como um momento de ruptura, mas como fortalecimento da complementaridade em relação à sociedade de origem, como parece ocorrer com os estudantes cabo-verdianos.

“A individualização dos noviços nos ritos de passagem não envereda pelo estabelecimento de uma ruptura, por meio da ênfase extremada e radical em um espaço interno ou em uma subjetividade paralela ou independente da coletividade; antes, pelo contrário, essa individualização é inteiramente complementar ao grupo. Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência quando, na fase final e mais básica do processo ritual, os noviços retornam à aldeia para assumir novos papéis e responsabilidades sociais” (DaMatta, 1999: 09).

Assim, o processo de individualização, diferentemente da construção ocidental, não é percebido como um “triunfo” da autonomia, mas como uma valorização do retorno à terra de origem com uma renovação do elo e do débito para com a sociedade. De fato, tal percepção parece estar de acordo com o discurso dos estudantes acerca do compromisso assumido em relação ao futuro do

arquipélago. Deve-se destacar ainda que as dificuldades impostas durante o deslocamento garantirão a esses jovens uma posição social diferenciada quando de sua reincorporação à sociedade – nos casos em que isso de fato acontecer. Abaixo, encontra-se o depoimento de Dionísio, que comenta como o arquipélago precisa de sua “ajuda” e fala sobre a chance que possivelmente terá, com a formação que está adquirindo no Brasil, de ser um pioneiro em sua área em Cabo Verde:

Pergunta: Você pretende ficar no Brasil?

Não. Cabo Verde precisa, é um país novo, precisa de quadros, a primeira universidade pública acho que vai surgir agora, eu já estou no mestrado, não sei se vou fazer doutorado. O governo também investiu dinheiro em você. Também tem a questão de desemprego que hoje está atingindo todo mundo. Tem desemprego lá também, mas é claro que quanto mais qualificado você fica você vai pleiteando uma vaga no primeiro lugar, uma das primeiras pessoas a conseguir isso. Mas Cabo Verde precisa de ajuda e nós temos que voltar, essa é a minha opinião (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

A seguir, com base no conceito de “solidariedade orgânica” de Durkheim (1978), discute-se como a formação profissional adquirida no exterior pode contribuir para a construção de um outro tipo de vínculo entre os estudantes e a sociedade de origem. Isso sugere a possibilidade de, futuramente, haver um questionamento da noção coletiva de pessoa, que por ora é a que predomina em Cabo Verde.

4.2.1

O retorno como fortalecedor da solidariedade orgânica

Como se buscou apontar, durante o afastamento da sociedade de origem, isto é, no período de liminaridade, os sujeitos dessa pesquisa vivenciaram uma experiência de individualidade, que os liberou dos laços sociais que inicialmente definiam suas obrigações. O que se pretende argumentar agora é que, ao retornar à sociedade de origem tendo concluído um curso de nível superior, esses jovens possivelmente acabarão por promover um outro tipo de vínculo com a sociedade, muito mais forte e unificador, na medida em que vão se inserir no mercado de trabalho munidos de uma especialização.

Como já se mencionou, essa hipótese baseia-se nas análises elaboradas por Durkheim (1978) acerca do processo de divisão social do trabalho, marca das

sociedades complexas. De acordo com o autor, tal divisão está diretamente relacionada à formação do que definiu como “solidariedade orgânica”: vínculo que se constrói quando os indivíduos são distintos uns dos outros, isto é, quando têm uma personalidade e esfera de ação própria. Nesse sentido, segundo Durkheim, “cada um depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto mais dividido é o trabalho, e, além disto, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada” (1978: 70).

O autor contrapõe o conceito de “solidariedade orgânica” a outro tipo de solidariedade social, que chamou de “mecânica”. Esse elo, presente nas sociedades onde os sujeitos diferem pouco entre si, prevê que a coesão é tão mais forte quanto semelhante sejam sentimentos e valores. Com efeito, esse tipo de elo parece predominar atualmente na sociedade cabo-verdiana, na medida em que, como observou Massart (2002), prevalece uma “noção coletiva de pessoa”, marca das sociedades tradicionais. Isto é, no arquipélago a existência do sujeito está vinculada à sua inserção em um grupo maior, em especial à família, situação que possivelmente sofrerá modificações na medida em que a população se especializar.

Nesse sentido, a saída para estudar no exterior e a posterior reintegração desses sujeitos, agora dotados de maior consciência individual, provavelmente favorecerá uma coesão social assente noutras bases, na medida em que o vínculo se construirá não mais por uma cadeia de elos, que pressupõe a semelhança, mas por meio da especialização, isto é, através da diferenciação. Dito de outra forma: os jovens que, cumprindo todas as etapas do rito de passagem, incorporarem-se novamente à sociedade de origem, possivelmente participarão da construção de um outro tipo de solidariedade social, mais forte e complexa, pois a especialização adquirida contribuirá para a ampliação da divisão social do trabalho, ao mesmo tempo em que os reafirmará enquanto elite.

4.3

Quando o fenótipo condena: ser negro no Brasil a partir de um olhar estrangeiro

Mudando o foco, esse sub-capítulo está dedicado à temática das relações “raciais”. Assim, se buscará desenvolver melhor a idéia de que na sociedade

brasileira, de maneira geral, há uma associação direta entre ser negro e pertencer a uma classe social mais baixa. Além disso, se verá como estudantes e imigrantes cabo-verdianos são, de formas diferentes, afetados por essa representação. Em seguida, se observará como os sujeitos da pesquisa se classificam “racialmente” e como os estudantes não compõem um grupo homogêneo no que diz respeito à questão. Da mesma forma, será possível ver que estudantes e imigrantes enxergam de maneira diversa o preconceito “racial” na sociedade brasileira.

4.3.1

“Ser dois” e “ser apenas um”: experiências de estudantes e imigrantes

Resultado da miscigenação entre colonos portugueses e escravos provenientes da costa Ocidental da África – situação bastante semelhante àquela encontrada no Brasil –, a população cabo-verdiana apresenta grandes semelhanças físicas com a brasileira. De fato, os estudantes dessa procedência são unânimes em dizer que costumam ser confundidos com brasileiros, principalmente com aqueles provenientes do estado da Bahia, que conta com a maior porcentagem de negros na população. Mas as semelhanças físicas com nacionais, que poderiam trazer benefícios no sentido de facilitar a inserção desses jovens na sociedade, acabam se tornando frequentemente um dado mais negativo do que positivo. Isso porque sobre os negros e mulatos nacionais recaem pesados estigmas, entre eles aquele mencionado antes, que diz respeito à imediata associação entre essas pessoas e a classe mais baixa da sociedade.

Divulgado em novembro de 2006, um estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) corrobora a existência de uma associação entre classe e cor no Brasil, ao constatar que o salário de pretos e pardos (classificação utilizada pela instituição) nas seis principais regiões metropolitanas do país equivale a 51,1% daquele percebido por brancos. As diferenças salariais se mantêm mesmo nas faixas de escolaridade mais alta. De acordo com a sondagem, pretos e pardos que têm 11 anos ou mais de estudo possuem rendimentos 48% inferiores aos percebidos por brancos incluídos na mesma faixa de escolaridade. Tais diferenças se refletem também na expectativa de vida, no nível de escolaridade, nas taxas de desemprego, etc.

Assim, é com esse cenário de desigualdade que os estudantes cabo-verdianos têm de lidar durante sua permanência no Brasil, já que, não raro, tomam de empréstimo a classificação atribuída a um grupo estigmatizado na sociedade.

O curto-circuito é ainda maior quando se leva em conta que na sociedade de origem esses jovens fazem parte de um grupo seletivo, que chegou ao nível superior em um país onde 25,2% são analfabetos, onde a proporção de famílias com água canalizada da rede pública é de apenas 24,8%, com refrigerador somente 33,5%, com automóvel 7,3% e com eletricidade 50%³². Alguns são, de fato, filhos de uma elite econômica no arquipélago, outros, contudo, dependem da bolsa de estudos concedida pelo governo cabo-verdiano, pois a família não tem condições de os manter financeiramente aqui. Ainda assim, todos integrarão em breve uma elite intelectual cabo-verdiana quando se reincorporarem à sociedade de origem e assumirem “novos papéis e responsabilidades sociais”. Isso significa que para uma parte desses jovens os estudos representam uma possibilidade de manutenção do status alcançado pelos pais, enquanto para outros são um meio de ascensão social, em substituição à imigração. Um aspecto que merece ser destacado é que muitos desses jovens são filhos de imigrantes, que investem os recursos adquiridos com o trabalho na educação. Com efeito, a aquisição de um diploma no exterior é percebida como uma possibilidade alternativa de manutenção do status ou de mobilidade social ascendente no arquipélago, como apontou Carling (2002).

Sendo assim, pode-se dizer que esses jovens pertencem ou têm a expectativa de em breve pertencerem a um grupo privilegiado em seu país de origem, o que gera um curto-circuito quando aqui chegam, na medida em que se deparam com o status inferiorizante que é atribuído aos brasileiros identificados como negros e mulatos e, por empréstimo, também a eles. Em outras palavras, esses estudantes que fazem parte de uma elite no arquipélago ou que se encontram em processo de ascensão social são obrigados a lidar com o estigma que paira sobre os negros brasileiros, na medida em que, não raro, são assim à primeira vista identificados.

As dificuldades e constrangimentos vividos por aqueles que são negros e fazem parte de uma elite foram observados por Giacomini (2006), que focalizou seu estudo em um clube social fundado por negros no Rio de Janeiro, na década de 50: o Renascença Clube. Com efeito, a discriminação foi apontada como um

³² Fonte: Censo 2000, publicado pelo Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde.

dos principais motivos que levou o grupo a se reunir para criar um espaço onde pudesse se sentir “à vontade” e ficar livre de pressões. Na época, como indica um dos entrevistados, muitos dos membros, “apesar de intelectualmente e economicamente capazes, não tinham acesso a diversos tipos de diversões por serem negros” (Giacomini, 2006: 28). A ênfase na condição econômica e educacional privilegiada dos sócios, presente nos relatos coletados pela autora, buscava transformar os integrantes do grupo em “negros especiais”, marcando a distinção entre eles, membros de uma reduzida classe média negra, e os que supostamente integravam uma massa homogeneizada pela pobreza e anomia. Isto é, o que se tentava era justamente afastar-se da representação prevalecente até hoje em nossa sociedade de que ser negro significa, quase que necessariamente, ser pobre. Segundo a autora,

“...em nossa sociedade, sendo os negros, via de regra, pobres e incultos, a atribuição de pobreza e incultura é operação absolutamente naturalizada no senso comum e no cotidiano das relações sociais, nos quais os personagens deste drama estão engajados. Como afirmar que não sou aquilo que aos outros pareço ser, e que devo ser, pelo simples fato de ser de uma cor que faz dos seus portadores integrantes de uma determinada classe social?” (Giacomini, 2006: 37).

Apropriando-se do título de um livro de poesia escrito por Alberto Guerreiro Ramos, Costa Pinto (1998) define a situação vivenciada pela elite negra como “o drama de ser dois”, isto porque, ao mesmo tempo em que se encontra em uma classe superior, é obrigada a lidar com um status inferiorizante que lhe é naturalmente atribuído devido à cor da pele. A projeção do estigma é tão forte que o fato de serem negros muitas vezes faz com sejam vistos como “favelados” e “assaltantes”, palavras que frequentemente soam como sinônimas para o senso comum, como sugerem os relatos dos estudantes:

É que quando eles te vêem eles vão pensar que você é brasileiro, porque eles não vão imaginar que é estrangeiro. Aí eles te vêem assim e pensam: ‘Esse cara é da favela, ele vai me assaltar’ (Olavo, 19 anos, Engenharia Civil, UFRJ).

Isso das pessoas ficarem com medo, eu vou falar do caso dos cabo-verdianos. A gente chega aqui e fica à vontade: a gente sai, deixa o cabelo crescer, usa roupas como *rapper*. E o brasileiro vê isso nas pessoas das favelas, dos subúrbios, que geralmente são as pessoas que assaltam (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

O negro brasileiro normalmente não tem oportunidade na vida, né? Então socialmente ele tem uma condição muito inferior ao branco no Brasil. Se ele anda de Mercedes é porque ou ele roubou ou é condutor (Janice, 29 anos, estudou Serviço Social, PUC-SP).

No depoimento de Rodrigo, fica claro como os estudantes acabam naturalizando o discurso prevalecente no senso comum e associam a imagem das pessoas que vivem em “favelas” àquelas que cometem delitos. Ou seja, em alguns casos, eles também incorporam os preconceitos que assolam a sociedade de acolhida. Com relação aos imigrantes cabo-verdianos, a situação não é muito diferente. Rodrigo, que até novembro de 2006 fora presidente da associação de estudantes, conta como muitos jovens preferem não freqüentar a associação fundada pelos conterrâneos na década de 70 por esta se localizar no município de Mesquita, na Baixada Fluminense.

Tentei esse ano [de 2006] criar condições para que tivessem mais atividades entre os dois grupos [de estudantes e de imigrantes], porque precisam se conviver, uma vez que vamos aprender com eles sobre a época em que Cabo Verde ainda nem era país e eles vão conosco sobre o Cabo Verde de hoje. Só que a sede deles fica em Mesquita, mas os estudantes têm um certo preconceito em ir lá porque não é asfaltado, porque é cheio de terra, é muito longe... (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Érica, que é sobrinha de uma imigrante e costuma passar os fins de semana na casa da tia, em Mesquita, corrobora:

Os estudantes [cabo-verdianos] não vão a Mesquita. Eles acham longe, reclamam da estrada de terra... não conhecem e quando vão falam mal. (Érica, 25 anos, Serviço Social, UFF).

Em conversa com uma estudante, ela comentou que os imigrantes acreditavam que tinham sido bem-sucedidos no Brasil por terem hoje uma casa própria, mas, a seu ver, o que eles tinham adquirido era uma casa na Baixada Fluminense, zona pobre do estado, acrescentando que se tivessem permanecido no país talvez se encontrassem em melhores condições. Contudo, as casas que foram visitadas no início da pesquisa eram bem equipadas, com geladeira, televisão, DVD, computador com Internet, microondas, etc. E, segundo depoimentos dos próprios imigrantes, muitos deles possuem mais de um imóvel na região, além de estabelecimentos comerciais.

No entanto, ainda que relativamente bem-sucedidos, os membros desse grupo aparentemente não vivem o “drama de ser dois”. Como moram na Baixada Fluminense, a tonalidade de pele que apresentam condiz com a imagem que se faz das pessoas que habitam a área: uma zona desvalorizada, destinada à classe social

mais baixa. É assim que sua ascensão econômica sequer é notada, já que permanecem vivendo na região. A esse respeito são significativas as palavras de Costa Pinto (1998) em sua análise sobre o “negro-massa”:

“...na medida em que é e permanece massa, o negro-massa não sente aquela angústia pesada, aquela frustração asfixiante, aquela inquietação característica das elites que saíram do seu lugar tradicional. Ele não participa. Nem aspira à participação, naquelas esferas puristas, cujas barreiras criam nos evoluídos o ‘drama de ser dois’. Ele é um só, e é o que sempre foi na sociedade brasileira: negro e proletário”(1998: 290. Grifos do autor).

Assim, por permanecer “no seu devido lugar”, no lugar que a sociedade espera dele, ou seja, na periferia, esse imigrante identificado como negro e mulato encontra menos pressões ou frustrações em seu cotidiano. Em outras palavras, “ele é um só”, como definiu o autor.

4.3.2

A inserção social influencia a classificação: negros, pretos e cabo-verdianos

Reflexo de negociações relativas à cor e também da forma como diferentes atores lidam com a questão “racial”, o sistema de classificação “racial” no Brasil é extremamente complexo. Não à toa, como foi apontado no capítulo 2, uma pesquisa aberta realizada pelo IBGE em 1976 resultou em 136 classificações.

Segundo Sansone (2004: 60), o sistema de classificação reflete a situação sócio-econômica e o desenvolvimento da identidade negra, além dos diversos discursos presentes na sociedade acerca das relações “raciais”, isto é, o entoado pelo Estado, o produzido pela Igreja Católica, o elaborado por políticos, além daqueles construídos pelo lazer, pela mídia e pelas ciências sociais. O resultado é um sistema flexível, que tende a variar de acordo com recortes como classe social, grau de instrução e faixa etária.

Assim, em contato com a sociedade brasileira, os cabo-verdianos, sejam imigrantes ou estudantes, vêem-se confrontados com a necessidade de lidar com esse sistema de classificação local. E o que se observou, a partir das entrevistas, é que muitas vezes eles acabam adotando a classificação que costuma prevalecer entre os brasileiros que têm inserção semelhante a deles na sociedade.

Dessa forma, verificou-se que os imigrantes tendem a adotar um tipo de classificação múltipla, utilizando uma ampla gama de categorias para classificar a si e aos demais, como preto, escuro, moreno, mulato, etc. Tal classificação tende a predominar entre as classes populares – tal qual hipótese formulada por Fry (2005) – e também entre pessoas de faixa etária mais avançada e de menor instrução, como observou Sansone (2004) na pesquisa que resultou no artigo “Pais pretos, filhos negros”. Nesse texto, o autor aponta como recortes geracionais e educacionais são determinantes para a escolha do termo utilizado para se auto-classificar, sendo “preto” empregado por pessoas de mais idade e com menor escolaridade³³ e “negro” majoritariamente por jovens e pessoas com maior nível educacional.

Com efeito, entre os estudantes cabo-verdianos a maioria se classificou como “negro” (63%) durante as entrevistas. Um dado a contribuir para que isso ocorra é, possivelmente, o fato de no círculo universitário, no qual esses jovens estão inseridos, predominar classificações “racial”/de cor do tipo bipolar, isto é, que divide o sistema em apenas duas categorias: brancos e negros (Fry, 2005). Para o autor, isso está associado à presença de uma classe média intelectualizada e urbana nesses ambientes. De fato, como observou Figueiredo (2002), há uma intensa relação entre um maior nível de renda e acesso à educação superior e a tendência à formação de uma consciência étnica e “racial”, na medida em que tais possibilidades geralmente vêm acompanhadas de uma reivindicação por direitos civis e reconhecimento da diversidade. Assim, os afro-brasileiros que integram uma classe média têm mais inclinação a adotar comportamentos e atitudes voltados à manifestação de orgulho e identidade negros, através da exibição pública de atributos relacionados à negritude, como roupas e cabelo, por exemplo.

Essa idéia contradiz o argumento de autores clássicos, como Thales de Azevedo, Roger Bastide e Florestan Fernandes, que relacionavam a ascensão social ao branqueamento. Segundo tais autores, os negros que ascendiam socialmente passavam a interiorizar valores da cultura dominante, associados à “cultura branca”, como comportamento e modos de se vestir. No entanto,

³³ Em visita pela primeira vez à associação em Mesquita recomendaram, no caso de o endereço não ser encontrado, perguntar pela associação de “portugueses pretos”, aparentemente a forma como são conhecidos na vizinhança.

Figueiredo (2002), que pesquisou mais recentemente negros que pertencem à classe média, aponta que,

“ao contrário da contradição pretensamente inerente entre a ascensão social a partir da escolarização e a assunção da identidade negra, pode estar ocorrendo um processo inverso, pois a escolarização e o conhecimento sobre a história da escravidão no Brasil, bem como a situação socioeconômica atual, possibilitam maior reflexão e conseqüentemente uma valorização étnico-racial. (...) A identidade negra surge como uma contestação, uma forma crítica de ver o mundo para nele melhor se situar” (Figueiredo, 2002: 105).

Assim, de acordo com a autora, é no processo de ascensão social que seus pesquisados redescobrem e buscam incorporar símbolos e costumes identificados como negros, e não o inverso. A questão, afirma ela, é que muitos trabalhos tendem a considerar o embranquecimento como um dado imutável, sem levar em conta que o contexto hoje é outro e que o significado dessas experiências também podem ter sofrido alterações, como as que constatou.

De fato, entre os estudantes cabo-verdianos observou-se que a maioria vivenciou processo semelhante no que diz respeito à (re)construção das identidades negra e africana. Como foi mencionado, para uma parcela desses jovens a aquisição do nível superior no Brasil é parte de um projeto de mobilidade social ascendente através da educação. Entretanto, a ressignificação da identidade negra não é verificada apenas entre esses jovens, bolsistas e provenientes de uma classe social mais baixa. O que se pretende sugerir é que mesmo entre os que são filhos de uma elite cabo-verdiana é possível localizar aqueles que são influenciados pelo contato com essa classe média brasileira, dentro da qual se privilegia uma identidade negra afirmativa, bem como com o ambiente universitário de maneira geral, onde predomina uma classificação “racial”/de cor do tipo bipolar. Isso significa que, no caso desses jovens, a valorização étnico-“racial” não necessariamente está relacionada ao processo de ascensão social.

Sobre esse processo, deve-se destacar também que o fato de esses estudantes serem provenientes da África acaba por gerar uma expectativa, principalmente entre seus pares no meio universitário, no que diz respeito a suas atitudes e posicionamentos em relação à negritude. Em outras palavras, no momento em que se identificam como provenientes de Cabo Verde e informam que o arquipélago

se localiza na costa Ocidental da África³⁴, cria-se uma representação em relação a esses jovens que passa por uma afirmação das identidades negra e africana.

Essa nossa miscigenação, de ter uma cor intermédia, criou uma espécie de falta de identificação, de identidade, então quando eu cheguei no Brasil eu tive que falar para todo mundo que eu era africano e isso de certa forma produziu um efeito em mim. Eu deixei o cabelo crescer e eu fiquei me sentindo muuuito (sic) mais africano do que eu me sentia antes de ir para o Brasil. Eu acho que esse nosso isolamento, por estarmos em ilhas, não termos muito contato com o continente, então essa questão meio que se dilui³⁵. Se você for ver a nossa bandeira, a falta de identidade que a gente tem hoje, a falta de hino, de referência, faz com que Cabo Verde renegue a África e a África renegue Cabo Verde (Austelino, 32, Administração, estudou na Universidade Federal de Viçosa).

Obrigatoriamente, quando eu cheguei aqui, eu tenho que falar que sou africana, porque é a única referência que eu posso dar para eles, é o que mais próximo eu posso explicar. Eu tenho que falar que meu país fica na África ou que fica perto de África. Eu tenho que automaticamente me identificar com a África para me localizar, para me identificar. Só que tem uma controvérsia, porque quando eu falo isso eles pensam que eu sou África, só que eu nunca fui à África³⁶. (...) Mas vindo para cá, claro que quando eu falo assim, eu tento buscar também o que tem de africano no meu país para passar (Evandra, 21 anos, Arquitetura, UFRRJ).

