



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Hofbauer, Andreas
CRIOULIDADE VERSUS AFRICANIDADE: PERCEPÇÕES DA DIFERENÇA E DA DESIGUALDADE
Afro-Ásia, núm. 43, 2011, pp. 91-127
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77021122008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



CRIOULIDADE *VERSUS* AFRICANIDADE: PERCEPÇÕES DA DIFERENÇA E DA DESIGUALDADE

*Andreas Hofbauer**

Diferença e desigualdade não são equivalentes. Os cânones da antropologia e da sociologia que o digam. Ao mesmo tempo, são fenômenos que se entrelaçam e se sobrepõem frequentemente na percepção das pessoas. Foi com essas questões em mente que realizei uma pesquisa em Lisboa, em 2007,¹ que teve como objetivo principal analisar como a percepção da diferença age sobre a da (des)igualdade e vice-versa, ou melhor: como processos identitários repercutem sobre a maneira de as pessoas avaliarem o que é mais ou menos justo, e como diferentes noções de justiça (no sentido de “justiça social”) atuam sobre a formação de identidades.

Ao longo da pesquisa, descobriria que a construção e a percepção das diferenças e das desigualdades são também profundamente marcadas e permeadas por experiências ligadas a lugares específicos e pelas representações desses, de maneira que a espacialidade tornar-se-ia uma terceira referência analítica importante na minha análise. Tentarei, portanto, mostrar ainda como “comunidades imaginadas” incorporam determinadas noções de espaço e, dessa forma, moldam as percepções e as práticas de inclusão e exclusão das pessoas.²

* Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UNESP-Marília.

¹ Esta pesquisa contou com o apoio financeiro do CNPq (estágio pós-doutoral), pelo qual agradeço.

² Pesquisadores como Margaret Rodman têm criticado o fato de que o espaço tem sido tratado em muitas pesquisas como uma espécie de “container inerte” dentro do qual a vida

A escolha desta temática se deu, de certa maneira, devido aos estudos que tenho desenvolvido no Brasil sobre a questão do negro, mais especificamente sobre racismo e antirracismo. O objetivo deste pequeno estudo foi, portanto, contribuir, em primeiro lugar, para as discussões sobre o fenômeno da discriminação racial, aprofundando notadamente um aspecto específico que me tem intrigado nos últimos tempos: a dificuldade de se pensar e analisar conjuntamente diferença simbólica e desigualdade socioeconômica. Preocupo-me em construir caminhos analíticos que possam superar a recorrente oposição entre “o social” e “o cultural” (enfoque sociológico *versus* o antropológico), que tem desdobramentos metodológicos importantes em muitos estudos sobre o racismo (discriminação racial) e que – como procurei mostrar em outros textos – limita e enviesa as abordagens.³

sociocultural se desenrolaria. Teriam sido inovações de ordem tecnológica e transformações sociopolíticas que levaram, a partir de meados da década de 1980, a uma reavaliação da importância do espaço na área das ciências humanas, movimento que alguns autores (por exemplo, Bachmann-Medick) descreveriam como *spatial turn*. A compreensão de que, na era da globalização, o campo não pode mais ser considerado um lugar geograficamente definível, passível de ser visitado ou adentrado pelo pesquisador, faria com que alguns antropólogos, como Akhil Gupta e James Ferguson, rejeitassem a noção clássica de campo, por entendê-lo agora como um instrumento do *othering* colonialista. (Gupta, Ferguson). Uma antropologia que entende os seus objetos não mais como ancorados automaticamente e naturalmente no espaço, reivindicam esses dois antropólogos, precisa dedicar-se especialmente ao estudo de como espaços e lugares são construídos, imaginados, questionados, fortalecidos. De forma parecida, Arjun Appadurai criticou as noções antropológicas clássicas de espaço como “verdadeiras prisões”. Com a introdução de novos conceitos, como translocalidade e *ethnoscapes*, Appadurai procura dar conta das transformações na relação entre espacialidade e identidades grupais, ocorridas na era da globalização (Appadurai). O termo *ethnoscapes* busca expressar a vivência de grupos em movimento (imigrantes, refugiados, turistas, etc.), ou seja, espaços de experiências que surgem em contextos diaspóricos e unem pessoas dispersas, apesar dos processos de desterritorialização e deslocamentos. Nesses contextos de globalização, o local já não se restringiria mais a espacialidades físicas concretas, pois é permeado, agora, cada vez mais pela imaginação e por imagens de perspectivas de vida que são produzidas frequentemente em outros lugares. Margaret Rodman, “Empowering Place