Eu acho que eu fiquei me sentindo [mais africana], porque as pessoas perguntam: ‘Você é de onde? Eu sou africana’. Em Cabo Verde eu nunca diria que eu sou africana. Aqui eu passei a me identificar mais como africana, eu sentia lá, mas aqui... eu me identifico mais como africana. Eu falo que eu sou africana o tempo todo.

Pergunta: E se apresentar dessa forma gerou um reforço na sua identidade?
É, é isso que aconteceu. É verdade, é isso! (Eunice, 27 anos, Biomedicina, Uni-Rio).

No entanto, como sugerem os relatos acima, muitas vezes essas identidades só ganham sentido para esses jovens aqui no Brasil. Isso porque, a identidade étnica se constrói de forma contextual e na relação com outras identidades sociais, sendo sempre negociada, de modo que a visão externa co-determina a forma como o próprio grupo étnico se (re)constrói. Dito de outra forma, a idéia que um sujeito ou um grupo faz de si é intermediada pelo reconhecimento dos outros, do olhar

³⁴ Os estudantes revelam que é comum os brasileiros desconhecem o arquipélago. É claro que isso ocorre com mais freqüência em ambientes onde há menor presença de estudantes dessa nacionalidade.

³⁵ É interessante notar como a insularidade aparece no depoimento de Austelino quase como uma justificativa para o afastamento em relação ao continente africano. Contudo, o continente africano não é, geograficamente, mais distante do que o europeu, por exemplo. Isso leva a crer que se a questão fosse, de fato, a insularidade, Cabo Verde teria se mantido distante também de Portugal, o que não ocorreu.

³⁶ Vale destacar que a grande maioria dos estudantes nunca esteve em qualquer país do continente africano. Por outro lado, muitos já visitaram a Europa ou os EUA.

externo, o que significa que nenhuma identidade é construída sozinha, mas necessariamente na relação. Jenkins (1997) define este como sendo um processo dialético, no qual definições internas e externas estão mutuamente implicadas. Nas palavras do autor, “there will usually be at least some interaction between self-image(s) and public image(s), some process of conscious or unconscious adjustment in the ongoing making and re-making of social identity” (1997: 59).

E, se em Cabo Verde os negros, cristalizados na figura do badio, são de maneira geral associados a atributos negativos, em determinados segmentos da sociedade brasileira essa identidade vem passando por um processo de ressignificação. Isto é, as representações negativas associadas ao negro, que ainda encontram eco em vários espaços da sociedade, vêm sendo transformadas por imagens positivas, o que deve ser atribuído em especial aos esforços dos movimentos étnicos. Nesse sentido, sugere-se que os estudantes cabo-verdianos que se declaram negros sejam compreendidos como parte do processo de ressignificação dessa identidade no Brasil, em especial nos estados do Rio de Janeiro e da Bahia.

Outro aspecto que chamou a atenção durante as entrevistas foi o fato de alguns jovens terem se revelado surpresos com a descoberta de uma “África” no Brasil, que desconheciam em Cabo Verde:

Brasil é mais África que Cabo Verde. (...) Eu fico vendo: A galera é mais África, o pessoal faz a cultura mesmo, a cultura africana. (Paulino, 27 anos, Direito, USU).

Já o estudante Rodrigo comparou o arquipélago com o estado da Bahia:

Na Bahia é até uma coisa interessante, na Bahia você encontra mais da cultura africana do que em Cabo Verde. Quando falo da cultura africana, falo da cultura genuinamente africana³⁷. Você chega em Cabo Verde, o que você encontra de africano é mais na ilha de Santiago, no interior, e na ilha do Maio, um pouquinho. (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

³⁷ Para Rodrigo, é como se a “cultura africana” na Bahia fosse uma “unidade livre e autônoma em relação a toda e qualquer totalidade cósmica ou social” (Gonçalves, 1988: 02). Isto é, segundo seu ponto de vista, é como se fosse possível a uma cultura manter-se fixa e imutável, não dialogando com a sociedade mais ampla na qual está inserida. Para uma interessante problematização da idéia de “autenticidade”, ver Gonçalves (1988).

Segundo os estudantes, religiões como umbanda e candomblé não são praticadas no arquipélago e também são citadas como um aspecto da cultura africana que eles passaram a ter contato apenas aqui.

No primeiro ano da universidade eu assisti a uma palestra sobre a questão das religiões africanas, eu não conhecia essas religiões. Aí eles disseram que essas religiões vieram da África. Vieram da África? Mas eu nem sabia! Eu achava que essas religiões eram brasileiras, não sabia que eram africanas (Feliciano, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

Em Cabo Verde, 98% são católicos. Os países que foram colonizados por Portugal, a maioria acaba sendo católica. Eu conhecia a igreja Deus é Amor, luteranos, adventistas, mas essas religiões tipo candomblé, isso eu vim conhecer aqui no Brasil. Eu vim saber de que país africano veio, quais escravos e grupos étnicos trouxeram. Eu já tinha ouvido falar de capoeira, mas muito vagamente, aqui no Brasil tem muito mais capoeira do que em Cabo Verde. Mas você chega aqui e as pessoas acham que você sabe lutar capoeira, essa coisa toda (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

Como exposto no capítulo 2, uma proposta multiculturalista vem ganhando terreno institucionalmente na sociedade, um movimento que surge acompanhado – ou se deveria dizer que dele é fruto? – de uma busca por “raízes” e “origens” dos atributos negros, parte de um olhar mais amplo que enxerga como valor a contribuição de cada “raça”, separadamente. Assim, se em um primeiro momento os traços africanos da cultura brasileira foram associados a um status inferiorizante, como durante o período em que prevaleceu a ideologia do branqueamento, hoje o que se constata é o processo inverso, isto é, há uma (re)construção de identidades afro-referenciadas, ainda que muitas vezes idealizadas e essencializadas. Em Cabo Verde, ao que tudo indica o processo é outro. Se durante a década de 50 houve uma valorização dos aportes que remetiam à cultura africana, incorporando-os à identidade nacional, desde então o país vem tomando rumo inverso, pelo menos do ponto de vista institucional, sendo a nova bandeira nacional apenas um indicador disso. Noutras palavras, a incorporação da cultura negra que se deu em um segundo momento no Brasil, não ocorreu de forma tão intensa em Cabo Verde. É possível que durante o período de descolonização tenha havido algum movimento nesse sentido, mas aparentemente foi insuficiente para alterar a auto-imagem nacional, o que explicaria a surpresa dos estudantes com o fato de terem descoberto uma “África” no Brasil, que até então desconheciam.

Outro dado que não deve ser desprezado na análise da ressignificação de identidades afro-referenciadas por parte desses jovens é o maior contato que tiveram com estudantes de outros países da África. No arquipélago, o contato que eles costumavam ter com pessoas provenientes do continente africano era quase sempre marcado por uma relação desigual em termos de classe social. Como foi visto no capítulo 3, a maioria dos africanos do continente em Cabo Verde é composta por imigrantes que se dedicam ao comércio ambulante e são altamente estigmatizados. No Brasil, no entanto, são todos igualmente estudantes e vistos pela sociedade abrangente também como igualmente “africanos”. Esse contato, pelo que se pode constatar a partir das entrevistas, em geral é mais freqüente entre os cabo-verdianos que moram na Zona Norte.

Pergunta: Você acha que ter saído de Cabo Verde reforçou a sua identidade africana?

Eu acho que sim. Como que isso reforça a minha identidade? Pelo simples fato de eu conviver com outros africanos, certo? Conviver com africanos que reconhecem que são africanos e negros, né? E conviver com essas pessoas você se sente numa turma onde as pessoas estão de uma forma ou de outra tendo oportunidade, né? E o fato de viver aqui no Brasil com demais cabo-verdianos, que são também africanos, e de vez em quando a gente se reúne para discutir algumas questões dessa natureza, como nós estamos discutindo aqui, isso faz com que você se sinta... ou você valoriza ou você desvaloriza, certo? E o caso assim de racismo, saber encarar o racismo aqui no Brasil e ter consciência de que você é negro, isso engrandece a sua posição como sendo africano. (...) E o fato de você viver com africanos, cabo-verdianos principalmente, aqui no Brasil e que tem a cor branca e essas pessoas dizem: ‘Ah, eu não sou africano’, e você se posicionar frente às pessoas para mostrar o quanto eles estão sendo ignorantes, você está reforçando a sua identidade como sendo um africano. O fato de você conviver com um brasileiro e que muitas vezes fazem perguntas de natureza... é... bobas, ‘Ah, onde fica Cabo Verde? Em Angola?’ E essas pessoas acham que África é a pior parte do mundo que existe, que é miséria, guerra e tudo mais, e você tentar explicar para essas pessoas, passar para essas pessoas que África não é aquilo que muitas vezes o brasileiro acha que é, acho que isso são motivos para eu, particularmente, reforçar a minha identidade como sendo um africano. Entendeu? Os fatores são vários. (Ênio, 25 anos, Pós-graduação Engenharia de Telecomunicações, UFF).

Também relevante nesse processo de ressignificação, como já sugere o relato de Ênio, parece ser a constatação, por parte da maioria, de que é alvo de preconceito e discriminação “racial” na sociedade brasileira³⁸. Como foi exposto no capítulo 3, em Cabo Verde esse tema não costuma ser objeto de reflexão, pois a população, de maneira geral, considera que não existe racismo no país. Nesse

³⁸ Esse tema será retomado e desenvolvido no próximo sub-capítulo.

sentido, é possível que a própria percepção do “racismo à brasileira” seja resultado da maior visibilidade do debate sobre essa questão na sociedade de acolhida.

Acho que todo mundo que vem aqui para o Brasil, vai para Cabo Verde se sentindo africano, tem essa história do negro e do afro aqui no Brasil e a gente sente muito isso na pele, eu sinto, eu fico com raiva quando eu vejo cenas de racismo (Lina, 27 anos, Pós-graduação Serviço Social, UFF).

Antes de vir eu não me achava como uma africana nata, pura, eu diria, eu sou cabo-verdiana, mestiça, mistura de povo africanos e europeus, não sou uma africana pura. Todo cabo-verdiano sente isso. Mas aqui hoje eu me sinto africana, genuinamente africana. Aqui eu consegui encontrar minha identidade, devido a todas as questões raciais que eu vi eu consegui me localizar (Feliciana, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

É interessante notar que a experiência vivida fora da sociedade de origem acabou alterando a própria forma como alguns desses jovens se classificam “racialmente”. Nesse sentido, reproduz-se abaixo o depoimento da estudante Lúcia:

Pergunta: Em Cabo Verde você dizia “eu sou negra”?

Não... eu sou branca, era verdade. Assim, todo mundo chamava de... não, nem dizia sou branca ou sou negra, mas tava mais pra branca do que pra negra. Agora eu sei que sou negra. Lá eu me sentia mais branca do que aqui.

Pergunta: Por que?

Ah, não sei... Minha mãe é negra, meu pai é branco, aí acabou tendo essa mistura. Eu nasci branca, sendo branca, sempre desejando ser negra, ter a cor negra e não ser branca, mas aí todo mundo chamava assim, assim... que não senti. Porque todo mundo dizia: ‘Você é branca e sua mãe é negra’, botaram em mim que é branca. Eu não senti, algo que tava enraizado em mim. Todo mundo: ‘Nossa! Que menina branquinha!’ Essas coisas... aí ficou. Agora eu sei que não sou branca, eu sou negra (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

Lúcia não foi a única a comentar que na sociedade de origem era vista ou se percebia como “branca”, classificação que foi alterada no Brasil, onde passou a se identificar como “negra”. Ou seja, é como se Lúcia e outros estudantes cabo-verdianos tivessem passado por um processo de reclassificação a partir de sua inserção na sociedade brasileira, o que corrobora o fato de ser na relação que o tipo “racial” é definido, “na medida em que [as relações “raciais”] estão também referidas a formas de tratamento em determinadas situações de contato entre pessoas e grupos” (Pacheco, 1987: 88). Dito isso, sugere-se que a experiência de

deslocamento seja vista como um momento privilegiado para se observar as possibilidades de reformulações do tipo “racial”, que podem variar de acordo com o contexto no qual o sujeito está inserido. Assim, se Lúcia se percebia e era percebida como “branca” em Cabo Verde, definição que tinha como base comparativa os outros membros de sua família e o olhar das pessoas com as quais se relacionava, no Brasil, ou seja, em um contexto diverso, no qual prevalecem outras bases de comparação e um outro olhar sobre a questão “racial”, ao menos no ambiente no qual ela está inserida, passou a se perceber como “negra”.

Em relação ao uso do vocábulo “negro” por parte desses grupos, é interessante notar como tal termo, que no passado era considerado ofensivo, se converteu no Brasil em uma forma de afirmação étnica (Telles, 2003, Sansone, 2004). A popularização do termo no início dos anos 30 ficou por conta da Frente Negra Brasileira, sendo posteriormente incorporado por vários movimentos. Atualmente, também o governo tem feito uso do vocábulo, em um processo que começou, como exposto no capítulo 2, na década de 80 com a redemocratização do país. Hoje, afirma Sansone, “*negro* é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto” (2004: 73, grifo do autor). Isto é, identificar-se utilizando o termo negro “conota o orgulho pela negritude e é, implícita ou explicitamente, uma categoria política” (2004: 74), na medida em que tal identificação resulta de um processo de reconhecimento. Noutras palavras, identificar-se como negro e também como africano é algo construído e não se limita à cor da pele. Ainda que muitas vezes, como se verá adiante, os sujeitos tendam a naturalizar essa classificação, associando-a a conotações de obrigação e autenticidade.

Assim, mesmo alguns estudantes cabo-verdianos que no Brasil seriam identificados como “brancos”, declararam-se negros e africanos. Nesses casos, é interessante notar como tal posicionamento frequentemente gera um “curto-circuito” entre a “identificação atribuída” – aquela que se dá a partir do olhar e do julgamento do outro – e a construída, ou seja, aquela que fazem de si próprios (Massart, 2002). Noutras palavras, há um fosso entre o que eles são para os outros e como se auto-representam. Alguns exemplos parecem corroborar essa observação. Um deles é o de Janice:

Eu, pelo fato de ser branca de cor, só, eu não sofri na pele nenhum preconceito, racismo, apesar que eu queria me identificar, então eu me identificava enquanto

africana lá. Principalmente no Brasil, você reafirma aquilo que você levou, né? Eu já me posicionava enquanto africana, eu me considero africana, apesar que eu não sei se você sabe, aqui nós não temos uma identidade assim tão forte (...). Agora, quando eu encontrava, por exemplo, num show, com um negro, eu me identificava com aquele negro. Ele me olhava... e eu via que não era recíproco. Portanto nunca senti nada assim que não seja isso, de ir ver lá que eu não era africana para os outros como eu pensava. Isso eu conto para o pessoal, que eu tava voltando para casa, isso só para mostrar como a minha identidade era colocada lá embaixo, eu tava conversando com o taxista e ele me falou: ‘Você não é daqui. Você é da onde?’ e eu disse: ‘Eu sou de Cabo Verde, eu sou africana’. E ele me respondeu: ‘Pô, mas o que é que deu errado com você?’. (risos). Então teve isso de... ‘Pô, eu sou africana, mas as pessoas não me olham como africana, sabe?’ (Janice, 29 anos, estudou Serviço Social, PUC-SP).

O comentário do taxista a Janice é extremamente revelador dessa espécie de curto-circuito gerado pelas disparidades entre a identificação atribuída e a auto-identificação, uma vez que, sendo africana, ela deveria ser necessariamente negra de pele de acordo com a imagem que se tem no senso comum. Esse mesmo conflito aparentemente favoreceu em Cabo Verde a construção, na maior parte do tempo, de uma imagem distanciada da África. A construção da identidade nacional marcada por oscilações ao longo da história também é retratada no relato da ex-estudante, e compreendida como sendo gerada por uma suposta falta de identidade. O que possivelmente a levou a supervalorizar sua “africanidade”.

Ellery (2006), que concentrou seu estudo em profissionais cabo-verdianos formados no Brasil, faz algumas observações sobre esse grupo que vão ao encontro dos depoimentos colhidos entre os estudantes pesquisados nessa dissertação. Nesse sentido, a autora aponta que a passagem dessas pessoas pelo Brasil foi determinante para a resignificação dos aportes africanos a suas identidades.

“[Os quadros cabo-verdianos formados no Brasil] se contrapõem à forma eurocêntrica de abordar a cabo-verdianidade. Embora em alguns momentos acabem por assumir o discurso da miscigenação, são muito mais críticos em relação a ele, indicando a formação profissional no Brasil como fundamental para a percepção da dimensão africana em suas identidades” (Ellery, 2006: 128).

Em outras palavras, a autora destaca como a dimensão africana da identidade cabo-verdiana, que historicamente foi renegada em um processo do qual fazia parte o afastamento de uma identidade negra, vem sendo reelaborada por esses profissionais após a formação no Brasil. Segundo Ellery, seus pesquisados aparentemente buscam deslegitimar o discurso construído ao longo

da história do arquipélago, influenciado pela política assimilacionista de Portugal e atestado pela intelectualidade cabo-verdiana à época.

Nesse sentido, pode-se dizer que as observações feitas por Ellery (2006) corroboram em grande medida as análises feitas até agora. Contudo, deve-se destacar que ainda que a maioria dos entrevistados tenha se classificado “racialmente” como “negro” e se identificado como africano, por outro lado, uma parcela dos estudantes (20%) optou, face a mesma pergunta, por se auto-declarar “cabo-verdiano”³⁹, à primeira vista rejeitando a inclusão em categorias de tipo “racial”, mas na prática buscando valorizar a mestiçagem, como indicam os relatos reproduzidos abaixo:

Pergunta: Como você se classifica “racialmente”?

Cabo-verdiano. (...) O negro é aquele que é filho de negro, que o pai era negro, que não teve mistura. E em Cabo Verde não era isso. Era negro misturado com branco, misturado com árabe, misturado com sei-lá-o-quê, que deu tudo isso, uma mistura. Se eu falar que sou negro, não posso ter na minha árvore genealógica branco, asiático, sei-lá-quem, vermelhos, amarelos. Tem que ter só a minha raça e Cabo Verde não é isso (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Eu sou cabo-verdiano, mas, tipo, foi uma miscigenação. Teve portugueses, teve africanos. Não me considero africano, africano. Eu sou diferente, eu tenho a minha posição. A gente discute isso muito. Eu não digo que sou africano, porque não sou filho só de africano, sou filho de português e africano. Então eu digo que sou cabo-verdiano (Olavo, 19 anos, Engenharia Civil, UFRJ).

Eu sou cabo-verdiana, o que é uma coisa que eu sempre brigo com o pessoal, sabe? Eu não acho que eu seja africana... apesar de estar dentro do continente africano... eu sou da costa da África, não sou da África, porque eu não vivi a cultura da África, eu não convivi com o pessoal da África, aí eu me acho cabo-verdiana. Eu não acho que eu seja européia, apesar de ter descendente europeu, nem acho que eu seja africana, apesar de ter descendente africano. (Elisa, 25 anos, Administração, UFRJ).

Deve-se destacar que, em comum, esses estudantes têm o fato de a maioria tender a apresentar uma tonalidade de pele clara. Já no caso dos estudantes que se

³⁹ Houve ainda uma pequena parcela dos entrevistados que se auto-declarou “mestiço” (7%) e outra (7%) que buscou classificações universalistas, definindo-se como “cidadão do mundo” ou mesmo “ser humano”. E, por fim, 3% rejeitaram se classificar em qualquer categoria. Os que se declararam “mestiços” justificaram suas respostas com argumentos bastante semelhantes aos dos que se definiram “cabo-verdianos”. Chama atenção o fato de que, quando se referem à sociedade como um todo, é muito comum afirmarem que são “todos mestiços”, como vimos no capítulo 3, no entanto, a mesma resposta não é tão freqüente quando se trata da classificação individual. Além disso, é curioso notar que os que se identificaram como “negros”, em geral não justificaram sua resposta, como se fosse algo “natural” se definir dessa forma perante uma pesquisadora brasileira. O mesmo não ocorreu entre os “mestiços” e “cabo-verdianos”, como sugerem os relatos a seguir.

declararam “negros” havia tanto pessoas com tonalidade de pele clara quanto escura. Nesse sentido, é interessante notar que, enquanto uma parcela dos estudantes adota a estratégia de *ênfatisar* a “raça”, através da auto-declaração e do uso de marcadores étnicos, como será visto adiante, outra prefere *minimizá-la*, enfocando a nacionalidade ou até mesmo rejeitando incluir-se em qualquer classificação. Esse tipo de manipulação é possível, na medida em que a “raça” no Brasil, como foi discutido no capítulo 2, é passível de ser negociada. Sobre essa maleabilidade dos critérios de identificação, afirmou Nogueira:

“Os limites entre as categorias (branco, preto, mulato) são indefinidos, o que possibilita o aparecimento de identificações controversas e, além disso, podendo a identificação de um indivíduo, quanto à cor, ser influenciada pela associação com outros característicos de status, como o grau de instrução, a ocupação, os hábitos pessoais, com tendência a se atenuar a cor de indivíduos socialmente bem-sucedidos” (1955: 146).

Isso significa que a cor não exclui outros critérios que podem ser incluídos na negociação e interferir no sistema classificatório. Em outras palavras, no Brasil a categoria “raça” não é estanque, pois a “marca” depende da situação e do contexto. Cientes de que ser “negro” ou “africano” implica em estarem associados a um status inferiorizante – do ponto de vista da sociedade de maneira geral –, tais estudantes preferem enfatizar a nacionalidade que, como foi visto, também é altamente manipulada, em especial pelo fato de Cabo Verde ser um arquipélago, isto é, por encontrar-se afastado geograficamente da África continental. Em outras palavras, acentuar a cabo-verdianidade pode ser entendido como uma estratégia para minimizar a africanidade e a negritude, categorias percebidas como estigmatizantes para a maior parte da população e também na sociedade de origem. Esse posicionamento pode estar associado à tonalidade de pele que, sendo clara, lhes permite mais facilmente escapar da condição “racial”⁴⁰. Isso porque, enquanto nos Estados Unidos, por exemplo, a segregação formal se pautou por um regime de descendência mínima – também chamado de “one drop rule” – para determinar quem era ou não negro⁴¹, no Brasil o processo aparentemente se dá de forma inversa. Não à toa, alega-se que se aqui houvesse regra semelhante,

⁴⁰ Certamente, tais variações também devem estar associadas à história pessoal de cada um.

⁴¹ A lei mudava de estado para estado, podendo, de acordo com essas variações, serem consideradas judicialmente como “negras” pessoas que tivessem pelo menos um oitavo, um dezesseis ou um trinta e dois avos de ascendência africana. Isto é, a mistura racial fazia com que o sujeito fosse classificado como negro (Telles, 2003).

provavelmente estipularia que o sujeito que tivesse uma gota de “sangue branco” deveria ser classificado como branco. Dessa forma, entre esses estudantes possivelmente não há o mesmo grau de expectativa de que se identifiquem enquanto negros, em uma comparação com aqueles de tonalidade de pele mais escura. E, como foi visto, esse é um processo dialético, o que significa que o olhar externo co-determina a imagem que o sujeito tem de si.

Ainda assim, tais estudantes nem sempre se vêem livres de constrangimentos por conta da forma como se auto-classificam. Privilegiar um discurso sobre a mestiçagem nem sempre é visto com bons olhos entre os pares brasileiros, isto é, jovens universitários, entre os quais prevalece uma visão polarizada do sistema “racial” e um olhar afirmativo em relação à identidade negra. Nesse sentido, o estudante Rodrigo, que ao ser indagado sobre sua classificação “racial” declarou-se “cabo-verdiano”, conta um episódio no qual a não identificação como “negro” lhe foi problemática:

Aqui no Brasil eu já namorei uma baiana e depois de três meses de namoro ela perguntou o que eu era e eu falei que eu era mulato. Ela disse que eu era racista, que eu era muitas coisas e terminou comigo.

Ela era brasileira?

Ela era negra e era baiana (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Ao que parece, a então namorada de Rodrigo, ao relacionar-se com um cabo-verdiano tinha a expectativa de que ele se identificasse como negro e africano, isto é, que tivesse orgulho da negritude. Contudo, ao identificar-se como “mulato” – o que evitou fazer quando indagado durante a pesquisa sobre sua classificação “racial”, talvez devido a essa experiência – ele assumiu uma postura distinta daquela esperada por ela, que se declara “negra” e adota uma visão polarizada do sistema.

4.3.3

Entre o paraíso e o inferno “racial”

Assim como é possível localizar diferenças no que diz respeito aos termos utilizados por estudantes – e mesmo dentro desse grupo – e imigrantes para se auto-classificar, também há divergências acerca da forma como percebem e se

relacionam com as relações “raciais” e o racismo no Brasil. Nesse sentido, entre os imigrantes nenhum dos entrevistados afirmou ter alguma vez sido alvo de racismo, o que não se verificou entre os estudantes que se auto-classificaram como “negros”. Já entre os que se denominaram “cabo-verdianos” houve uma tendência, talvez menos enfática que entre os imigrantes, a relevar a questão da discriminação “racial” no Brasil.

Nesse sentido, entre os imigrantes cabo-verdianos a primeira reação, de maneira geral, foi a de negar a existência de racismo no Brasil, posicionamento que mudou, sem grandes comprometimentos com a resposta anterior, quando a pergunta se referiu ao mercado de trabalho atual. Ainda assim, a tendência foi a de exaltar o Brasil, país que os acolheu, revelando uma espécie de “pacto de lealdade” para com o país de imigração.

Eu não tenho mal a falar do Brasil. Conquistei muitas coisas aqui. Eu amo esse país, com todos os problemas. O brasileiro é muito calor humano, na mesma hora arrumamos um colega. (Dona Mira, 66 anos).

Isso é que é país [referindo-se ao Brasil]! Me sinto muito bem aqui, é um país muito acolhedor, não desfaz de ninguém. Nunca falaram nada de desagradar. Eles [os brasileiros] me tratam bem (Antônia, 46 anos).

Sou um homem feliz, criei meus filhos sem problemas. Nunca cheguei à porta de uma delegacia para reclamar de nada. Fui bem-sucedido aqui (...) Jamais pensamos em voltar, só a passeio mesmo. Nossa terra é o Brasil. (Sr. José, 83 anos).

Desde que cheguei sempre fui bem tratada por todos, racismo comigo nunca aconteceu (...). Tenho 34 anos no Brasil e não tenho nada de mal a falar. Nem gosto quando falam! Sou mais brasileira que os brasileiros, ouço o hino e choro. Vou me naturalizar. Não conseguiria viver fora daqui, apesar de todas as dificuldades. Meu marido [que também é cabo-verdiano] queria emigrar para os Estados Unidos, mas eu não. Tenho parentes na Suíça, em Luxemburgo... tenho vontade de visitar, não de morar (Tereza, 47 anos).

Quando a pergunta se referiu à questão do emprego, como já dito, o posicionamento foi outro. A maior visibilidade do tema “raça” atualmente na sociedade, motivada em grande medida pelas novas políticas de ação afirmativa, sobretudo àquela que diz respeito a cotas para negros em universidades públicas, aparentemente influenciou. Com efeito, deve-se destacar que o Rio de Janeiro foi o primeiro estado a implantar tal política de ação afirmativa – na Universidade

Estadual do Rio de Janeiro (Uerj)⁴² –, sendo esse um tema intensamente debatido na mídia local e na sociedade civil, como refletem os relatos a seguir:

Um branco arranja serviço, o preto não. Só que agora as pessoas estão botando para quebrar. Antes, chamava de negro e não acontecia nada ⁴³ (Dona Mira, 66 anos).

Quem é branco, alto, tem mais facilidade para arrumar emprego. Para lidar na frente tem que ter boa aparência. Na C&A, por exemplo, agora estão querendo mostrar que é diferente... Meu amigo trabalha lá, tem cota. Só escolhem os mais bonitos. (...) Outro dia apareceu uma mulata gordinha no Fantástico que tinha 200 pares de sapato. Também teve um anúncio do Madureira Shopping no Dia das Mães que mostrava uma mulher escura com a criança... (Antônia, 46 anos).

Eu vejo na televisão as pessoas discutindo racismo, querendo separar o branco dos pretos... (Sr. José, 83 anos).

Nunca notei preconceito em relação a mim. Vejo nas reportagens, na televisão, nas notícias. (Júlio, 36 anos).

Outro depoimento interessante é o de Dona Ângela. Ela destaca a questão da diminuição da oferta de postos de trabalho, e, conseqüentemente, do aumento da competição, como um fomentador do racismo, questão que também foi analisada por Costa Pinto (1998):

Pergunta: A senhora acha que existe racismo no Brasil?
Não, acho que não...

E para arrumar emprego, a senhora acha que é a mesma coisa?
Ah, antes era, mas agora eu acho que não. Tem uma amiga da minha filha que é formada professora, mas até hoje não conseguiu arrumar emprego. Ela é bem escurinha, de cabelo duro e gordinha. Aí já viu, né? Eles preferem as meninas mais clarinhas, de cabelo liso, mais bonitinhas...

Por que a senhora acha que antes era diferente?
Porque antes tinha mais emprego, aí eles contratavam. Mas hoje, como tem menos, eles selecionam mais, escolhem mais. (Dona Ângela, 65 anos).

Segundo o autor, que escreve o livro na década de 50 e tem como foco uma “sociedade em mudança”, o quadro que prevalecera na sociedade tradicional, agrária, não era difuso, pois as posições sociais eram absolutamente desiguais.

⁴² A Uerj abriga inclusive um “Coletivo de Estudantes Negros”, batizado de DeNegrir. De acordo com a página na internet, o grupo “surgiu da necessidade de discutir a questão racial, ignorada no âmbito acadêmico”. O endereço do DeNegrir na web é <http://www.denegrir.cjb.net>.

⁴³ É interessante notar que, sendo Dona Mira de uma outra geração, para ela o termo “negro” ainda aparece associado a uma conotação negativa, diferentemente do uso politicamente correto atribuído ao vocábulo hoje em dia. Assim, “negro” em seu discurso aparece quase como um xingamento.

Branco e negro tinham posições solidamente definidas, o que, de certa forma, fazia com que fosse desnecessário o uso de “mecanismos discriminatórios”. Seguindo seu raciocínio, o avanço do processo de desenvolvimento capitalista, o qual prevê situações de competição e mobilidade social, gerou, gradualmente, transformações nesse cenário. E, como era de se esperar, toda transformação é acompanhada de atitudes reativas. Nesse caso, as implicações foram justamente o afloramento do preconceito “racial” por parte do grupo dominante – leia-se, branco –, que passou a sentir sua posição social como estando ameaçada. Costa Pinto (1998), aponta, portanto, que o preconceito “racial” não se localizaria exatamente no passado escravocrata, mas no presente que ainda não se encontrava plenamente configurado à época em que publicava a obra.

Dessa forma, é possível compreender o “antes” a que provavelmente se refere Dona Ângela, tendo em vista que, assim como os demais imigrantes, ela aportou no Rio de Janeiro no início da década de 60. Nessa época, o cenário, ao que tudo indica, ainda encontrava semelhanças com aquele descrito por Costa Pinto, onde o preconceito “não tinha função definida” (1998: 177), tendo em vista que a mobilidade social dos negros praticamente inexistia. Da mesma forma, o grupo do qual fazia parte Dona Ângela, de imigrantes econômicos, não tinha grandes pretensões no que diz respeito ao mercado de trabalho, adequando-se aos empregos que tradicionalmente eram destinados aos negros. Sobre esse assunto, são reproduzidos abaixo os depoimentos de outros entrevistados:

Naquela época [em 1960] o Brasil precisava de gente para trabalhar. Quando cheguei fui para casa de madame, outros para obra, fábrica de tecidos,... Muitos trabalhavam na Sudantex⁴⁴. Não era difícil achar emprego. Um achava e avisava aos outros (Dona Mira, 66 anos).

Cheguei em 1958 e fui trabalhar numa empresa chamada Revista Cruzeiro, ficava na Rua do Livramento. Eu trabalhava na mecânica das máquinas. Estudei e adquiri a profissão de mecânico aqui. A empresa fechou em 1965 e passei a fazer biscate. Depois fui trabalhar no jornal O Globo. Cheguei em junho e em agosto arrumei emprego. Consegui através de um sobrinho da minha esposa que trabalhava lá (Sr. José, 83 anos).

⁴⁴ Fábrica que se localizava na Rua Marquês de São Vicente, na Gávea. A vila dos diretórios da PUC-Rio hoje era a vila onde residiam os funcionários da fábrica.

Para essa discussão, parece pertinente resgatar o conceito de “atitude”⁴⁵, formulado pelo autor. Isto é, se “antes”, para usar a expressão empregada por Dona Ângela, tais “atitudes” eram mascaradas e interiorizadas, pois contradiziam as normas socialmente aprovadas, mais tarde passaram a converter-se em “ações”, criando empecilhos à mobilidade social dos negros.

Passando à análise dos estudantes, o que se constatou é que os que se auto-declaram “negros” em geral se posicionam de forma enfática contra o racismo e, entre esses, são freqüentes os exemplos de situações em que eles próprios ou pessoas próximas foram alvo de preconceito.

Faço Medicina na UFRJ e eu sou o único negro da minha turma. O cara que hoje é meu melhor amigo aqui me contou que quando ele me viu na sala no primeiro dia de aula ele pensou que eu era o faxineiro. Na faculdade é muito difícil ter negros, e isso no Rio, onde tem muitos negros. Essa foi a primeira coisa que eu reparei. (...) O Brasil tenta passar essa imagem. É tipo: ‘Não sou racista, mas não quero que o negro case com a minha filha’. Em restaurantes, lojas, discotecas, shoppings fazem questão de mostrar que ali não é o seu lugar (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

Aqui eu já presenciei, existe muito racismo, muito preconceito (...). Só para você ter noção, o meu padrasto é um negão de quase dois metros, ele é comandante da companhia em que trabalha e ele veio para o Brasil. Em certa altura, ele foi fazer um vôo, acho que para Fortaleza, e chegou uma assistente de terra: ‘Quem é comandante do vôo?’ ‘É ele’. ‘Ele?!’ Do tipo, não disse especificamente: ‘Esse negão aqui é que é o comandante do vôo?’ Vôo que veio de Portugal e que, por exemplo, tinha que ser um comandante branco. É o que revolta muito a gente são essas diferenças (Romina, 22 anos, Administração, USU).

Foi com uma colega de faculdade (...). Ela deixou o caderno em cima da mesa e saiu e eu fui lá entregar o caderno: ‘Você deixou o caderno em cima da mesa’. E ela me disse: ‘Ah! Você é de cor, mas é maneira!’ E eu fiquei pasma! Mas é por isso que eu te disse, aqui tem um racismo que não é explícito, as pessoas não admitem, mas depois acabam falando aquilo que sentem de uma forma indireta, mas acaba por ser aquilo. Porque o fato de me dizer ‘Ah! Vc é uma pessoa de cor maneira!’ é pejorativo! Mas se você disser: ‘Você é racista’. Vão te dizer: ‘Ah! Eu não sou não’ (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Vale destacar que muitos desses jovens se disseram surpresos com a discriminação “racial” encontrada aqui. A imagem que tinham do Brasil era uma mescla entre “o Brasil das novelas”, como definem, e “o Brasil do Cidade Alerta”. Mas mesmo nesse programa, que apresenta uma imagem bastante negativa do

⁴⁵ Como mencionado no capítulo 3, o conceito de “atitude” formulado por Costa Pinto refere-se a “tendências ou predisposições, socialmente adquiridas, a reagir de determinada forma em face de determinada pessoa, coisa ou situação” (Costa Pinto, 1998: 170).

país, tratando o tema da violência de forma sensacionalista, essa questão não é abordada. Uma entrevistada revelou inclusive desconhecer a existência de negros na população brasileira antes de vir:

Na verdade, quando eu saí de Cabo Verde eu não conhecia muito do Brasil, sabe? Eu nunca imaginei que tivesse pessoa da cor negra aqui porque na televisão você vê um ou outro, que a gente até pensava que não fosse daqui do Brasil. Sempre mostrava pessoa branca do cabelo liso, aí era essa a idéia que eu tinha do Brasil. Aí quando eu cheguei aqui eu sempre perguntava: “São africanos?” Aí me diziam: “Não! São brasileiros”. Aí depois que eu li alguns livros e que vi como foi povoado aqui, depois é que vi que tinha negro no Brasil. (Elisa, 25 anos, Administração, UFRJ).

É possível que Elisa tenha feito uma associação com a sociedade portuguesa – que conta com uma extensa comunidade cabo-verdiana e sobre a qual se dispõe de muita informação no arquipélago –, onde a maioria dos negros é composta por imigrantes ou filhos de imigrantes, os quais, para a sociedade de maneira geral, continuam sendo vistos como “africanos”. Além disso, seu relato aponta também para a invisibilidade dos negros na teledramaturgia brasileira, em descompasso com a composição “racial” da população. Com efeito, de acordo com Araújo (2000), entre os anos 1980 e 1990, período em que o autor considera que houve uma ascensão do negro nessa área, das 98 novelas que foram ao ar na Rede Globo⁴⁶ e que não tinham como tema a escravidão, em 28 não havia qualquer personagem afro-descendente, segundo os critérios da pesquisa. Da mesma forma, em apenas 29 o número de atores negros superou 10% do total do elenco (Araújo, 2000: 305).

Mas se a discriminação “racial” no Brasil era algo que os estudantes cabo-verdianos desconheciam, para os rapazes, no entanto, ela é rapidamente constatada. Eles se vêem freqüentemente sendo alvo de “blitz” da polícia, em especial aqueles que moram no bairro Maracanã, próximo à Uerj. Com efeito, vários foram os depoimentos de jovens que disseram ter sido abordados por policiais armados em ônibus, táxis ou mesmo a pé.

Você já esteve em alguma situação que se sentiu discriminado?
Inúmeras vezes, sobretudo com a polícia, a PM do Rio de Janeiro, que mata mais que a PM de São Paulo. Você passa na rua e vem um branco e eles não param, mas param você.

⁴⁶ As telenovelas dessa emissora são as mais populares no arquipélago.

Andando a pé mesmo?

Andando a pé isso já aconteceu, mas dentro do ônibus isso aconteceu comigo três vezes. (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

Já as cabo-verdianas não costumam se ver envolvidas nesse tipo de situação, aliás, os rapazes observam que a presença delas evita que sejam abordados por policiais. Para elas, as maiores reclamações vêm das experiências vividas em shoppings e centros comerciais, onde não costumam receber o tratamento esperado por parte das atendentes. Em relação a esses ambientes, nos depoimentos dos rapazes há queixas sobre o comportamento de seguranças – que costumam segui-los nas lojas –, além de constrangimentos no momento de pagar a compra, quando são solicitados documentos adicionais, por exemplo, ao fazer o pagamento com cartão de crédito, o que verificam não ocorrer com os demais clientes. Outra experiência que é apontada como problemática é o uso do elevador. Não apenas em locais comerciais, mas até mesmo no prédio onde moram há reclamações sobre pessoas, em geral descritas como idosas, que evitam entrar no elevador com eles. Entre os depoimentos, surgem também situações em que são confundidos com empregados, por exemplo, em festas de brasileiros ou mesmo na universidade. Nesses casos, não raro esses estudantes adotam uma postura ativa, reivindicando seus direitos e reclamando do tratamento recebido.

Ultimamente, eu tive um confronto com um porteiro e um segurança num condomínio aqui por perto, numa clínica. Eu disse aonde eu ia, mas parece que o porteiro não entendeu... De repente eu subi o elevador e o segurança me acompanhou, foi um clima meio que humilhante. De repente eu entrei e veio o segurança, aí eu disse: ‘Pô, isso é meio estranho’. Aí eu perguntei para ele: ‘Você está me seguindo?’ E ele disse: ‘Não, é que você não quis dizer para qual andar você ia e não sei o quê’. Foi um negócio assim, certo? Aí quando eu desci eu tive um bate-boca com o porteiro. Eu queria acionar a polícia, eu achei que aquilo foi... imagina, você subir num elevador, num prédio onde eu consulto com um médico já há cinco anos, certo? Quando ele entendeu que eu não estava de brincadeira, que ia sobrar para ele, ele mudou o argumento: ‘Ah, desculpa, não sei o quê, foi um mal entendido, não sei o quê. Ninguém aqui tá vendo pelo lado do racismo, pela sua cor...’ Ele baixou a bola. O segurança também, eles pediram desculpa: ‘Não é por causa da sua cor’... ‘Mas entrou mais de duas dúzias de pessoas e você não mandou ninguém acompanhar!’ Quase que humilhante mesmo. No consultório eu saio e dou de cara com o segurança, né? O que tava no térreo, entendeu? Foi um negócio assim desagradável. Eu disse para ele: ‘Sinceramente, eu não sou criança, eu tenho capacidade suficiente para diferenciar quando uma atitude é discriminatória baseada em racismo’. (Ênio, 25 anos, Pós-graduação Engenharia de Telecomunicações, UFF).

Por outro lado, entre os que se auto-classificam como “cabo-verdianos”, observa-se que há uma tendência a adotarem uma postura mais passiva e tolerante em relação ao racismo. Nesse sentido, mesmo nos casos em que admitem se sentir de alguma forma discriminados, esses jovens costumam relevar o problema ou até atribuí-lo a outros motivos, que não raciais. Isso é possível pela prevalência na sociedade brasileira de uma “etiqueta das relações raciais”, que faz com que o preconceito raras vezes seja abertamente manifestado.

Eu acho que, tipo, quando as pessoas vêm a gente, por exemplo, mudam de calçada. Quando estamos andando na rua, olham com aquele olhar. Mas eu não vejo isso como racismo, o Brasil é violento, vemos muitas coisas na televisão, para mim é, tipo, fazem isso mais pela desconfiança mesmo (Olavo, 19 anos, Engenharia Civil, UFRJ).

Vou contar uma história que já aconteceu comigo: eu estava passando para ir à faculdade, na rua Senador Vergueiro, a senhora estava indo com uma bolsa, a bolsa estava até em baixo, eu estava passando e o meu pé pegou na bolsa. Ela começou a gritar ‘ladrão, ladrão!’. Eu falei o seguinte: ‘Senhora, olha para mim, eu sou estudante, a senhora vai falar que eu sou ladrão? Eu faço Direito’. (...) Acontece essas coisas, mas também não culpo, sinceramente, eu não atribuo culpa a ninguém, a sociedade brasileira é que faz com que eles sejam assim, cheios de medo. Até eu por vezes quando saio, não sei se vou chegar como eu vim, então é compreensível, mas por vezes é meio chato depararmos com essas coisas (Yanini, 27 anos, Direito, USU).

Eu já tive a experiência de alguém saltar do outro lado da calçada por causa de mim. Mas desde que não me agridam fisicamente, tudo bem, eu não ligo, podem falar à vontade. (Pedro, 21 anos, Arquitetura, USU).

A maioria, o que acontece é que não sentimos isso [o racismo] na pele, pode haver um preconceito...

Pergunta: Você acha que é porque sua pele é mais clara?

Nunca parei para pensar, talvez seja porque a gente enturma rápido, a gente procura criar amizade... Mas racismo, pelo que presenciei, pelo que até hoje conversei, houve poucos casos de racismo. Racismo eu não diria, mas preconceito. No caso, quando chegamos na Santa Úrsula, sou do primeiro grupo que chegou, havia o preconceito: ‘Nossa, são pessoas de outro país que estão vindo tomar as nossas vagas’. Isso acontece em várias universidades: ‘Vocês estão vindo lá do outro lado tomar as nossas vagas, as vagas dos brasileiros’. Então no início eles nos vêem assim, mas com o tempo melhora (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

No depoimento de Olavo e Yanini, nota-se que eles buscam atribuir o tratamento diferenciado que dizem receber à insegurança gerada pela violência urbana, desviando o foco da questão “racial”. Já Pedro adota uma postura passiva, mesmo acreditando ser alvo de racismo, enquanto Rodrigo constrói seu raciocínio diferenciando racismo e preconceito, e dessa maneira busca enfatizar a condição

de estrangeiro. Esta sim, em determinadas situações, poderia fazer com que se tornasse alvo de preconceito, como no exemplo da universidade, mas não o racismo, segundo seu ponto de vista.

Assim, observa-se que há diversos discursos – entendendo discurso como “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (Hall, 2005a: 50) – acerca das relações “raciais” e do racismo entre os estudantes e também no que diz respeito aos imigrantes.

No próximo sub-capítulo, o foco será colocado exclusivamente nos estudantes e se verá que, apesar do discurso construído e verbalizado, suas identidades variam de acordo com o contexto no qual estão inseridos. Isto é, ainda que se definam como “negros” ou “cabo-verdianos”, a africanidade é, na prática, *ênfatisada* ou *minimizada* segundo o contexto com qual o dialogam, podendo ainda ser *englobada*⁴⁷ por outros papéis sociais. Antes, porém, se traçará um breve panorama dos estudos sobre etnicidade para, em seguida, apontar qual o entendimento atual da Antropologia sobre o tema.

4.3.4

Identidade(s)

O termo etnicidade e o conceito de identidade, enquanto instrumento analítico nas Ciências Sociais, surgem no final dos anos 50, mais especificamente nos Estados Unidos. Contudo, na década de 20, Max Weber (2004) já despontava como uma influente referência para os futuros estudos sobre grupos étnicos com a publicação de “Economia e Sociedade”. Com efeito, a argumentação presente naquela obra apresentava a emergência de um olhar para o tema que muito influenciou o modelo social construcionista (Jenkins, 1997), sobre o qual se baseia o atual entendimento de antropólogos e sociólogos.

No texto, publicado pela primeira vez em 1922, período em que o conceito de assimilação era praticamente incontestado, Weber argumenta que grupos étnicos são comunidades politicamente conformadas, que apelam para hábitos e costumes comuns como algo que os aproxima. No entanto, esses elementos

⁴⁷ Termo cunhado originalmente por Louis Dumont (1997).

devem ser entendidos apenas como pretexto para a união entre os membros do grupo e para a ação comunitária, não como a causa que leva à formação dessas coletividades. Sendo assim, para Weber (2004), a identidade étnica é uma questão de organização social, já que a noção de pertencimento étnico seria insuficiente para construir um grupo. Contudo, o autor crê que essa percepção deve ser vista como facilitadora da formação de uma coletividade política, que pode ser assentada em bases étnicas. Assim, nas palavras de Weber,

“A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica” (2004: 270).

O trecho transcrito acima sugere que, para Weber, a crença na origem comum é uma consequência da ação política, não sua causa. Jenkins define com precisão a argumentação do autor, ao dizer que “people come to see themselves as *belonging together* – coming from a common background – as a consequence of *acting together*” (1997: 10, grifos do autor). Isso significa que interesses comuns nem sempre refletem similaridades e diferenças entre os sujeitos, porém, servem como fomentadores da identidade étnica. Ao dizer isso, Weber punha ênfase no aspecto social em detrimento do biológico, uma visão bastante distinta da que predominava na época, que atribuía as diferenças à desigualdade entre as “raças” humanas. Essa visão em relação aos grupos étnicos levou o autor a concluir que o conflito entre brancos e negros nos Estados Unidos se assentava, principalmente, em questões de cunho social, o que associava ao fato de os negros terem sido escravos e conformarem um grupo situado em outro estamento. Isto é, para Weber, a razão do conflito “racial” nos EUA estaria na desqualificação social e não em explicações biológicas.

O próximo autor a dar significativa contribuição ao entendimento atual sobre etnicidade, segundo Jenkins (1997), é Everett Hughes, da chamada Escola de Chicago. Tendo sido claramente influenciado por Weber, Hughes publicou um pequeno artigo sobre o tema em 1948, no qual afirmava que a existência do grupo não deveria ser considerada um reflexo de diferenças culturais, mas, ao contrário, diferenças culturais étnicas dizem respeito ao pertencimento a um grupo.

“An ethnic group is not one because of the degree of measurable or observable difference from other groups: it is an ethnic group, on the contrary, because the people in it and people out of it know that it is one; because both the *ins* and the *outs* talk, feel, and act as if it were a separate group. This is possible only if there are ways of telling who belongs to the group and who does not, and if a person learns early, deeply, and usually irrevocably to what group he belongs. If it is easy to resign from the group, it is not truly an ethnic group” (1994: 91 *Apud* Jenkins, 1997: 10).

Como sugere a passagem acima, Hughes destacava a importância da *relação* com outras coletividades para a própria existência do grupo étnico, na medida em que a identidade é resultado dessa interação. Dito de outra forma, o que o autor buscava enfatizar ao falar sobre os “de dentro” e os “de fora” é o que se define hoje como o aspecto relacional da identidade.

Como se verá adiante, as idéias de Weber e Hughes – assim como de outros autores que não será possível aqui abordar, tais como Cohen, Glazer e Monihan, para citar apenas alguns – representam um esboço do que é o consenso hoje nas Ciências Sociais acerca do assunto. No entanto, é ao trabalho do antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) que se atribui a grande influência ao entendimento atual da Antropologia sobre etnicidade, tendo sua obra tido um enorme impacto sobre as pesquisas realizadas no Brasil.

Publicada pela primeira vez em 1969, a introdução a “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” apresenta um modelo de etnicidade que, de acordo com Jenkins (1997), rompia com a visão estrutural funcionalista do mundo social, à época dominante na Antropologia. Em vez de privilegiar o sistema, Barth focalizou o sujeito: suas crenças, atribuições e auto-atribuições, caracterizando grupos étnicos como organizações sociais nas quais as pessoas se incluem ou são incluídas pelos demais. Barth estava, portanto, interessado em compreender o processo através do qual se construíam fronteiras de identificação e diferenciação entre os grupos, bem como as formas como estas se reproduziam.

“Quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas”. (Barth, 2000: 32).

Como sugere o trecho reproduzido acima, para o autor a identidade étnica é resultado do processo de interação entre os indivíduos, entendidos como sujeitos ativos e não passivos. A etnicidade em Barth é, acima de tudo, uma questão política e estratégica, na medida em que os próprios atores elegem quais sinais devem ser considerados diacríticos. Assim, a produção da diferença em relação aos “outros” é que constrói a idéia de semelhança cultural entre os membros do grupo, permitindo a manutenção da fronteira social.

Considerando o que foi exposto, pode-se dizer que, se os “outros” que servem de referência ao grupo étnico variam, também é alterado o processo de interação, o que se reflete na própria percepção do grupo sobre si. Isso leva a crer que a identidade é flexível e cambiante, em oposição a uma noção fixa, essencial ou permanente, tal como vivida pelo homem – masculino e de preferência com “H” – do Iluminismo (Hall, 2005a). Segundo o autor, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (2005a: 13). Isto é, a identidade – e o mesmo pode ser dito em relação à cultura – deve ser entendida não como um resultado, como algo que as pessoas “têm” ou “pertencem”, mas como repertórios a partir dos quais os sujeitos continuamente constroem um sentido acerca de si e de seus pares. Ainda que, para tal, os indivíduos que os compartilham recorram a reivindicações essencialistas, que podem ser relativas à história e ao passado, determinantes para definir quem pertence ou não ao grupo. Com isso, mesmo sendo constantemente (re)construídas, as identidades são freqüentemente vistas como naturais e imutáveis (Cunha, 1985, Woodward, 2005).

Com base nas obras de diversos autores que se debruçaram sobre o tema, Jenkins (1997) sugere um “modelo antropológico básico da etnicidade”, que contempla o entendimento que é hoje consenso entre a maioria dos antropólogos que pesquisam o assunto:

- A etnicidade diz respeito à diferenciação cultural sendo, contudo, sempre um processo dialético entre similaridade e diferença;
- A etnicidade está relacionada à cultura, isto é, a significados compartilhados, mas em grande medida deve ser considerada resultado de interações sociais;

- A etnicidade não é mais fixa ou imutável do que a cultura da qual faz parte ou do que as situações nas quais é produzida e reproduzida;
- A etnicidade como identidade social é coletiva e individual, externalizada na interação social e internalizada na auto-identificação pessoal.

O primeiro item do modelo é especialmente analisado pelo autor, que está interessado no processo que resulta da interação entre categorização social e identificação grupal. Ou seja, na relação entre o olhar do grupo sobre si e o olhar de fora; na definição interna e na definição externa. Isto porque a identificação nunca é um processo unilateral, pois o que *sou* é necessariamente pautado pelo que *não sou*. Em termos práticos, dizer que *sou* “brasileiro” é o mesmo que dizer que *não sou* “cabo-verdiano”, “chinês”, “boliviano”, etc. A afirmação é, portanto, “parte de uma extensa cadeia de ‘negações’, de expressões negativas de identidade” (Silva, 2005: 75), o que permite afirmar que a identidade é, em suma, pautada pela diferença. Não à toa, na década de 70 Roberto Cardoso de Oliveira (1976) já havia definido a identidade como “contrastiva”. Assim, partindo desse pressuposto, Jenkins sugere que: 1) a categorização, ou seja, a definição externa, é uma dimensão básica da definição interna; 2) a definição externa tem, sem dúvida, um impacto na definição interna e 3) definições internas pré-estabelecidas podem servir de defesa contra definições externas, promovendo uma espécie de resistência ou reação, baseada no fortalecimento da identidade do grupo (1997: 57). Em outras palavras, assim como uma categorização negativa pode vir a ser internalizada pela coletividade, o processo inverso também pode ocorrer.

Com efeito, as duas reações aparentemente podem ser observadas entre os estudantes cabo-verdianos como resultado da interação com a sociedade de acolhida. Enquanto uma parte desses jovens parece ter internalizado uma definição externa negativa acerca da “africanidade” e da “negritude” – que prevalece não só na sociedade brasileira de maneira geral, mas também em Cabo Verde –, outra incorporou uma identidade de resistência, que vem sendo construída no Rio de Janeiro, especialmente no meio universitário, a partir da atuação do movimento negro e devido às novas políticas de identidade implementadas pelo governo. Nesse sentido, de acordo com Jenkins, “group identification in terms of ‘race’ may represent the historical negation of a

powerful negative ‘racial’ categorization, by reworking it as a positive valorized identity” (1997: 82). O depoimento de Mariza, estudante da USU, parece ser representativo desse processo de reconstrução de uma “identidade negra” positiva:

Pergunta: Qual é a imagem que você tem do ‘negro brasileiro’?

Lindo! Eu estou dizendo no sentido figurativo é... eu acho que das pessoas... não é ser racista, porque eu não sou racista, mas as pessoas mais bonitas que eu já vi aqui no Brasil são negras. Não é por ser a minha cor, por favor! Mas o negro, a raça negra tem muita gente bonita, não só gente bonita e inteligente, gente que já foi para faculdade, gente que tem uma formação. Não só gente que ta na favela ou gente que ta roubando, roubar todo mundo rouba, matar qualquer raça pode fazer isso. Isso não depende da cor da pele, mas sim do ser humano (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Assim, se a identidade negra, tanto no Brasil como em Cabo Verde, sofreu historicamente uma desvalorização e estigmatização por parte de grupos dominantes, que fixavam significados e criavam estereótipos em torno da imagem do negro como parte de disputas mais amplas de poder, hoje é possível afirmar que uma parcela da população está justamente buscando adotar uma postura reativa, valorizando uma identidade afro-referenciada. No entanto, deve-se estar atento, como observa Pinho (2004), que mesmo as representações que buscam substituir estereótipos negativos por imagens positivas também tendem a fixar significados e a forjar uma suposta essência baseada na aparência.

Contudo, como bem destaca Hall (1996 apud Pinho, 2004), por mais que os conceitos de “raça” e de “negro” sirvam para estruturar identidades negras auto-referenciadas, há que se levar em conta que se tratam de construções sociais e que, portanto, assumem significados diferentes de acordo com o local, o espaço e o tempo. O foco deve estar, assim, na representação e não no conceito em si, que é variável.

Pelo que foi exposto até agora, pode-se concluir que a *relação* que se estabelece com o “outro” e o *contexto* no qual os sujeitos estão inseridos são cruciais para o entendimento dos processos de (re)construção da identidade, seja ela coletiva ou individual. Quando foi travado um contato inicial com a bibliografia sobre o tema, considerou-se que o deslocamento dos estudantes para o Brasil deveria ser a chave para a análise da transformação identitária. De fato, a saída do país e a inserção noutra sociedade evidenciam esse processo. No entanto, a identidade é ainda mais plástica e mutável do que inicialmente se supôs. Isto porque, apesar do discurso construído acerca das identidades aqui (re)construídas,

constatou-se que, na prática, estas variam também de acordo com a situação na qual os sujeitos da pesquisa se vêem envolvidos. Isto é, ainda que se definam como “negros” ou “cabo-verdianos”, representações de africanidade e negritude são *ênfatizadas* ou *minimizadas* segundo o meio com o qual dialogam no momento, podendo ainda ser *englobadas* por outros papéis sociais.

“Embora possamos nos ver, seguindo o senso comum, como sendo a ‘mesma pessoa’ em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo. Diferentes contextos sociais fazem com que nos envolvamos em diferentes significados sociais” (Woodward, 2005: 30).

Ralph Linton, na década de 30, tecera possivelmente as primeiras considerações sobre essa temática, propondo a distinção entre *status* e *papéis sociais*. De acordo com o autor, status representa a posição do indivíduo em relação à sociedade total, enquanto papéis sociais “representam o aspecto dinâmico do status” (Linton, 1968: 136). Utilizando termos distintos, mas seguindo semelhante raciocínio, Jenkins (1997) sugere que a identidade social, seja ela étnica ou não, é simultaneamente “nominal”, isto é, um nome ou classificação, e “virtual”, ou seja, o que esse nome ou classificação traz como consequência para o indivíduo. Sugere-se acrescentar ao conceito de “identidade virtual”, proposto pelo autor, também a idéia de atuação do indivíduo – que ele próprio destacara em outra oportunidade. Isto é, acredita-se que a classificação traga uma consequência para o sujeito que nela é incluído, mas também algum tipo de resposta. Seja, por exemplo, através da resistência, da aceitação ou da manipulação, que pode se dar por meio da ênfase em outros papéis sociais.

Dessa forma, observa-se que os estudantes cabo-verdianos, ao mesmo tempo em que adotam uma identidade nominal, definindo-se como “negros” ou “cabo-verdianos”, a identidade virtual busca dar conta do “aspecto dinâmico” dessa classificação, tal qual apontara Linton (1968). Assim, inclusive aqueles que dizem “não somos africanos, nem europeus, somos cabo-verdianos”, em determinados momentos buscam enfatizar sua “africanidade”. Ou melhor, uma determinada representação do que seja “africanidade”, que muitas vezes está em consonância com a imagem construída pelas pessoas com as quais estão interagindo. Nesse sentido, Rodrigo, que fora presidente da associação de

estudantes e se classifica como “cabo-verdiano”, conta como aqui passou a usar roupas *djila*⁴⁸, que são provenientes do Senegal:

Eu, por exemplo, quando cheguei aqui no Brasil, eu não usava em Cabo Verde essas roupas africanas que hoje eu visto aqui. Em Cabo Verde eu nunca usava, eu detestava aquilo. Primeiro porque eram os mandjakos que vendiam... Eu não estou falando eu, Rodrigo.

Pergunta: Os o quê?

Mandjakos são pessoas do Senegal, da Gâmbia,... que vão para Cabo Verde para tentar a vida, como a gente faz nos Estados Unidos, mas só que a gente discrimina eles. Só que quando eu cheguei aqui no Brasil eu precisava mostrar que eu era diferente. Então eu recorri a essas roupas ou então a qualquer coisa que tinha escrito Cabo Verde (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Foi possível encontrar com Rodrigo muitas vezes durante a pesquisa, mas a única vez que foi visto trajando roupa *djila* foi durante um evento comemorativo ao Dia da África, realizado em um auditório na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj). No evento, do qual participaram estudantes de várias nacionalidades africanas, Rodrigo preferiu enfatizar sua africanidade, seu pertencimento àquele grupo. Com efeito, no convite do evento constava, entre outras informações, a seguinte frase: “Evento comemorativo ao Dia da África, reafirmando nossas origens”⁴⁹. O que é interessante é que Rodrigo, por exemplo, não buscou enfatizar sua africanidade na comemoração pela independência de Cabo Verde, que teve lugar na Universidade Santa Úrsula. Deve-se destacar que ao primeiro evento acederam indivíduos de vários países da África, além de brasileiros, entre os quais políticos e integrantes de movimentos negros. Já o segundo foi organizado pelos próprios estudantes cabo-verdianos e contou com a presença de pouquíssimas pessoas que não eram dessa nacionalidade.

Assim como esse, outros exemplos podem ser citados em que os estudantes cabo-verdianos buscaram estrategicamente, ainda que não o façam de forma consciente e planejada, enfatizar ou minimizar símbolos de africanidade e negritude.

Certa vez, por ocasião da viagem a Cabo Verde, foi pedido que se levasse um vestido e um par de sapatos que deveriam ser entregues à mãe de um

⁴⁸ Espécie de túnica, com calça por baixo. É um traje masculino, que pode ser confeccionado com um tecido de cor lisa, mas também com panos coloridos e estampados.

⁴⁹ Ver cópia do convite do evento no ANEXO 4. Vale destacar que a associação dos estudantes cabo-verdianos (Aecerj) foi uma das realizadoras do evento, juntamente com a Alerj e o Grupo Mãe África.

estudante, para que usasse na festa em que comemoraria 25 anos de casada. O rapaz, acompanhado da namorada, entregou a encomenda imediatamente após a terem comprado no Rio Sul, shopping center na Zona Sul do Rio de Janeiro. Alguns detalhes do figurino do casal – poderiam ser chamados de sinais diacríticos? – chamaram a atenção. Ela usava na cabeça um lenço colorido feito com um tecido semelhante ao empregado na confecção de roupas *djila*, enquanto ele portava um grande colar de sementes, parecido com os que são vendidos no arquipélago por imigrantes senegaleses. Houve a oportunidade de encontrá-los em diversas outras situações, nas quais nem sempre exibiam o que se considerou naquela ocasião serem marcadores étnicos. Nesse sentido, é possível questionar até que ponto enfatizar a africanidade ou a negritude em um ambiente como o do shopping center, que eles mesmos declararam em conversas informais serem hostis aos negros brasileiros, não seria uma estratégia para diferenciar-se do negro brasileiro, freqüentemente estigmatizado como pobre? Como foi exposto, assumir uma identidade negra afirmativa é postura adotada com mais frequência por aqueles que têm uma maior instrução e também um maior nível de renda. Ou seja, buscar enfatizar marcadores étnicos é, tendencialmente, um posicionamento de negros que integram a classe média, o que de certa forma funciona como uma marca de distinção em relação aos negros de classe baixa, que são os mais intensamente estigmatizados.

Assim, se no passado a busca por “mimetizar-se” com os brancos, adotando inclusive seus ideais de beleza, contribuía para diferenciar os negros que haviam ascendido socialmente daqueles que não, como aponta Giacomini (2006), a tendência hoje parece apontar justamente para o processo inverso. Quanto mais o sujeito aciona marcadores étnicos, provavelmente maior será seu nível de escolaridade e renda, já que, assumir-se como negro significa adotar um posicionamento político, que raras vezes é reivindicado pelos sujeitos que têm menor nível educacional e integram as chamadas classes populares.

O estudante Paulino, que passou a residir no morro do Cantagalo depois de ter feito amigos que lá moram quando praticava surf no Arpoador, Zona Sul do Rio, traz relevantes contribuições à análise:

Antes eu tomava blitz [da polícia] direto e agora não estou tomando nem blitz. Tomava blitz direto... Desde que deixei crescer o cabelo [tipo afro], porque na

favela eles cortam o cabelo e eu cresci o cabelo...

Pergunta: Crescer o cabelo é melhor para não tomar blitz?

Sim, porque eles vêm: ‘Esse aí não tem nada a ver’. Porque a galera da favela gosta de cortar o cabelo e pintar de amarelo, ‘risquinho’ (Paulino, 27 anos, Direito, USU).

O que o depoimento reproduzido acima sugere é que no Cantagalo, e para os policiais que lá atuam, o cabelo afro funciona como um sinal diacrítico, na medida em que sinaliza uma identidade negra afirmativa que, freqüentemente, não é reivindicada pelos demais moradores do lugar⁵⁰.

No entanto, ainda que até agora se tenha apresentado exemplos de situações em que uma identidade afro-referenciada é enfatizada, dependendo do contexto e de que com quem se estabelece a interação outras identidades – ou papéis sociais – podem ser acionadas. Assim, em determinados lugares é o papel de estudante ao qual se recorre. No caso de Faustino, aluno de Medicina da Uni-Rio, a carteirinha da universidade e não o cabelo – ele tem o cabelo raspado – foi o recurso encontrado para lidar com as blitz policiais. Ele mora no bairro do Maracanã, região que os estudantes revelam ser constantemente abordados, a pé ou de ônibus, por policiais.

Eu não tenho medo de polícia, já acostumei com blitz, eu ando com a minha carteirinha [da universidade] então sei que estou tranquilo, apresentar a minha carteirinha já ‘safá’. O pessoal daqui de casa, aqui na Zona Norte tomava blitz direto. Tinha dois caras aqui que estudavam na PUC que a gente foi correr no Maracanã e deu blitz em todo mundo, botaram o pessoal na parede e começou: ‘Qualé?’ E começaram a tomar a carteirinha do pessoal. ‘Aí, cara, você estuda na PUC?!’ Foi o que o polícia falou. E libertaram a gente. Tinha um cara que estudava na PUC e o Nuno, ele tomou a carteirinha do Nuno, e tomaram de um cara que está fazendo doutorado na UFRJ: ‘Vocês estudam na PUC? Você faz doutorado? Vocês estão libertos, cara, me desculpe!’ Mas é sacanagem, senão a gente tava ‘lixado’. (Faustino, 25 anos, Medicina, Uni-Rio).

Ao apresentarem a carteirinha da faculdade, Faustino e seus colegas revelam aos policiais que têm uma inserção diferenciada na sociedade, isto é, são estudantes e, não raro, freqüentam as universidades mais bem conceituadas do estado. Dessa forma, garantem receber um tratamento distinto daquele dispensado aos negros brasileiros pertencentes às classes mais baixas. Com efeito, diz ele, se esse fosse o caso estavam “lixados”.

⁵⁰ A relação entre “corpo” e “identidade” será discutida no sub-capítulo 4.4.

Assim, o que se constata é que diferentes papéis sociais são acionados por esses jovens durante suas experiências cotidianas e o mesmo é possível dizer em relação às identidades negra e africana, ressignificadas pela maioria deles no Brasil. Nesse sentido, pode-se dizer que por mais que tenham um discurso que busque valorizar ou minimizar essas dimensões de suas identidades, os estudantes cabo-verdianos, na prática, tendem a enfatizá-las ou subestimá-las de acordo com o ambiente ou com os sujeitos com os quais estão interagindo. Assim, se em certos momentos é estrategicamente interessante que esses aspectos sejam *englobados* por outro papel social, como apontou Faustino em relação à carteirinha de estudante, noutros, segundo sugere Paulo César, não. Isto é, no contexto da favela é preferível – ou seria mais explícito? – ostentar uma identidade negra afirmativa, o que faz através do cabelo, na medida em que serve como sinal diacrítico em relação aos demais moradores daquele ambiente, amplamente estigmatizados. Essas estratégias, uma vez mais, levam a refletir sobre como a identidade é mutável, resultado de determinadas relações e contextos.

No próximo sub-capítulo, se apresentará outro papel social que na sociedade brasileira parece garantir um tratamento diferenciado àqueles que são identificados como negros: o de estrangeiro.

4.3.5

Quando o sotaque absolve: ser “negro estrangeiro” no Brasil a partir do olhar cabo-verdiano

Durante a pesquisa, vários foram os depoimentos colhidos nos quais os entrevistados afirmaram que, ao serem identificados como “estrangeiros”, percebiam receber um tratamento diferenciado em relação àquele dispensado aos identificados também como negros e mulatos, porém, nascidos no Brasil. Na maioria dos casos, o sotaque foi a via mais óbvia e direta para essa identificação, que quase sempre apareceu associada à questão da classe social.

Tem determinadas lojas que você entra e as vendedoras nem te olham, se você quiser alguma coisa tem que pegar e ir lá chamar aquela pessoa para ela poder te atender. E aí é que vem a questão da língua, quando elas percebem que você tem um sotaque diferente e pensam: ‘Não, ela não é brasileira’, ela me dá a atenção como deve ser. Mas antes dela perceber, não.

Por que?

Porque o sotaque mostra que você é diferente. Aí eu pressuponho: Por que eles não atendem bem os negros brasileiros aqui? Porque acham que não tem poder econômico, não pode comprar determinada roupa em determinada loja, não pode entrar, não pode freqüentar determinado restaurante, determinado lugar. Não pode estar ali. É uma coisa muito triste.

E quando vêem que você é de fora acham que você tem dinheiro?

Isso, aí acham que você pode estar ali porque você é de fora, pressupõem que você tem dinheiro, tem condições. (Feliciano, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

Outros estudantes fazem coro:

Na faculdade, é, eu acho que... mesmo que você encontre pessoas que têm algum preconceito, o negro de fora ele é exótico, ele é uma coisa diferente. Então eu acho que isso facilitava um pouco a integração (...) Então eu acho que tem essa coisa de ser negro brasileiro e de ser negro de fora, que chega. Talvez a gente tivesse um poder aquisitivo que o negro brasileiro, talvez pelo histórico que ele tem, ele não pode freqüentar determinados lugares (Miriam, 29 anos, estudou Administração, UFSC).

Eu acho que isso acontece porque nós vamos numa condição diferenciada, nós somos estudantes, vamos para a universidade. O negro brasileiro normalmente não tem oportunidade na vida, né? Então socialmente ele tem uma condição muito inferior ao branco no Brasil. Se ele anda de Mercedes é porque ou ele roubou ou é condutor. Então, acho que é por isso. Nós temos uma inserção diferenciada, estudamos numa universidade ótima, então acaba tirando um pouco da questão da cor e acaba sendo: 'Ah, legal, ele é da África'. Torna exótico porque ele é um negro legal, um negro que estuda, que está numa universidade (Janice, 29 anos, estudou Serviço Social, PUC-SP).

As pessoas têm aquela idéia: você é negro, você é daqui do Brasil, você é muito mais discriminado. Uma pessoa... eu não sei o porquê, mas uma pessoa negra que vem de fora já é diferente: 'Ah! Se é negra que veio de fora é porque tem posse'. Não é a mesma coisa que muita gente negra que ta aqui que é, que é... eu até esqueci a palavra! ... Rotulado, né? Pessoa negra tem que ser automaticamente pobre e delinqüente, o que não é verdade. Mas isso acontece (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Como se pode notar, a associação por parte dos brasileiros entre ser estrangeiro e pertencer a uma classe social superior é destacada por muitos entrevistados⁵¹.

⁵¹ Um estudante, contudo, mencionou um episódio em que a associação entre cor da pele e sotaque teve como resultado uma representação negativa. Sandro, aluno de Administração da Santa Úrsula, logo que chegou ao Rio de Janeiro foi morar no bairro de Vila Isabel, Zona Norte da cidade. Naquela área vivem também angolanos, grupo que vem sendo muito estigmatizado desde que indivíduos dessa nacionalidade foram acusados pela polícia de ensinar técnicas de guerrilha ao tráfico. Ao ter sido abordado por policiais, Sandro conta que por mais que tentasse explicar que

Em sua tese de doutorado, Subuhana (2005), que é moçambicano, chegou a constatação semelhante, como também o fez Maurício (1998), seu conterrâneo. Subuhana relata sua experiência enquanto negro e estrangeiro no Rio de Janeiro, morador da Zona Sul da cidade, além da de outros estudantes moçambicanos e conclui que “ser universitário e estrangeiro atenua a experiência negativa que representa descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele” (2005: 99)⁵². Aparentemente, a mesma observação foi feita pelos estudantes cabo-verdianos.

De fato, a entrada recentemente dos chamados “imigrantes econômicos” no país – aqueles que vêm em busca de melhores oportunidades de emprego – não é percebida como sendo tão expressiva quanto a de turistas, pessoas cuja imagem está associada a um alto padrão econômico. Da mesma forma, a imagem que se tem do negro nacional é altamente estigmatizada, sendo associada à de alguém que “não tem poder econômico”, como afirmou Feliciano.

Essa representação do “turista” – que aparentemente beneficia os cabo-verdianos – remete àquela sugerida por Bauman (1999), por oposição à imagem dos por ele batizados de “vagabundos”, ou seja, aqueles relegados, ao menos teoricamente, à imobilidade. Segundo o autor, o fluxo de pessoas no mundo atual é seletivo. Portanto, enquanto é possível se referir a um aumento exponencial do volume de mercadorias e das comunicações culturais globais, por meio da Internet, da televisão, do cinema e do rádio, que cada vez mais ignoram fronteiras nacionais e expõem as pessoas de maneira como nunca vista antes aos valores de outras culturas, apenas algumas poucas podem desfrutar fisicamente dessa aproximação.

“Para os habitantes do Primeiro Mundo – o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial dos homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais – as fronteiras dos Estados foram derrubadas,

não era angolano, mas proveniente de outra ex-colônia portuguesa na África, os policiais não acreditavam em sua versão. “No início, quando eu cheguei, eu fui morar em Vila Isabel. Um dia, quando estava entrando num táxi, fui parado por dois policiais e eles começaram a perguntar se eu era angolano. Eu disse que era cabo-verdiano e eles: ‘Não, você é angolano, não é cabo-verdiano’. Não sabiam onde fica Cabo Verde, tive que explicar para eles, mostrar meus documentos, mas não acreditaram. Continuaram dizendo: ‘Você é angolano, que gosta de atacar os policiais daqui!’”. Depois eles acabaram me liberando”. Com efeito, Subuhana (2005) destaca como a categoria “angolano” é estigmatizante e freqüentemente usada para se referir aos africanos de maneira geral. O caso relatado por Sandro mais uma vez confirma a tese de que o contexto é determinante para se compreender as representações e as estratégias identitárias que serão acionadas pelos estudantes.

⁵² O autor constatou também que os negros dos EUA recebem um tratamento ainda melhor do que os procedentes da África, o que não chegou a ser mencionado pelos estudantes cabo-verdianos.

como o foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros constituídos pelos controles da imigração, as leis de residência, a política de ‘ruas limpas’ e ‘tolerância zero’ ficaram mais altos; os fossos que os separam dos locais de desejo e da sonhada redenção ficaram mais profundos, ao passo que todas as pontes, assim que se tenta atravessá-las, revelam-se pontes levadiças” (Bauman, 1999: 97).

Assim, os sujeitos hoje são situados segundo seu “grau de mobilidade”, ou melhor, de acordo com a liberdade que possuem – ou não – de escolher onde estar. Bauman ressalta a significação simbólica entre a atual combinação de intensificação do controle da imigração e a anulação de vistos de entrada, processo que poderia ser considerado uma metáfora da nova estratificação: “Sinal verde para os turistas, sinal vermelho para os vagabundos”:

Os vistos de entrada vão ficando progressivamente ultrapassados em todo o globo. Mas não o controle de passaportes, ainda necessários – talvez mais do que nunca – para eliminar a confusão criada pela abolição dos vistos: a fim de separar aqueles para cuja conveniência e facilidade de viagem foram abolidos os vistos daqueles que deveriam ter ficado no lugar de onde saíram, quer dizer, que nem deveriam viajar (Bauman, 1999: 95).

Também Canclini (2003) ressalta a diferença no tratamento dado aos “ricos” e “bem-educados” que desejam viajar. O autor afirma que os que têm uma “polpuda conta bancária”, independentemente do fato de serem, por exemplo, traficantes de drogas e de armas, assim como banqueiros que lavam seu dinheiro, “não conhecem preconceitos” e “estão acima de qualquer nacionalismo”.

Dessa forma, ao terem sua imagem associada àquela que se produziu acerca dos turistas, ou seja, pessoas para as quais as fronteiras revelam-se porosas e que supostamente possuem alto poder aquisitivo, os cabo-verdianos descubrem que sua cor de pele, à primeira vista geradora de estigma, é, por fim, *englobada* pela condição de estrangeiro, que desfruta de uma conotação positiva.

Outro ponto a ser destacado dos depoimentos que enfatizam a melhora no tratamento a eles dispensado é aquele que se refere ao negro estrangeiro como “exótico”. Como disse Miriam, “o negro de fora ele é exótico, ele é uma coisa diferente”. Janice complementa: “Ah, legal, ele é da África”. Sobre questão semelhante, qual seja, a ênfase no aspecto exótico das contribuições do negro à cultura brasileira, destacados por uma corrente de pesquisadores, Sérgio Buarque de Holanda (1978) enfatiza que esta é uma forma de afastá-lo de “nós”. Ou seja, “no momento em que a influência do negro deixa de ser coisa pouco confessável

para se tornar simplesmente coisa *interessante*, afastamo-lo naturalmente de nós, sem truculência e sem humilhação, mas com uma curiosidade distante e sobranceira” (1978: 13. Grifo do autor). Apropriando-se desse raciocínio, é possível que o negro estrangeiro também seja valorizado enquanto “exótico” na medida em que permite que se posicione como diferente dele, que é percebido como “singular” e “digno de contemplação”. Ou seja, a ênfase é posta na diferença, no que há de pitoresco e folclórico, e não nas semelhanças.

Assim sendo, seja pela identificação com o turista e um concomitante afastamento do negro brasileiro, estigmatizado e mais vulnerável, seja pelo “exotismo” que permeia sua imagem, o tratamento diferenciado dispensado ao “negro estrangeiro”, quando assim identificado, poderia ser visto como parte de um processo de “reclassificação”, tal como sugerido por Erving Goffman (1988).

De acordo com o autor, quando se conhece alguém, imediatamente se busca prever sua “identidade social” por meio de seus atributos e dos primeiros aspectos que são detectados, os quais são usados para tentar enquadrá-lo em alguma categoria já conhecida. Esses atributos, segundo Goffman (1988), podem ser de “caráter” ou aqueles definidos como “estruturais”, como, por exemplo, a ocupação. Tais concepções, tão logo criadas, não tardam em converter-se em rigorosas exigências. Esse caráter imputado ao indivíduo, bem como tais exigências, o autor denominou de “identidade social virtual”. Por outro lado, a categoria e os atributos que o sujeito demonstra, de fato, possuir, o autor denominou de “identidade social real”. Assim, é possível que se detecte algo que indique que essa pessoa que se acabou de conhecer é portadora de algum atributo que possa diferenciá-la da categoria em que foi inicialmente incluída. De maneira geral, a identificação desse atributo faz com que o indivíduo em questão acabe sendo reduzido a uma “pessoa estragada e diminuída” (1988: 12), característica que configura um estigma, ou seja, uma discrepância entre a identidade social virtual e a identidade social real.

A “reclassificação” antes mencionada, portanto, faz parte desse mesmo processo, porém ocorre de modo inverso. Enquadrado pelo observador em uma determinada categoria, o sujeito pode vir a ser inserido noutra categoria também socialmente prevista, porém a partir de uma avaliação positiva de seus atributos, antes não detectados. Parece ser exatamente esse processo que vem sendo detectado pelos estudantes cabo-verdianos. Isto é, a semelhança no que diz

respeito à aparência e que, de certa forma, poderia ser vista como um facilitador, revela-se ponto negativo. O “preconceito de marca” (Nogueira, 1955) que incide sobre os brasileiros não poupa essas pessoas, quando assim identificadas. Contudo, o mesmo “preconceito de marca”, baseado na aparência, por outro lado se converte em salvo-conduto. Isto porque, se a cor da pele os condena a tornar-se alvo, o sotaque os absolve, na medida em que atua como marca de distinção em relação aos negros e mulatos brasileiros. Em outras palavras, a ascendência, de fato, é negra, porém estrangeira.

Sobre essa questão, DaMatta (1984) chama atenção para o fato de que a sociedade brasileira é uma sociedade hierarquizada, que opera por meio de gradações. Isso faz com que se admita

“...entre o branco superior e o negro pobre e inferior, uma série de critérios de classificação. Assim, podemos situar as pessoas pela cor da pele ou pelo dinheiro. Pelo poder que detêm ou pela feiúra de seus rostos. Pelos seus pais e nome família, ou por sua conta bancária. As possibilidades são ilimitadas, e isso apenas nos diz de um sistema com enorme e até agora inabalável confiança no credo segundo o qual, dentro dele, “cada um sabe muito bem o seu lugar” (1984: 47).

Ou seja, como não há uma igualdade entre as pessoas, determinados critérios são negociados, podendo acentuar ou minimizar o velado preconceito “racial” que prevalece na sociedade. E assim como há, no senso comum, uma associação direta entre ter uma tonalidade de pele mais escura e ser pobre, aparentemente também há uma que vincula o fato de ser estrangeiro e integrar uma classe social mais elevada, isto é, ter dinheiro. E, se nessa negociação ser negro é ponto negativo, ser estrangeiro é, por outro lado, um dado positivo. Dito isso, sugere-se com base nos depoimentos dos entrevistados que na sociedade brasileira o papel de “negro” pode ser *englobado* pelo de “estrangeiro”, que, por sua vez, pode ser *englobado* pela assunção de que se pertence a uma “classe social superior”. Essa observação muito revela acerca do tipo de preconceito “racial” no Brasil, isto é, um preconceito sutil, mas bastante eficiente quando se propõe a determinar o lugar de cada um na sociedade (DaMatta, 1984).

A seguir, o foco será deslocado para a sociedade americana, pois acredita-se que esse desvio também pode contribuir para a compreensão do cenário brasileiro. Com efeito, os EUA regularmente figuram como termo de comparação aos estudos sobre relações “raciais” no Brasil.

4.3.6

Comparando com os Estados Unidos

De acordo com Dumont (1997), mesmo nas sociedades modernas e igualitárias as diferenças tendem a assumir um aspecto hierárquico, tornando-se desigualdades. Isto porque, por mais racional e individualistas que se tenham convertido essas sociedades, na qual o sujeito figura como “medida de todas das coisas”, a tendência a hierarquizar na prática nunca é abolida, por mais que se ignore esse aspecto. Sendo assim, o racismo, que desponta como um fenômeno moderno, vem a atender a uma “função” antiga, qual seja, exprimir modos de distinção que na sociedade hierárquica estavam abertamente declarados. Nas palavras de Dumont, “tornem a distinção ilegítima e terão a discriminação, suprimam os modos antigos de distinção e terão a ideologia racista” (1997: 313). Não à toa, a discriminação racista foi fenômeno que surgiu nos Estados Unidos após a Abolição da escravatura, momento em que a distinção jurídica foi substituída por aquela que tomou como base “atributos raciais”. “A igualdade vai conter desigualdades em vez de ser contida na hierarquia” (1997: 315), afirma Dumont, considerando que nas sociedades hierárquicas a igualdade se dá no interior de cada grupo que integra o sistema.

Sendo assim, nos Estados Unidos os imigrantes cabo-verdianos, que segundo Halter (1993) conformam o único grupo representativo que partiu da África voluntariamente, optaram por não se identificar com os afro-americanos⁵³. Isso se deu em parte por conta da fé religiosa – os ilhéus são majoritariamente católicos, enquanto os afro-americanos são em sua maioria protestantes –, mas principalmente porque “rapidamente perceberam os efeitos adversos do racismo na mobilidade de qualquer um considerado não-branco neste país” (Halter, 1993, tradução livre).

No entanto, a cultura dominante tendia a vê-los como negros, o que a autora atribui a dois motivos: à inserção nas classes sociais mais baixas, onde também se localizavam os afro-americanos⁵⁴, e à rígida estrutura social daquela sociedade, a

⁵³ Vale destacar que a pesquisa da autora compreende os períodos de 1860 a 1965.

⁵⁴ Esse cenário aparentemente é o mesmo encontrado pelos imigrantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro, como já foi situado. Os empregos alcançados aqui eram os menos especializados e de baixa remuneração, tendo a ascensão social se tornado possível principalmente por meio do comércio. Por outro lado, afirma a autora, nos EUA os cabo-verdianos, que na época dispunham

qual não admite uma classificação intermediária entre brancos e negros. É relevante apontar que os cabo-verdianos chegaram em grande número nos EUA no final do século XIX e no início do XX, período em que prevalecia, ainda mais fortemente, “uma fobia nacional relacionada ao contato inter-racial” (Halter, 1993: 17, tradução livre). O mulato nessa sociedade, era, portanto, prova viva e concreta de que o tabu havia sido quebrado. Assim, a autora enfatiza o impacto que a chegada de um número considerável de cabo-verdianos gerou na época, na medida em que não podiam ser imediatamente classificados – seriam negros? Mulatos? Portugueses? Africanos? Tudo ao mesmo tempo? –, o que ameaçava minar todo o sistema de classificação americano, pautado por uma lógica binária.

Como já foi dito, de certa forma esse “curto-circuito” também atinge os estudantes cabo-verdianos que aportam no Rio de Janeiro: são identificados como negros e mulatos e, portanto, inicialmente representados como sendo de uma classe social inferior, mas cursam universidade, em alguns casos moram e freqüentam estabelecimentos comerciais na Zona Sul, além de terem um sotaque distinto, que denuncia a origem estrangeira. A diferença é que o preconceito no Brasil é de “marca” e esses diferentes papéis podem ser avaliados conjuntamente. Além disso, como aponta DaMatta (1984), o mesmo mulato que nos EUA é desorganizador da classificação “racial” e, portanto, percebido como um “problema”, aqui representa uma “cristalização” paradigmática do amplo conjunto de categorias intermediárias, que no Brasil é representado, pela maioria da sociedade, de forma positiva. O mestiço é, portanto, tanto aqui como no discurso predominante sobre a identidade nacional cabo-verdiana, uma “síntese perfeita” do melhor que há no negro, no branco e no índio, aqui, ou simplesmente no negro e no branco, lá⁵⁵.

Não há dúvidas, porém, que apesar desse discurso, revela-se, como bem destaca o autor, “um processo social marcado pela desigualdade, como se tudo pudesse ser transcrito no plano do biológico e do racial” (1984: 47). Noutras palavras, a exaltação do mestiço e do “triângulo racial” no qual deposita-se o mito fundador da sociedade brasileira, contribui para a manutenção da desigualdade, na

de passaporte português, eram discriminados pelos “portugueses brancos”, especialmente os das ilhas da Madeira e Açores, em grande número no país.

⁵⁵ O arquipélago, segundo historiadores, era desabitado à época em que os portugueses chegaram.

medida em que dá por solucionada a questão biológica, quando o foco deveria estar no social, econômico e político.

No próximo sub-capítulo, se buscará analisar de que maneira os diferentes discursos produzidos pelos estudantes no que diz respeito às relações “raciais” na sociedade de acolhida podem ser lidos através da corporalidade. Antes, porém, serão apresentadas algumas considerações teóricas sobre o corpo enquanto construção social e locus da identidade.

4.4

Com a África no corpo

Janeiro de 2007. Os longos dreadlocks e a tatuagem com o contorno do mapa da África em uma das pernas chamavam a atenção, em especial porque à primeira vista contrastavam com a clara tonalidade de pele de Renato. Ele era um dos muitos estudantes cabo-verdianos que participavam de um convívio⁵⁶ organizado em memória do aniversário de morte do líder da independência, Amílcar Cabral. Indaguei a uma amiga cabo-verdiana se ele era seu conterrâneo e ela me disse que achava que sim, pois acreditava já tê-lo visto em outras ocasiões. Aproximei-me dele, expliquei sobre o que era a pesquisa e se poderia entrevistá-lo outro dia. Renato fez muitas perguntas até que finalmente me deu o número de telefone para que entrasse em contato. Um dado interessante a se mencionar acerca do primeiro contato com entrevistados é que todos se mostram muito surpresos quando revelo que já estive no país. De fato, essa informação foi essencial para que muitos estudantes dessem crédito à pesquisa.

Poucos dias depois, telefonei para Renato e nos encontramos nos jardins do Museu da República, local que fica próximo à sua casa. Ele chegou carregando uma mochila nas cores preta, amarela, vermelha e verde e me contou que tinha um apelido em homenagem ao cantor jamaicano, Bob Marley, de quem é fã. Perguntei-lhe sobre seu visual e ele disse que há alguns anos era “outra pessoa”. Para provar, Renato sacou uma foto 3x4

⁵⁶ “Convívio” ou “chintada” é o nome dado a encontros informais de amigos. Diferentemente das festas, os convívios contam com um número reduzido de pessoas, que se reúnem para conversar, e podem ser realizados a qualquer hora do dia. No episódio descrito, o convívio acabou se tornando mais tarde uma festa, com som alto e apresentação de um grupo de música formado por estudantes cabo-verdianos. Antes, contudo, havia cachupa e muitos estudantes jogavam cartas e uril, um jogo muito popular entre as pessoas mais idosas no arquipélago. Com efeito, durante viagem a Cabo Verde foi possível ver nas praças senhores entretidos com o jogo, que é feito de madeira e conta com 48 sementes. Segundo informou o estudante Domingos, o uril é mais popular entre os mais velhos porque antes não havia luz elétrica e todos saíam às ruas para jogá-lo. Ele contou ainda que o uril pode ser jogado de diferentes formas: “à maneira portuguesa”, “à maneira inglesa”, etc. Os ingleses tiveram importante participação no povoamento da ilha de São Vicente, onde instalaram, após um acordo com Portugal em 1838, um depósito de carvão para reabastecimento de navios.

da carteira e tive que concordar que, de fato, estava irreconhecível. “Eu era um playboy”, definiu.

Renato contou que as mudanças na aparência começaram quando ele morava em Portugal – antes de vir cursar Cinema no Rio de Janeiro ele estudara por três anos no país europeu. Mas, mesmo antes disso, um episódio ocorrido quando namorava uma espanhola proveniente das Ilhas Canárias já havia lhe marcado. Ainda que Renato tivesse a tonalidade de pele clara, o pai da jovem, que até então dizia não ser um sujeito racista, rejeitou o namoro porque não queria a filha com um “africano”.

Anos mais tarde, já em Portugal, Renato deixou o cabelo crescer.

Eu comecei a deixar crescer porque tava na moda. Só que um dia me dei conta da situação que tava acontecendo em Portugal. A gente para pedir informação, para parar uma pessoa na rua...eu via... deixando o cabelo crescer com trança nagô, afro, eu via as pessoas mudando de passeio [calçada] por causa de mim, fugindo assim. (...) Então eu falei, não, eu vou assumir mesmo que sou africano, como eu não tenho a pele muito escura, eu deixei o cabelo crescer para assumir minha africanidade. Não estou falando que o cabelo me fez isso, mas alguma coisa em mim mudou, e eu passei para o lado dos controlados, para tentar agir, fazer alguma coisa. Uma coisa que eu quero fazer com meu curso é denunciar, mostrar para o mundo através do cinema situações de injustiça. (Renato, 24 anos, Cinema, Estácio de Sá).

O caso de Renato parece bastante interessante para se refletir sobre como o corpo, assim como qualquer outra realidade, é socialmente construído. As normas corporais são desde muito cedo aprendidas e as pessoas sequer se dão conta de que são resultado da cultura e não da biologia⁵⁷. A aparente contradição reside no fato de que o corpo é encarado como “natural” e “universal” pelos sujeitos, mas as influências sociais que comporta não escapam a um olhar um pouco mais atento. Nesse sentido, destaca Rodrigues (1979), os corpos são afetados pela religião, pela ocupação profissional, pela classe social, pelo grupo familiar, etc. Em outras palavras, o corpo se revela como o lugar primordial da(s) identidade(s), sendo influenciado pelos distintos contextos com o quais dialoga e, ao mesmo tempo, convertendo-se em meio de afirmação pessoal.

⁵⁷ Um dos trabalhos inaugurais desse campo de estudos é o de Marcel Mauss (1974). Nos capítulos “Noção de técnica corporal” e “Princípios de classificação das técnicas corporais”, da obra “Sociologia e antropologia”, Mauss indica como “atitudes corporais”, tais como nadar, caminhar e dormir, são resultado de convenções, que sofrem variações de acordo com a sociedade e com o sujeito, considerando-se recortes como idade, gênero, etc. Assim sendo, o autor arrisca dizer que talvez nenhum ato possa ser praticado de “maneira natural” pelo adulto – o que hoje é um consenso entre os pesquisadores – e agrega que, se antes acreditava que só havia técnica quando havia instrumentos, acaba por se dar conta de que “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (1974: 217).

Nas palavras de Le Breton, na pós-modernidade o “corpo torna-se o emblema do *self*. A interioridade do sujeito é um constante esforço de exterioridade (...). É preciso colocar-se fora de si para se tornar si mesmo” (Le Breton, 2003: 29). Se o autor observa isso como uma tendência geral dos tempos atuais, pode-se dizer que no caso de Renato esse esforço de exteriorização revelase ainda mais pertinente, já que, para o senso comum, há uma grande disparidade entre sua cor de pele e as identidades de negro e africano – o que também ocorreu com Janice, como foi mencionado antes. Dessa forma, o estudante converte o corpo e a aparência, isto é, a maneira de se apresentar socialmente, em uma espécie de “cartão de visitas vivo” (Le Breton, 2007: 78), que busca orientar o olhar do outro sobre si. Tal processo é compreensível na medida em que a identidade – expressa na corporalidade – é resultado de uma *relação*. Portanto, se a forma como o “outro” enxerga é determinante para que o sujeito se defina, é natural que este busque orientar esse olhar externo para evitar que seja, como sempre se está passível, classificado à revelia. E, na medida em que o “outro” é passível de variação, isto é, a relação pode ser estabelecida em circunstâncias e contextos sociais distintos, como ocorre nas situações de “migração, exílio e viagem”, tal qual observa Le Breton (2007: 65), o corpo passa também por um processo de reelaboração e adaptação. Com efeito, se o corpo é lugar de manifestação e expressão da identidade e se a identidade é, como se viu, mutável e relacional, a formação da corporalidade não poderia se dar de outra maneira.

Outro aspecto que deve ser levado em conta quando da reflexão sobre corpo e identidade é que, ao mesmo tempo em que o corpo se converte em um lugar de diferenciação e afirmação individual, fruto de um investimento que busca exibir a identidade concebida, por outro lado, expõe também o pertencimento a determinados grupos sociais, já que processos de exclusão e inclusão estão diretamente relacionados. Assim, ao “criar *dreadlocks*” e imprimir um mapa da África na perna, Renato busca exprimir sua identidade pessoal, mas também seu pertencimento étnico, que no caso não é imediatamente deflagrado pela tonalidade da pele. Além dele, outros estudantes buscaram exteriorizar uma identidade negra afirmativa através da aparência e do investimento no corpo. De fato, alguns comentaram que apenas aqui passaram a usar roupas *djila* e *bubus*⁵⁸.

⁵⁸ Traje também proveniente do Senegal, usado pelas mulheres. Espécie de longo vestido com desenhos estampados, em geral, através da técnica chamada de *batique*.

Da mesma forma, o cabelo também despontou como um aspecto relevante e pelo que foi possível constatar a maioria dos estudantes exibia penteados afro, tranças, *dreadlocks* ou mesmo o cabelo crespo solto nos eventos e encontros dos quais se participou durante a pesquisa. Evandra, aluna da UFRRJ, fala sobre os *dreadlocks* que tem no cabelo:

Você diria que o seu cabelo é uma forma de se expressar?

Eu acho que em parte eu, não [que eu queira] me afastar da cultura européia, mas eu não quero ter que ser obrigada a fazer coisas para me parecer com eles ou coisas que escondam realmente o que eu posso ser. Eu acho que é mais uma coisa de, por exemplo, perguntar: Por que eu tenho que estar igual? Por que eu tenho que estar todo dia, toda semana indo lá no cabeleireiro, passando horas no secador esticando o meu cabelo, esticando, esticando, até não poder mais? Por que eu tenho que fazer isso? Eu não preciso fazer isso. Será que eu preciso fazer isso? Então eu acho que é uma forma de você agir naturalmente com o que você tem, você com as coisas que você tem, que você nasceu, você aproveita o que você tem e não tenta ser uma outra coisa. (...) Eu acho que no fundo tem essa afirmação, rejeitando alguma coisa por outro lado você está afirmando outra coisa, você está escolhendo, se você realmente não quer ser isso que todo mundo bota como ideal, você escolhe uma outra coisa que você acha que seria melhor (Evandra, 21 anos, Arquitetura, UFRRJ).

Evandra tem *dreadlocks* há alguns anos, mas nas entrevistas outras estudantes revelaram que apenas aqui interromperam a prática de alisar o cabelo⁵⁹, como sugere o relato de Aisha:

Pergunta: Você alisava o cabelo antes de vir?

É...

Pergunta: E aqui parou?

É... parei. Em Cabo Verde eu ficava só com o cabelo preso e aqui não... porque aqui é moda e tal, eu comecei a pegar costume de soltar o cabelo (Aisha, 28 anos, Administração, USU).

Segundo Aisha⁶⁰, o contato com a sociedade local, onde tem havido um processo de valorização do cabelo “afro” foi determinante para que ela parasse de alisar o cabelo. Nesse sentido, é interessante notar que, de acordo com Handing (2001), processo bastante diverso teve lugar em um grupo de estudantes cabo-verdianas na cidade do Porto, em Portugal.

⁵⁹ Deve-se destacar que, aparentemente, já em Cabo Verde tem havido movimento semelhante. Pelo que se pôde notar, várias mulheres, especialmente as mais jovens, usavam o cabelo crespo solto ou com tranças na cidade de Praia. Já entre os homens, mesmo na capital, essa prática não era tão comum quanto parece ser aqui. É importante destacar que há variações entre as ilhas do arquipélago, sendo umas consideradas mais conservadoras do que as outras. Infelizmente, só foi possível visitar duas delas durante a pesquisa, Santiago (onde se localiza a capital do país) e Sal (referência turística, onde há um aeroporto internacional).

⁶⁰ A estudante é proveniente da ilha de Boavista.

A autora aponta em sua tese como nenhuma das jovens de Cabo Verde com as quais manteve contato durante a pesquisa usava penteados “afro” e que as que tinham o cabelo mais liso eram, em geral, alvo de admiração das demais. Durante o trabalho de campo, Nina Handing morou em uma república com estudantes cabo-verdianas e observou que as jovens passavam horas alisando o cabelo umas das outras. Além disso, uma delas chegou a lhe confidenciar que seu cabelo, menos crespo que o das demais, era considerado o “orgulho da família”.

Com efeito, como foi mencionado no capítulo 3, o ideal de beleza predominante no arquipélago, segundo informaram os entrevistados, em geral toma como referência o padrão europeu: são valorizados cabelo, nariz e lábios considerados “finos”, o que sugere que houve uma internalização dos ideais de beleza associados ao padrão europeu, como também ocorre aqui⁶¹. No entanto, no Brasil um processo de ressignificação do “ser negro” através da estética, ou melhor, de um “contradiscurso estético” (Gomes, 2006: 238) tem sido reforçado⁶², o que possivelmente vem influenciando estudantes cabo-verdianos, ainda que, entre eles, nem todos adotem um discurso político em relação à manipulação do cabelo. Segundo Figueiredo (2002), como toda identidade, a identidade negra possui uma dimensão social e simbólica e, ainda que não neguem a ascendência e afiliação ao grupo negro, nem sempre os indivíduos compartilham uma perspectiva coletiva, contestatória e/ou política. De fato, alguns estudantes alegam que aqui passaram a usar o cabelo crespo por terem menos tempo para se dedicar aos cuidados devido aos estudos, outros atribuem o novo visual a uma maior liberdade, por conta do afastamento em relação aos pais, há ainda aqueles que dizem que a intenção é economizar dinheiro, etc.

Sendo assim, pode-se supor que no Porto, onde Handing (2001) realizou pesquisa, não haja um movimento semelhante de ressignificação do corpo negro, ou talvez não houvesse naquele período, já que o trabalho de campo foi realizado há alguns anos. De qualquer maneira, aproveitando-se da possibilidade de

⁶¹ No Brasil é comum o uso da expressão “cabelo ruim” para referir-se ao cabelo crespo, que se contrapõe à idéia de cabelo liso, visto socialmente como “cabelo bom”.

⁶² Santos (2000) localiza nos anos 1980 o início desse processo, que definiu como “solidificação de uma auto-estima associada ao discurso de uma beleza negra específica” (2000: 02), que veio no bojo do fortalecimento de movimentos políticos e culturais que tinham como meta o reconhecimento positivo do negro.

manipulação do cabelo, lá as jovens cabo-verdianas alisavam-no, de forma a aproximarem-se do padrão de beleza predominante⁶³.

A seguir, se apresentará como os estudantes cabo-verdianos recorrem a diferentes símbolos da cultura negra durante o processo de (re)construção identitária vivido aqui. Assim, se em determinados momentos a referência predominante é uma África tradicional, que passam a valorizar no Brasil, noutras é uma África que toma como inspiração os EUA, símbolo de modernidade.

4.4.1

“Raízes africanas” versus “hip hop”

Março de 2007. Já advertida por alguns estudantes, cheguei na festa organizada para recepcionar os “caloiros” cabo-verdianos por volta de 00h30. Mas o clube, em Vila Isabel, estava ainda vazio. Os estudantes têm o costume de chegar muito mais tarde do que o horário estipulado para o início do evento, que não raro acaba com o amanhecer do dia. Quando cheguei, o grande salão estava terminando de ser enfeitado com bolas de encher. No fundo, na parede atrás do local onde mais tarde um grupo de música formado por estudantes se apresentaria, havia uma bandeira de Cabo Verde, como é comum nos eventos organizados pela associação e também nas repúblicas. Cheguei antes da estudante com quem havia combinado, mas por sorte várias pessoas que já tinha entrevistado estavam presentes e não me senti tão deslocada. Como de costume, arrisco dizer que era uma das únicas brasileiras presentes.

Na medida em que mais pessoas chegavam, a sensação de que havia algo de errado comigo voltava a perturbar. É que tinha vestido uma roupa que cada vez me parecia mais inadequada. Eu trajava uma bermuda jeans, uma blusa de malha, uma sandália rasteira, um colar senegalês comprado no arquipélago e, para não me sentir tão “estrangeira”, colocara na

⁶³ Para uma maior contextualização, deve-se destacar ainda que o caso dos estudantes cabo-verdianos em Portugal é bastante particular, já que o país europeu foi até a década de 1970 metrópole colonial. De fato, as relações travadas nesse período até hoje influenciam o contato entre portugueses e indivíduos provenientes dos Países de Língua Oficial Portuguesa na África, os chamados Palop. No caso específico dos cabo-verdianos, pesa ainda o fato de haver uma extensa comunidade de imigrantes em Portugal, especialmente em Lisboa, onde residem em áreas muito pobres – nos chamados bairros de lata – e são altamente estigmatizados, como já foi mencionado. Mesmo tendo uma inserção diferenciada na sociedade, os estudantes, ainda que evitem o contato com imigrantes, vivem experiências semelhantes de discriminação e exclusão, como observa Handing (2001). Isso se deve em parte a categorias e formas de classificação construídas durante o período colonial, a partir das quais os portugueses eram considerados superiores e os africanos inferiores; distinção que, segundo a autora, continua sendo relevante em Portugal. O que chama atenção é o fato de que os cabo-verdianos, diferentemente do que ocorrera durante o período colonial, são vistos pelo senso comum da mesma forma que os demais africanos do Palop. Isto é, os argumentos utilizados no passado para alçar os cabo-verdianos ao posto de “segundo colonizador”, baseados principalmente na assimilação à cultura portuguesa, atualmente parecem ser desconsiderados (Handing, 2001).

cintura um pano de terra, lenço considerado “tradicional” de Cabo Verde, que havia ganhado de um casal de amigos durante a estadia no país⁶⁴. Esse era o tipo de roupa que usava para freqüentar os convívios ou as festas organizadas durante o dia em repúblicas, em geral bem informais. Mas naquela festa, à noite, em um clube alugado especialmente para o evento, o clima era outro. Não demorei em notar que as meninas que chegavam tinham um visual mais elaborado, aparentemente inspirado nos cliques americanos de hip hop. Sandálias de salto, vestidos, decotes ousados, tomara-que-caia, maquiagem, etc. Agradecia o fato de que cada vez chegavam mais pessoas, porque assim chamava menos atenção, mas ao mesmo tempo cada uma que chegava denunciava como estava vestida de forma inapropriada para a ocasião.

Meu incômodo acabou quando o som foi interrompido para que o grupo de estudantes começasse a tocar. Até então, as músicas que tocavam eram hip-hop e black music⁶⁵, em inglês. Já a banda entoava canções e ritmos considerados tradicionais do arquipélago, como batuque e colá San Jon, cantados em crioulo. Quando o show começou, um jovem apontou para minha cintura e começou a gritar: “Roots! Roots! Isso é roots!”. A falta de maquiagem, o pano de terra, a sandália rasteira e o colar senegalês que comprara em Cabo Verde começaram a fazer sentido, ao menos no curto período de tempo em que durou a apresentação da banda. Logo vaiada pela maioria dos presentes, que preferia uma música mais “adequada” àquele tipo de festa.

O episódio descrito acima conduz à reflexão sobre como diferentes contextos remetem a distintos símbolos da cultura negra: enquanto nos eventos realizados durante o dia é possível localizar uma associação com uma África tradicional, com jovens trajando roupas *djila*, *bubus*, camisetas com o rosto de Amílcar Cabral – ainda que não exclua camisas de basquete americano ou com as cores associadas ao *reggae* – durante as festas realizadas à noite o clima é outro, principalmente para as mulheres. A referência nesse momento é, em grande medida, o hip hop americano e a moda segue aquela ditada pelos cliques gravados para divulgar as canções. Com efeito, comprou-se a edição de agosto da revista Raça Brasil, na qual havia uma matéria sobre “Moda Hip Hop”, e ali foi possível identificar, sem grandes dificuldades, semelhanças com o figurino das jovens cabo-verdianas.

⁶⁴ É importante reconhecer que todos recorrem a estratégias identitárias, como se procurou destacar no episódio descrito acima. Não só no trabalho de campo, mas também no dia-a-dia, ainda que não tenhamos a todo o momento consciência disso.

⁶⁵ Em geral, o repertório é composto principalmente por músicas do ritmo zouk, muito popular entre os jovens no arquipélago, mas nessa festa o DJ era brasileiro e a ausência do zouk desagradou muitos estudantes. O zouk é uma espécie de black music, mas cantado em crioulo e dançado em par.

Sobre essa questão, Sansone (2004) aponta que certas interpretações de negritude podem assumir um toque de nostalgia, buscando-se um reencontro com um passado mítico, para o qual se recorrem a referências ao continente africano ou à escravidão, por exemplo. Pinho (2004) observa que em países onde há grande presença de afro-descendentes é comum a idealização de uma “África” mítica, percebida como “genuína” e vista como um todo indivisível⁶⁶. Por outro lado, outras interpretações servem principalmente como um instrumento para conquistar acesso à “modernidade” e, em geral, tomam como referência o negro dos Estados Unidos, visto como tendo um alto poder aquisitivo e político. Sansone resume esse cenário afirmando que “alguns grupos étnicos podem enfatizar o passado e as tradições, enquanto outros frisam o futuro ou a modernidade. Alguns podem enfatizar a conservação, enquanto outros frisam a inovação e a exibição” (2004: 263).

A experiência durante a pesquisa com os estudantes cabo-verdianos mostra que os mesmos jovens que em determinados contextos recorrem a referências “tradicionais”, noutros enfatizam símbolos que remetem à “modernidade”, como aqueles associados ao hip hop americano. O que determina, mais uma vez, é o contexto ou a relação que se procura estabelecer. Pode variar, também, segundo o gênero, por exemplo. Nesse sentido, é interessante notar que a moda criada pelos cantores negros dos EUA foi adotada na festa especialmente pelas mulheres, já que entre os homens apenas uma minoria incorporou o estilo. Em geral, eles usavam camisetas de malha ou camisa social e calça.

Segundo o estudante Domingos, o que ocorre é que as cabo-verdianas encaram essas festas como uma espécie de “concurso de beleza”:

É bom ressaltar uma coisa. As meninas que vão para essas festas, na verdade tem uma concorrência entre elas para ver... não é uma coisa declarada, mas cada uma quer ser a rainha da festa, é tipo uma competição de quem está mais apresentável. Por isso é que elas se pintam todas, o que não é muito comum em Cabo Verde. Até onde eu sei, até onde eu vejo, elas pintam as sobrancelhas, rímel, batom ocasionalmente, mas elas não põem base ou maquiagem pesada, normalmente eu não costumo ver em Cabo Verde, pelo menos não é da minha geração ou dos meus amigos em festas. Aqui elas vão em lojas comprar roupas caras, que elas acham que se adequam à festa ou que as fazem parecer as mais belas da festa e

⁶⁶ Essa “mãe África”, expressão freqüentemente utilizada, é mítica na medida em que o discurso criado a partir dela busca legitimar a identidade étnica, mas com base em tradições que são (re)inventadas. A intenção é estabelecer um elo com um passado histórico apropriado, mas que é impossível de ser recriado e revivido, entendendo que cultura e identidade são dinâmicas, e, portanto, não estáticas, nem tampouco imutáveis.

por isso elas se arrumam tanto. Se você for para uma festa que não é tão... por exemplo, na festa de Independência [em julho, quando se comemora a independência de Cabo Verde] é a mesma coisa. Aquela era festa de caloiros, se for para uma festinha que elas fazem elas não vão tão arrumadas. (...) E não é só aqui, em Portugal também acontece (Domingos, 23 anos, Biologia, UFRJ).

Como se mencionou no início desse capítulo, são elas que, geralmente, se mantêm fiéis ao grupo no que diz respeito aos relacionamentos afetivos. Isto é, enquanto os homens se relacionam também com brasileiras, guineenses, angolanas, etc. elas namoram quase que exclusivamente rapazes de Cabo Verde, o que provavelmente faz com que a competição seja bastante intensa. E, sendo um evento organizado para dar boas-vindas aos “caloiros”, é a oportunidade que elas têm para encontrar possíveis novos parceiros entre os recém-chegados do arquipélago. Vale destacar que na festa realizada anualmente em comemoração à independência do país também é comum virem estudantes cabo-verdianos de outras cidades ou estados. Assim, a moda hip hop, com sua forte ligação com a cultura juvenil e sua dimensão estética, aparentemente se revela mais adequada a esse contexto de conquista e competição, na medida em que evoca a beleza e a sensualidade da mulher negra, atributos desejáveis naquele momento.

No próximo sub-capítulo se discorrerá sobre a temática do retorno, uma questão que, como se verá, está em aberto. Apesar de a maioria dos estudantes afirmar que pretende regressar a Cabo Verde, construindo um discurso de comprometimento para com o futuro do pequeno e vulnerável país, esses jovens terão de driblar a alta taxa de desemprego que vigora no arquipélago. Um cenário que acaba por favorecer que alcem novos vãos, então como emigrantes qualificados, em um processo que se convencionou chamar de “fuga de cérebros”⁶⁷.

4.5

O retorno: uma questão em aberto

Março de 2007. Quinta-feira à noite, o auditório da Universidade Santa Úrsula se encontra relativamente cheio de estudantes que discutem a importância de se retornar a Cabo Verde após a conclusão do curso de graduação. Acanhado, um cabo-verdiano aparentando ter entre 30 e 35

⁶⁷ A expressão é utilizada pelas Nações Unidas e por vários autores que pesquisam o tema da emigração qualificada.

anos, com microfone em punho, procurava lembrar os feitos de Cabral ao voltar ao arquipélago – coisa que ele mesmo não fez. Hoje pesquisador da Fundação Getúlio Vargas, casado com uma brasileira e com filhos aqui, Jonas, já quase sem sotaque, recorda que “desde Amilcar Cabral sempre foi importante a participação dos estudantes para o destino do país”. Definitivamente, ele encontrava-se em situação constrangedora. Fora convidado pela Aecerj a participar de uma palestra sobre “fuga de cérebros” e era o único da mesa que tinha, de fato, se estabelecido no Brasil após a conclusão dos estudos – graduação, mestrado e doutorado. Os demais eram estudantes de mestrado que tinham recém concluído o curso de graduação.

Jonas optara por permanecer no Brasil, revelando-se um sujeito bem-sucedido aqui. Mas seu papel naquele encontro era claramente outro: sentia-se na obrigação de estimular os demais a voltar, a não fazerem como ele, que não “ajudou no desenvolvimento de seu país”. E confessara: “Se fosse para voltar sozinho não pensaria duas vezes”, em uma referência à família construída aqui.

Entre os outros palestrantes a idéia de compromisso para com Cabo Verde foi também repetida à exaustão, aparentemente denunciando suas incertezas sobre a possibilidade de êxito na volta ao país de origem. “Quem pode ajudar somos nós, temos que voltar, não importa se bolseiro ou não”, disse um deles. “Retornar é um desafio: voltar e trabalhar pelo país, contribuir com o país, ajudar Cabo Verde a se desenvolver”, afirmou outro. “Temos que estudar pensando em Cabo Verde, é doloroso a pessoa vir aqui estudar e não escrever uma linha sobre Cabo Verde. Temos que ter uma idéia clara do nosso país e cabe a nós procurar alternativas para seu desenvolvimento”, arrematou o terceiro palestrante.

Essa idéia de obrigação para com a nação está aparentemente vinculada aos atos políticos e à retórica relacionada à libertação do “pequeno e vulnerável” arquipélago, que remonta à época da independência e gera um sentimento de responsabilidade em relação ao país. De acordo com Akesson (2004: 97), contribuir com Cabo Verde é algo percebido pelos ilhéus como uma virtude, nutrida não apenas no discurso político, mas também no discurso do cotidiano. E se isso se aplica em relação aos emigrantes, o que é possível contanto que estejam orientados em direção a Cabo Verde, mais ainda no que diz respeito aos estudantes, nos quais o governo tem investido abertamente com esse propósito. Portanto, assim como ocorre com o projeto migratório, também a aquisição do nível superior no exterior, inicialmente um projeto individual, está envolvida em normas sociais e obrigações, que passam por uma lealdade para com a nação de origem. Noutras palavras, estudar fora é experiência que não só deve ser revertida

apenas em prol do indivíduo, mas também em favor do desenvolvimento do país como um todo, ou seja, um projeto entendido como ao mesmo tempo individual e coletivo. Essa noção está presente mesmo entre aqueles que vêm estudar “por conta própria”, isto é, sem bolsa do governo.

Nesse sentido, na página de apresentação da Aecerj na Internet, os estudantes se revelam empenhados no cumprimento de “suas obrigações”, afirmando que aceitam “o desafio de ajudar Cabo Verde a desenvolver-se aproveitando tudo de bom e correcto que o Brasil tem a nos oferecer, aliando nossa capacidade intelectual e acadêmica para adaptar as tecnologias e tendências do mundo globalizado à nossa realidade de hoje e aos desafios do futuro como um país pequeno e em crescimento”⁶⁸.

Pode-se considerar como parte desse processo, por exemplo, o desafio lançado pela associação em março de 2007 aos estudantes cabo-verdianos que cursam a faculdade de Direito. A proposta era que eles se reunissem em grupos de quatro alunos, que deveriam contar com a assessoria de um professor. Um dos alunos deveria necessariamente estar já em fase de conclusão do curso, no sétimo ou oitavo período. A partir da formação do grupo, eles teriam dois meses para trabalhar e, ao fim, sugerir propostas que tivessem como objetivo combater a criminalidade no arquipélago. A idéia era levar o que fosse considerado o melhor projeto à Assembléia Legislativa de Cabo Verde⁶⁹.

Em conversa com uma informante, ela conta que o retorno e a aquisição de um “bom emprego” em Cabo Verde são, de fato, as metas primeiras de todos aqueles que saem em busca de uma formação superior. Essa também foi a constatação de Carling (2002), que apontou a alta taxa de escolaridade como um fator de aumento do potencial de retorno, já que amplia as oportunidades de empregos com melhor remuneração em Cabo Verde, visão compartilhada pela maioria dos entrevistados aqui.

É interessante notar como as bolsas de estudo concedidas pelo governo vêm atingindo uma camada da população que, de outra maneira, não teria como obter um grau universitário. Isto porque 25% das bolsas para o exterior são destinadas a

⁶⁸ A íntegra da carta de apresentação pode ser localizada no site: http://cvtec.net/aecerj/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=43, acessado em em 22/05/2007.

⁶⁹ Dependendo do êxito dessa proposta, a associação pretende lançar desafios a estudantes de várias áreas. O próximo deve ser direcionado aos alunos de Arquitetura e Engenharia.

“carenciados”, ou seja, a “estudantes em situação econômica particularmente difícil”⁷⁰, o que é caracterizado por um rendimento mensal familiar de até 25.000 CVE (o equivalente a R\$ 625,00).

Carling (2002), por meio de entrevistas quantitativas e qualitativas, buscou localizar a influência das características individuais no desejo de emigrar e, de acordo com o perfil que elaborou, pode-se concluir que esses bolsistas que estão aqui hoje teriam grande potencial de se tornarem futuros emigrantes devido a, principalmente, três aspectos: 1) são jovens, o que significa que, em geral, têm menos responsabilidades que os desencoraje a partir; 2) têm um baixo padrão econômico, o que segundo o autor costuma estar diretamente relacionado ao desejo de emigrar⁷¹ e 3) porque muito provavelmente não teriam um ensino superior. Sobre esse ponto, Carling (2002) destaca que a educação universitária é vista no arquipélago como uma possibilidade de se obter melhores salários, fator que desestimula a partida. Nesse sentido, o autor indica que a experiência de estudar no exterior é encarada pelos estudantes do último ano do ensino secundário (liceu) como uma maneira de escapar da necessidade de emigrar para trabalhar, já que acreditam que uma educação superior poderia favorecer uma carreira profissional em Cabo Verde. Noutras palavras, a aquisição do nível superior no exterior é vista por esses jovens como uma possibilidade de substituição da emigração como forma de ascensão social. A estudante Lúcia, que tem bolsa, revela sua experiência:

Pergunta: Você falou ‘Ah, eu tinha na cabeça que eu ia estudar fora’. Por que?
Ah, não sei, porque ao terminar o décimo segundo, que aqui falam... antes da faculdade, acho que é segundo ano, né? Então, eu não sei, eu senti que se eu ficasse aí eu não ia dar alguém...tipo, meu pai tava pressionando muito e queria que eu estudasse fora. Se eu não saísse fora para estudar eu ia para algum país para trabalhar de imigração, aí tipo... não, eu vou estudar fora, e se fosse o Brasil seria melhor ainda. Acabei vindo. Eu não via mais nada em Cabo Verde, emprego, eu não via nada... continuar a faculdade lá eu não queria fazer, só fazendo fora mesmo. E acabei vindo.

Pergunta: E seu pai falou: ou você vai estudar fora ou você emigra?

⁷⁰ Informação obtida no edital do programa, que pode ser acessado através do site <http://www.dfqq.cv/dmdocuments/regulamBolsasFormacaoExterior2006-2007.pdf>, acessado em 23/05/2007.

⁷¹ De acordo com Carling, quanto pior a condição econômica, maior o desejo de emigrar. Contudo, menores também são as chances de viabilizar a partida. Por outro lado, os que têm um alto padrão de vida em Cabo Verde estão menos propensos a deixar o país. Assim, os que se encontram em uma classe intermediária são os que, em geral, têm mais condições de efetivamente emigrar.

Bem, ele não falou isso... Desde pequena eu ouço falar que a Lúcia vai emigrar, ela não fica aqui, tipo, ela vai para a Itália, qualquer coisa assim para ela trabalhar. Aí eu sempre escutei. Então, isso meio já estava em mim, sabe? Se eu não saísse para estudar eu ia trabalhar fora, mas eu não queria trabalhar fora. Eu preferi estudar, eu sempre tinha sido uma boa aluna, aí, tipo, eu concorri para a bolsa e acabei ganhando, concorri para a vaga, ganhei a vaga e a bolsa, então ótimo! A melhor opção! (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

No entanto, não há como negar que a questão da “fuga de cérebros” – como se convencionou chamar a emigração de pessoas altamente qualificadas – é também pertinente quando se trata da realidade arquipélago, o que leva a refletir sobre a possibilidade de a educação superior representar um estágio preparatório para a realização do projeto migratório. Não à toa, o tema da palestra organizada pelos estudantes foi esse e, durante o período aberto a perguntas, uma das principais preocupações girava em torno do desemprego no arquipélago⁷².

Segundo Tolentino (2006), que se baseou em dados da Unesco e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) de 2006, Cabo Verde é o país que registra a maior proporção de fuga de cérebros⁷³ (67,5%) quando comparado aos cinco países africanos com taxas acima de 50%. O arquipélago é seguido por Gâmbia (63,3%), Ilhas Maurício (56,2%), Ilhas Seychelles (55,9%), Serra Leoa (52,5%) e São Tomé e Príncipe (51,1%). A título de comparação, o mesmo documento aponta o Brasil com tendo uma taxa de 3,3%.

De acordo com informantes e com as conclusões tiradas também por Carling (2002), a intenção inicial desses jovens é concluir os estudos e se estabelecer no país, contudo, as dificuldades para se inserir no mercado de trabalho não raro os levam a deixar o arquipélago em busca de oportunidades em países da Europa e nos EUA. Nesse sentido, a formação superior garantiria a possibilidade de se empreender um projeto migratório com uma inserção diferenciada, ou seja, enquanto emigrantes qualificados.

Isso leva a concluir que o estabelecimento desses jovens em Cabo Verde se configura como um tema em aberto, na medida em que assim como a saída do país de origem os expõe a novas realidades e possibilidades, a volta nem sempre é garantia de inserção no mercado de trabalho e estabilidade econômica. Aí reside, portanto, o desafio enfrentado pelo governo cabo-verdiano: tentar atrair aqueles

⁷² De acordo com o Censo 2000, a taxa de desemprego em Cabo Verde é de 17,3%.

⁷³ Incluídas as pessoas que têm pelo menos 13 anos de formação.

que justamente não encontram empecilhos para partir. Isso porque, como foi exposto anteriormente nesse capítulo, a mobilidade no mundo atual é seletiva, e, dispondo de uma alta qualificação profissional, esses jovens se vêem diante de porosas fronteiras.

5

Considerações finais

Seguindo a estrutura apresentada no início dessa dissertação, se buscará também nessa última etapa, de forma a fechar o ciclo, apontar para aspectos da sociedade de acolhida e da sociedade de origem que se considerou serem fundamentais para a compreensão do processo de (re)construção identitária vivido pelo grupo de estudantes cabo-verdianos pesquisado no Rio de Janeiro.

No Brasil, país de destino desses jovens, as migrações desde muito cedo estiveram relacionadas à temática “racial”. Assim, se em um primeiro momento foi possível localizar o predomínio de uma ideologia que, adaptada ao cenário brasileiro, buscou enxergar na mestiçagem uma fórmula para o branqueamento da população, através do contato com os chamados “povos adiantados”, nos anos 30 Gilberto Freyre apresentou uma nova leitura do mestiço, sem tentar anular as contribuições negras à nação. Mas, ao ser o mestiço convertido em protagonista da singularidade nacional, teve lugar no país um gradual processo de “desafricanização” dos elementos culturais.

No período seguinte, vários foram os autores – como Costa Pinto, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Roger Bastide, entre outros – que buscaram demonstrar como a mestiçagem coexistia com um racismo velado e sutil, abrindo caminho ao estabelecimento do moderno movimento negro que, na década de 70, rompeu com os movimentos assimilacionistas ou integrativos da primeira metade do século XX. Percorrendo o caminho inverso, se tentou promover a recuperação dos aportes afro-negros à sociedade, uma busca que, mais tarde, revelaria ser um primeiro passo em direção à institucionalização de medidas multiculturais, como sugere a implantação das atuais políticas de identidade. Tais políticas vêm promovendo uma maior visibilidade do tema “raça” na sociedade, em compasso com uma valorização de uma identidade afro-referenciada, como sugere o

aumento do número de negros na última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad)¹.

Mas como se trata de um processo, é possível localizar continuidades para além das rupturas e, nesse sentido, pode-se afirmar que percepções fluidas de cor e “raça” coexistem com uma leitura bipolar da classificação “racial”, predominante em determinados segmentos da sociedade. Essas diferenças estão em geral associadas a aspectos como classe social, grau de instrução e faixa etária.

Direcionando o olhar para a sociedade de onde partiram os pesquisados, também foi possível tecer associações entre as migrações e as relações “raciais”, assim como constatar a grande influência das idéias de Gilberto Freyre sobre mestiçagem. Tais idéias foram apropriadas e selecionadas, de forma a atender aos interesses de uma elite letrada, que passava a se destacar do resto da população por meio da educação. Bem-sucedida na tentativa de driblar o aspecto “racial” como única via de ascensão social, a elite cabo-verdiana buscou construir um discurso que punha ênfase na assimilação cultural, através da qual “extirpava” a herança negra estigmatizada. Tornar-se mestiço ou crioulo, além de remeter a questões biológicas, também significava a adoção dos valores culturais da metrópole. Nesse sentido, as idéias de Freyre sobre a mestiçagem, embora tenham produzido um resultado bastante similar, parecem ter percorrido caminhos bastante distintos num e noutro país. Em Cabo Verde, inversamente do que ocorreu no Brasil, que empreendeu a valorização dos não-brancos e, sobretudo, do negro, chegou-se ao elogio do mestiço através de uma valorização das idéias e valores da metrópole e de um afastamento em relação à negritude e à África. Uma aproximação de Cabo Verde com o continente africano ocorreu na década de 70 e após a independência do país, mas esse contato não chegou a alterar o olhar do ilhéu sobre a mestiçagem que, assim como no Brasil, havia sido convertida em especificidade nacional.

Esse histórico crioulo da nação também foi determinante para a representação construída sobre os deslocamentos, vistos como uma especialidade nacional. De fato, Cabo Verde é um país onde há mais cidadãos residindo fora do que dentro dos limites do arquipélago, sendo possível deduzir o papel de relevo

¹ De acordo com a sondagem, a parcela da população que mais cresceu em 2006 foi a de negros (1,345 milhão), ao mesmo tempo em que se registrou uma aproximada redução do número de pardos. Segundo analistas citados pelo jornal, os dados levam a crer que aqueles que antes se identificavam como pardos hoje se declaram negros (Fonte: O Globo, 15/09/2007).

atribuído à mobilidade espacial. Como se buscou destacar, a partida é considerada parte constitutiva da cabo-verdianidade, na medida em que ao sair do país os ilhéus reafirmam a tradição local, ao mesmo tempo em que fortalecem a nação além das fronteiras do arquipélago. Essa tradição se constrói a partir da idéia de que a identidade cabo-verdiana, híbrida e mestiça, é particularmente favorecedora da adaptação a outras culturas. O cabo-verdiano é um “camaleão”, definiu uma das entrevistadas.

Nesse sentido, é possível afirmar que ao deixarem o arquipélago para estudar esses jovens são, simultaneamente, submetidos a um rito de passagem que também os constrói como cabo-verdianos. Assim, sendo ao mesmo tempo um projeto individual e coletivo, o deslocamento é visto como uma via de ascensão social e como um traço constitutivo da identidade nacional.

Como se procurou destacar, a experiência no exterior provoca importantes mudanças nesses sujeitos. Se na sociedade de origem predomina uma noção coletiva de pessoa, na brasileira esses jovens se vêem temporariamente convertidos em indivíduos, momento em que passam a ter uma maior ingerência na administração de suas vidas. Também é na vinda para o Brasil que esses estudantes se constroem ou se reafirmam enquanto elite, processo que se completará quando da reincorporação à sociedade de origem. O retorno – nos casos em que isso de fato ocorrer – deverá provocar mudanças ainda mais amplas no país de origem, pois a especialização adquirida por esses estudantes no período de liminaridade provavelmente contribuirá para a construção de um outro tipo de solidariedade social em Cabo Verde, pautada pela diferenciação e não mais pela semelhança entre as partes.

Outra importante transformação possibilitada pelo afastamento da sociedade de origem diz respeito à identidade étnica. Contrariamente ao discurso elaborado sobre a mestiçagem no arquipélago, que tentou minimizar os aportes afro-negros àquela sociedade, aqui esses jovens se auto-classificam majoritariamente como negros e africanos, usam penteados afro, vestem roupas que remetem a uma África tradicional ou, dependendo do contexto, a símbolos de modernidade que tomam como referência negros americanos. Em suma, a maior parte dos estudantes busca exprimir em seus corpos uma africanidade que, para muitos, passa a fazer sentido apenas aqui. É interessante notar que, como parte desse processo, também a visão que alguns tinham sobre as relações “raciais” na

sociedade de origem foi alterada. Adotando um olhar mais crítico, uma parcela passou a questionar a idéia de que em Cabo Verde não há qualquer tipo de preconceito “racial” e destacou a manutenção de estereótipos associados aos habitantes da ilha de Santiago, considerada a “mais africana” do arquipélago.

Como foi exposto, no Brasil, em especial no Rio de Janeiro, estado que abrigou a primeira universidade do país a aderir à política de reserva de vagas para negros, há atualmente uma grande visibilidade do tema “raça”, parte de um movimento mais amplo de busca por “raízes” e “origens” africanas, o que certamente influenciou os estudantes durante a estadia aqui. Nesse sentido, é possível dizer que os resultados da pesquisa conduzem a uma reflexão não apenas sobre os processos vividos pelos estudantes cabo-verdianos, mas também sobre a própria sociedade brasileira atual, da qual esses jovens podem ser considerados um reflexo. Assim, de forma a sistematizar alguns pontos mencionados ao longo da dissertação, abaixo se buscou elencar alguns fatores que tiveram influência no processo de ressignificação das identidades negra e africana por parte desses jovens e que também muito revelam sobre o Brasil de hoje. São eles:

- A descoberta de que muitos são vistos como negros e mulatos ao olhar da sociedade inclusiva e de que são alvo de um processo de estigmatização que os naturaliza como pobres e “favelados”;
- A constatação de que os brasileiros em geral desconhecem o arquipélago, o que obriga os estudantes a localizá-lo geograficamente, gerando uma expectativa em relação a manifestações de “africanidade” e “negritude”, às quais muitas vezes buscam se adequar;
- A percepção de que são frequentemente confrontados nas ruas, nos centros comerciais e até mesmo nos prédios onde moram por sutis manifestações do racismo à brasileira;
- A descoberta de uma “África” no Brasil, que desconheciam em Cabo Verde;
- A percepção de que há no ambiente universitário, no qual estão inseridos, uma valorização de uma identidade afro-referenciada e o privilegiamento de uma classificação “racial”/de cor do tipo bipolar;

- O contato com outros estudantes provenientes de países da África, que aqui se encontram em posição social semelhante à deles, diferentemente do que ocorre no arquipélago.

Vários desses fatores foram destacados pelos estudantes durante as entrevistas colhidas, o que indica que esse processo, que, como se observou, é enfatizado ou minimizado de acordo com o contexto com o qual dialogam, é alvo de constante reflexão. Nesse sentido, e considerando que esses jovens futuramente vão conformar a elite intelectual do país, é possível sugerir que, ao retornarem, esses estudantes se tornem os protagonistas de um novo discurso sobre a identidade nacional cabo-verdiana, que inclua também as contribuições negras e africanas àquela sociedade.

No entanto, outra possibilidade que não deve ser descartada é a de que, ao se identificarem como negros e africanos no Rio de Janeiro, esses jovens estejam, na prática, reforçando a híbrida e plástica identidade cabo-verdiana, tal qual foi exposto anteriormente. Nesse sentido, cabe questionar até que ponto esses estudantes **estão** negros e africanos aqui, de modo a, “camaleonicamente”, se adaptarem às “cores do ambiente” no qual estão inseridos. Se esse for o caso, é possível sugerir que, enquanto constroem um olhar crítico sobre a mestiçagem e a identidade cabo-verdiana, esses jovens estão, por outro lado, reafirmando a plasticidade que lhes é constitutiva. “**Hoje** eu me sinto africana”, relatou uma estudante, apontando o caráter provisório de sua afirmação. Sobre o ontem, ela revela: “Antes de vir eu não me achava como uma africana nata, pura, eu diria, eu sou cabo-verdiana, mestiça, mistura de povo africanos e europeus, não sou uma africana pura. Todo cabo-verdiano sente isso”.

Referências bibliográficas

AFONSO, Maria Manuela. **Educação e classes sociais em Cabo Verde**. Praia: Spleen Edições, 2002.

ÅKESSON, Lisa. **Making a life: meanings of migration in Cape Verde**. Göteborg, 2004. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Göteborg University, Suécia.

ALMADA, David Hopffer. **Pela cultura e pela identidade: em defesa da caboverdianidade**. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

_____. **Caboverdianidade & tropicalismo**. Recife: Editora Massangana, 1992.

AMARAL, Ilídio do. **Santiago de Cabo Verde: a terra e os homens**. Lisboa: Minerva, 1964.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. New York, Verso: 1991.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional**. Porto Alegre: UFRGS; Praia: INIPC, 2002.

_____. Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, nº 14, p. 177-204, novembro de 2000.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996.

ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira**. São Paulo: Editora Senac, 2000.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. **Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Estar aqui, estar lá... uma cartografia da emigração valadarense para os EUA. In **Cenas do Brasil migrante**. Reis,

Rossana R. e Sales, Teresa (orgs). São Paulo: Boitempo, 1999. pp. 125-166.

AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor numa cidade brasileira**. Salvador: Edufba, 1996.

BAENINGER, Rosana e LEONCY, Carla. Perfil dos estrangeiros no Brasil segundo autorizações de trabalho (Ministério do Trabalho e Emprego) e registros de entradas e saídas da Polícia Federal (Ministério da Justiça). In CASTRO, Mary Garcia (org.). **Migrações internacionais: Contribuições para políticas**. Brasília: CNPD, 2001. pp. 187 - 242.

_____. O Brasil na rota das migrações internacionais recentes. **Jornal da Unicamp**. Campinas, 2003. Disponível em: http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/agosto2003/ju226pg2b.html. Acesso em: 10 jul. 2007.

BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, nation, class: ambiguous identities**. Londres, Nova York: Verso, 1991.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1959.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMANN, Gerd. **El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

BENTO, Artur Monteiro. **Memória híbrida, identidade e diferença: uma visão múltipla da comunidade caboverdiana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2005. 190 p. Dissertação de mestrado, Mestrado em Memória Social e Documento, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

BOURDIEU, Pierre. Prefácio. In SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

BRYCESON, Deborah e VUORELA, Ulla. **The transnational family: new European frontiers and global networks**. Oxford, New York: Berg Publisher, 2002.

CABRAL, Amílcar, ANDRADE, Mario de (coord). **Unidade e luta: a arma da teoria (Obras escolhidas de Amílcar Cabral)**. 2ª ed. v. 1. Lisboa: Seara Nova, 1978.

CANCLINI, Nestor García. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CARLING, Jørgen. **Aspiration and ability in international migration: Cape Verdean experiences of mobility and immobility**. Oslo, 2001. Tese de Doutorado, Departamento de Geografia, University of Oslo.

_____. Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdean experience. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Vol. 28, N° 1: 5-42. January, 2002.

CARREIRA, António. **Migrações nas ilhas de Cabo Verde**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977a.

_____. **Cabo Verde: classes sociais, estrutura familiar, migrações**. Lisboa: Ulmeiro, 1977b.

CENSO 2000. Instituto Nacional de Estatística - Cabo Verde. Praia: Gráfica da Praia, 2002.

CORREIA E SILVA, António Leão. **Combates pela História**. Praia: Spleen Edições, 2004.

_____. **Histórias de um sahel insular**. 2ª edição. Praia: Spleen Edições, 1996.

COSTA PINTO, Luiz Aguiar da. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. Brasília: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

_____. Notas sobre o racismo a brasileira. In: **Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos**. Brasília: Ed. Paralelo, 1997b.

_____. **Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade.** “Conferência Castro Faria”, proferida no Museu Nacional/UFRJ em 09 de agosto de 1999.

_____. Digressão: A fábula das três raças. In: **Relativizando: uma introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DAVIDSON, Basil. **As ilhas afortunadas: estudo sobre a África em transformação.** Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil, 1917 - 1945.** São Paulo: Unesp, 2005.

DESIDÉRIO, Edilma de Jesus. **Migração internacional com fins de estudo: o caso dos africanos do Programa Estudante-Convênio de Graduação em três universidades públicas do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, 2006. 223 p. Dissertação de mestrado em Estudos Populacionais e Pesquisas Sociais. Escola Nacional de Ciências Estatísticas (ENCE).

DIAS, Juliana Braz. A volta do filho próspero: Emigrantes cabo-verdianos retornados e seus familiares. In: Carla Costa Teixeira. (Org.). **Em busca da experiência mundana e seus significados: Georg Simmel, Alfred Schutz e a antropologia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 65-95.

DUARTE, Manuel. **Caboverdianidade e africanidade... e outros textos.** Mindelo: Spleen Edições, 1999.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações.** São Paulo: Edusp, 1997.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. In: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELLERY, Daniele Mourão. **África “na pasajen”: identidades de guineenses e cabo-verdianos em trânsito pelo Brasil.** Fortaleza, 2006. 139 p. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará (UFC).

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. **O processo civilizador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ÉVORA, Iolanda Maria Alves. A metáfora do nacional. **Kultura: revista de estudos caboverdianos.** Nº especial, 219-227, setembro de 2001.

_____. Minha gente, minha terra: as atribuições sociais da emigrante em Cabo Verde. **Imaginário**. USP, ano X, n.10, 115-134, 2004/2005.

FERNANDES, Gabriel. **A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

FERREIRA, Manuel. **A aventura crioula ou Cabo Verde uma síntese cultural e étnica**. Lisboa: Plátano Editora, 1973 – 2ª edição.

FERREIRA, Lígia Évora. A diáspora cabo-verdiana. In **Imigração e emigração nas ilhas**. Funchal, Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico (CEHA), 2001.

FIGUEIREDO, Ângela. **Novas elites de cor: estudo sobre profissionais liberais negros de Salvador**. São Paulo: Annablume, Sociedade Brasileira de Instrução, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2002.

FILHO, João Lopes. **Vozes da cultura cabo-verdiana: Cabo Verde visto por cabo-verdianos**. Lisboa: Ulmeiro, 1983.

FRANÇA, Luís de. **A comunidade cabo verdiana em Portugal**. Estarreja: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1933.

_____. **Aventura e rotina: sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguesas de caráter e ação**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953a.

_____. **Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953b.

FRY, Peter. **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Feijoada e soul food. In **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FRY, Peter, MAGGIE, Yvonne, MAIO, Marcos Chor, MONTEIRO, Simone e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FORTES, Maria Celeste Monteiro. **Nu ben djobi nós inxada – Viemos procurar a nossa enxada: estudantes cabo-verdianos em Lisboa, (re)construções identitárias.** Lisboa, 2005. 127 p. Monografia, Departamento de Antropologia. Universidade Nova de Lisboa.

GIACOMINI, Sonia Maria. **A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube.** Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

_____. **Elite negra e o drama de ser dois: sociabilidade num grupo de negros no Rio de Janeiro.** Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho articulação entre gênero, raça e classe nos estudos culturais e nas políticas de identidade do Simpósio Internacional “O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe”. Salvador, 9-12 abril de 2000.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro.** São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** 4ª edição. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1988.

GÓIS, Pedro. **A emigração cabo-verdiana para (e na) Europa e a sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão Roterdão.** Coimbra, 2002. 375p. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia. Universidade de Coimbra.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, p. 264 - 275, 1988.

GRASSI, Marzia. Rabidantes. **Comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde.** Lisboa: ICS, 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, HUNTLEY, Lynn (orgs). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalismo e educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

HAESBERT, Rogério. **O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **A Identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.

_____. Quem precisa da identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005b.

HALTER, Marilyn. **Between race and ethnicity: Cape Verdean American immigrants, 1860 - 1965.** Illinois: University of Illinois Press, 1993.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 - 1988).** Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

HANDING, Nina Corinne. **“We are neither africans nor europeans”: Cape Verdean students in Porto and their quest for social recognition.** Bergen, 2001. 136 p. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social. University of Bergen.

HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In MAIO, Marcos Chor e Santos, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, ciência e sociedade.** Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

_____. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde.** São Paulo: Summus, 2002.

HIRSCH, Olivia. **“Hoje eu me sinto africana”: um estudo sobre o processo de (re)construção da África entre estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro.** Anais da VII Reunião de Antropologia do Mercosul, jul. 2007.

HOFBAUER, Andréas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Cobra de Vidro.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: Companhia das Letras. 2005.
HUNTLEY, Lynn Walker. Prefácio. In **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JENKINS, Richard. **Rethinking ethnicity: arguments and explorations**. London: Sage Publications, 1997.

KALY, Alain Pascal. Os estudantes africanos no Brasil e o preconceito racial. In **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília: CNPD, 2001. pp. 463 - 478.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papirus, 2003.

_____. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LINTON, Ralph. **O homem: uma introdução à Antropologia**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1968.

LOBBAN, Richard A. **Cape Verde: crioulo colony to independent nation**. Colorado: Westview Press, 1995.

LOBO, Andréa de Souza. **“Tão longe, tão perto”: organização familiar e emigração feminina na ilha de Boavista, Cabo Verde**. Brasília, 2006. 266 p. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília (UNB).

LOPES, José Vicente. **Cabo Verde: as causas da independência**. Praia: Spleen Edições, 2003.

MANUAL DO EMIGRANTE. Instituto das Comunidades, Praia: Gráfica da Praia, 2004.

MARGOLIS, Maxine. **Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York**. Campinas: Papirus, 1994.

MARIANO, Gabriel. **Cultura caboverdeana: ensaios**. Lisboa: Vega, 1991.

MASSART, Guy. Viajantes profissionais e estrangeiros cabo-verdianos no Rio de Janeiro: experiências do “outro”. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp. 269 – 310.

MATEOS, Natalia Ribas. **Una invitación a la sociología de las migraciones**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004.

MAURÍCIO, Adriano. **Medo de assalto: a democracia racial em questão no ônibus público na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 1998.

115 p. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia e Sociologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MEINTEL, Deidre. **Race, culture and Portuguese colonialism in Cabo Verde**. New York: Syracuse University, 1984 a.

_____. Emigração em Cabo Verde: solução ou problema? **Revista Internacional de Estudos Africanos**, n. 2, 93-120, Junho-Dezembro, 1984 b.

MIRANDA, Rachel de Rezende. **Além-mar: Aventura e Rotina - o lugar do Brasil no mundo luso-tropical de Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro, 2002. 106 p. Dissertação de mestrado, Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

MONTEIRO, César Augusto. **Comunidade imigrada, visão sociológica: o caso da Itália**. Mindelo: Gráfica do Mindelo, 1997.

_____. **Recomposição do espaço social cabo-verdiano**. Mindelo: Gráfica do Mindelo, 2001.

NAVES, Santuza Cambraia. **O violão azul: modernismo e música popular**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

NETO, Helion Pova. A criminalização das migrações na nova ordem internacional. In NETO, Helion Pova e FERREIRA, Ademir Pacelli (orgs.). **Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Revan, 2005. pp. 297 - 311.

NÓBREGA, Ricardo. **“Baianos” e “paraíbas”:** notas sobre a **discriminação contra migrantes nordestinos**. Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Cultura, política, memória e subjetividade do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia. Recife, 29 maio - 1 junho, 2007a.

_____. **Migrações para o centro-sul e preconceito: notas sobre o racismo antinordestino**. Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Migrações, identidades e conflitos da VII Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, 23 - 26 julho, 2007b.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: **Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1955.

_____. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **O Brasil dos imigrantes**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

_____. **Nós e eles: relações culturais entre brasileiros e imigrantes**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira: 1976.

_____. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PACHECO, Moema de Poli T. A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda. **Estudos Afro-Asiáticos**, n° 14, p. 85-97, 1987.

PARSONS, Talcott. **The problem of polarization on the axis of**. In: J.H. Franklin (org.). **Color and race**. Boston: Beacon Press, 1968.

PATARRA, Neide (org.). **Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. 2. ed. São Paulo: FNUAP, 1995.

PETRUS, Regina. Jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro: redes sociais, identidade, segregação e estigma. In NETO, Helion Povoá e FERREIRA, Ademir Pacelli (orgs.). **Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____. **Emigrar de Angola e imigrar no Brasil: jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro: história(s), trajetórias e redes sociais**. Rio de Janeiro, 2001. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

POLL, Ana Paula. **Do baixo Congo ao Brasil: um olhar antropológico sobre o significado da Igreja Kimbanguista no contexto carioca**. 2001. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

RAMELLA, Franco. Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratórios. In OTERO, H. e BJERG, M. **Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna**. Tandil: Cempla, IEHS, 1995.

RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In MAIO, Marcos Chor e Santos, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. pp. 59 - 84.

REIS, Rossana Rocha e SALES, Tereza (orgs.). **Cenas do Brasil migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

RUBEN, Guillermo Raul. A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno. In CORRÊA, Mariza e LARAIA, Roque (orgs.). **Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem**. Campinas: IFCH/Unicamp, 1992.

SAINT-MAURICE, Ana de. **Identidades reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal**. Oeiras: Celta Editora, 1997.

SALES, Tereza. **Brasileiros longe de casa**. São Paulo: Cortez, 1999.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: Edufba; Pallas, 2004.

SANTA BÁRBARA, Marcelo. Brasiguaios: território e jogos de identidades. In NETO, Helion Pova e FERREIRA, Ademir Pacelli (orgs.). **Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. **Estudos Afro-Asiáticos**. N° 38, Rio de Janeiro, dez. 2000.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. O retorno, elemento constitutivo da condição do imigrante. **Travessia, revista do migrante**. Publicação do CEM: Ano XIII, número especial, janeiro de 2000.

SCHILLER, Nina Glick, BASCH, Linda e BLANC-SZANTON, Cristina (orgs.). **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered**. New York: New York Academy of Sciences, 1992.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. In **Revista do Museu Paulista**. Nova série – volume XXX. São Paulo, 1985. pp 81-98.

_____. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In MAIO, Marcos Chor e Santos,

Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. pp. 41-58.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

SUBUHANA, Carlos. **Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2005. 211 p. Tese de doutorado. Escola de Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Do saber colonial ao luso-tropicalismo: “raça” e “nação” nas primeiras décadas do Salazarismo. In MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

_____. **Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002.

TOLENTINO, André Corsino. **Universidade e transformação social nos pequenos estados em desenvolvimento: o caso de Cabo Verde**. Lisboa, 2006. 463 p. Tese de doutorado. Departamento de Psicologia e de Ciências da Educação. Universidade de Lisboa.

TRAJANO FILHO, Wilson. Uma experiência singular de crioulização. **Série Antropologia**, Brasília, 2003. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie343empdf.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2007

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis, Vozes: 1974.

VAINER, Carlos B. **Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório**. Anais do XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 1998.

VARELA, João Manuel. Brazil and the Cape Verde islands: some aspects of cultural influence. **Diogenes**, v. 48/3, n. 191, 2000.

VIDA, Samuel Santana. Africanos no Brasil: Uma ameaça ao paraíso racial. In: Castro, Mary Garcia (org.). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília: CNPD, 2001. pp. 449 - 462.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: Editora UNB, 2004. v. 1.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

ANEXO. 1**QUADROS DE PAISES E CIDADES DE ACOLHIMENTO DE CABO-VERDIANOS:****AMÉRICA**

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
U.S.A.	Boston	180.000	Fogo Brava Stº Antão S.Nicolau	
	Brockton	15.000		
	New Bedford	20.000		
	Providence	30.000		
	Pawtucket	10.000		
	Bridgeport, Connecticut	1.500		
	waterburg	800		
	Orlando, Florida	600		
	San Francisco, California	5.000		
	N.York	2.000		
			Total	264.900
País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Argentina	Buenos Aires	300	Stº Antão E S.Vicente	
	Ensenada	2.000		
	Avellaneda	2.500		
	La Plata	400		
			Total	5.200
País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Brasil	Rio de Janeiro	2.000	S.Vicente e S.Antão	
	São Paulo	1.000		
			Total	3.000
País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Canadá		300	S.Vicente	
			Total Geral	300

ÁFRICA

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Angola	Benguela	10.000	Santiago E Stº Antão	
	Huambo	1.000		
	Luanda	29.000		
	Lubango	3.000		
	Moxico	2.000		
			Total	45.000
País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Moçambique	Beira	200	Santiago e Stº Antão	
	Maputo	600		
	Nampula	200		
			Total	1.000
País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
S.Tomé e Príncipe	S.Tomé	14.000	Santiago Stº Antão	
	Príncipe	6.000		
			Total	20.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Guiné Bissau	Bissau	2.000	Santiago	
			Total	2.000
Senegal	Dakar	25.000	Santiago/S.Vicente	
			Total	25.000
Gabão		200	Santiago	
			Total	200

EUROPA

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Portugal	Faro	3.000	Santiago S.Vicente Stº Antão	
	Portimão	5.000		
	Setúbal	2.000		
	Lisboa	65.000		
	Porto	5.000		
			Total	80.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Espanha	Zaragoza	1.000	S.Nicolau e Santiago	
	Leon	8.000		
	Madrid	3.000		
			Total	12.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
França	Paris	12.000	Santiago Stº Antão S.Vicente	
	Marseille	6.000		
	Lyon	2.000		
	Nice	5.000		
			Total	25.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Holanda	Haia	500	S.Nicolau S.Vicente/Stº Antão Santiago/Sal Maio	
	Rotterdam	14.000		
	Zaandam	1.500		
	Schiedam	500		
	Delfzijl	80		
			Total	16.580

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Luxemburgo	Luxemburgo	2.000	Santiago e Stº Antão	
	Ettelbrouck	600		
	Alf sur Alzette	400		
			Total	3.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Noruega	Oslo	300	S.Vicente/Stº Antão	
			Total	300

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Italia	Nápoles	1.200	S. Nicolau Stº Antão S.Vicente Sal Boa Vista	
	Palermo	800		
	Milão	400		
	Roma	7.000		
	Genovês	600		
			Total	10.000

País	Cidades	Números	Ilhas de Origem	Total
Suíça	Lousanne	1.000	Santiago Boa Vista	
	Genève	1.000		
			Total Geral	2.000
Bélgica	Antwerper	800	S.Nicolau	
			Total	800
Suécia	Gotenbourg	600	S.Nicolau S. Vicente	
	Estocolmo	100		
			Total	700
Alemanha	Antwerper	800	S.Nicolau	
			Total	800

Fonte: Instituto das Comunidades de Cabo Verde (http://www.ic.cv/diaspora_num.html), acessado em 15/04/07.

ANEXO. 2

Antiga bandeira de Cabo Verde:



Bandeiras de países da África:



Guiné Bissau



Moçambique



São Tomé e Príncipe



Senegal

Atual bandeira de Cabo Verde:



Bandeira da União Européia:



ANEXO. 3



Instituições participantes do PEC-G por região

Região Centro-Oeste

DF - Universidade de Brasília - UnB
 GO - Universidade Estadual de Goiás – UEG
 GO - Universidade Católica de Goiás - UCG, cidade de Goiânia
 GO - Universidade Federal de Goiás - UFG, cidade de Goiânia
 MS - Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS, Campo Grande
 MT - Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT, cidade de Cuiabá

Região Nordeste

AL - Universidade Federal de Alagoas - UFAL, cidade de Maceió
 BA - Universidade Federal da Bahia - UFBA, cidade de Salvador
 CE - Universidade Estadual do Ceará - UEC, cidade de Fortaleza
 CE - Universidade Federal do Ceará - UFC cidade de Fortaleza
 MA - Universidade Federal do Maranhão - UFMA cidade de São Luiz
 PB - Universidade Federal da Paraíba - UFPB, cidade de João Pessoa
 PB - Universidade Federal de Campina Grande - UFCG, cidade de Campina Grande
 PE - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, cidade de Recife
 PE - Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFPP, cidade de Recife
 PE - Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, cidade de Recife
 RN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, cidade de Natal
 SE - Fundação Universidade Federal de Sergipe - UFS, cidade de Aracaju
 PI - Universidade Federal do Piauí - UFPI, cidade de Teresina

Região Norte

AM - Universidade Federal do Amazonas - UFAM, cidade de Manaus
 PA - Faculdades de Ciências Agrárias do Pará - FCAP, cidade de Belém
 PA - Universidade Federal do Pará - UFPA, cidade de Belém
 RR - Universidade Federal de Roraima - UFRR, cidade de Boa Vista
 AC - Universidade Federal do Acre - UFAC, cidade de Rio Branco
 PA - Universidade Federal da Amazônia - UNAMA, cidade de Belém
 TO - Universidade Federal do Tocantins - UFT, cidade de Palmas
 PA - Universidade Federal Rural da Amazônia - UFRA, cidade de Belém

Região Sudeste

ES - Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, cidade de Vitória
 MG - Universidade Federal de Itajubá - UNIFEI
 MG - Universidade Federal de Lavras - UFLA
 MG - Faculdade de Medicina do Triângulo Mineiro - FMTM, cidade de Uberaba
 MG - Faculdade Federal de Odontologia de Diamantina - FAFEOD
 MG - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC - MG, Belo Horizonte
 MG - Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF
 MG - Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

MG - Fundação Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP
 MG - Fundação Universidade Federal de Viçosa - UFV
 MG - Instituto Nacional de Telecomunicações - INATEL
 MG - Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ
 MG - Universidade Federal de Uberlândia - UFU, cidade de Uberlândia
 RJ - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca - CEFET/RJ
 RJ - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC - Rio
 RJ - Universidade Católica de Petrópolis - UCP, cidade de Petrópolis
 RJ - Universidade Federal Fluminense - UFF, cidade do Rio de Janeiro
 RJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
 RJ - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ
 RJ - Universidade Gama Filho - UGF, cidade do Rio de Janeiro
 RJ - Universidade do Rio de Janeiro - UNIRIO
 RJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ
 SP - Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, cidade de São Paulo
 SP - Faculdade de Engenharia de São Paulo – FESP, na cidade de São Paulo
 SP – Universidade Metodista de São Paulo - UMESP na cidade de São Paulo
 SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, na cidade de São Paulo
 SP - Universidade Católica de Campinas – PUC-CAMPINAS, na cidade de Campinas
 SP - Fundação Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, na cidade de São Carlos
 SP - Centro Universitário São Camilo – SÃO CAMILO, na cidade de São Paulo
 SP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, São Paulo
 SP - Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
 SP - Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP
 SP - Universidade de São Paulo - USP
 SP - Universidade São Francisco - USF, Bragança Paulista
 SP - Universidade de Ribeirão Preto - UNAERP
 SP - Universidade do Sagrado Coração - USC

Região Sul

PR - Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná - CEFET-PR
 PR - Fundação Universidade Estadual de Londrina - UEL
 PR - Fundação Universidade Estadual de Maringá - UEM
 PR – Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG
 PR - Universidade Federal do Paraná - UFPR
 RS - Fundação Faculdade Federal de Ciências Médicas de Porto Alegre - FFFCMPA
 RS - Fundação Universidade do Rio Grande - FURG, na cidade de Rio Grande
 RS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS
 RS - Universidade Católica de Pelotas - UCPEL
 RS - Universidade Caxias do Sul - UCS
 RS - Universidade Federal de Pelotas - UFPel
 RS - Universidade de Ijuí - UNIJUÍ
 RS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS
 RS - Universidade Federal de Santa Maria - UFSM
 RS - Universidade de Passo Fundo – UPF
 RS - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ
 SC - Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC
 SC - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
 SC - Universidade do Oeste de Santa Catarina–UNOESC
 SC - Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI
 SC - Universidade Regional de Blumenau - FURB

ANEXO. 4

30 de MAIO
evento comemorativo
ao Dia da



Africa
REAFIRMANDO NOSSAS ORIGENS

ALERJ
Palácio 23 de Julho
(prédio anexo)
Auditório Senador Nelson Carneiro
Rua Dom Manoel, s/nº - 6º andar - Praça XV
Centro - Rio de Janeiro - RJ
de 13:30hs às 18:00hs

realização
Grupo
Mãe África
AECERJ
ALERJ

Apoios

CEDAPS Centro de Promoção da Saúde
CEDUS
GRUPO PELA VIDA
SECRETARIA DE CULTURA
MUNICÍPIO DE RIO DE JANEIRO
Angola Fest
Show Cultura

Dia 30 de maio de 2006
13:30 às 18:00 hs
Auditório Senador Nelson Carneiro
Rua Dom Manoel, s/nº - 6º andar - Praça XV

PROGRAMAÇÃO

13:30h - Abertura
14:00h - Um olhar sobre a África
14:40h - Entre o sonho e a realidade:
A situação do povo africano que vive no Rio de Janeiro
16:00h - Formando laços:
Rede de Cooperação África-Brasil
17:00h - Encerramento e momento musical
17:30h - Apresentações culturais
Danças, desfile de moda típica africana e feira de artesanato
(em frente à ALERJ)

Realização: AECERJ - Grupo Mãe África
Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher - ALERJ
Comissão de Combate às Discriminações e Preconceitos de Raça, Cor,
Etnia, Religião e Procedência Nacional - ALERJ

Apoios: CEDAPS - CEDUS - Médicos Sem Fronteiras - Grupo Pela VIDA/RJ
Angola Fest Show Cultura

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)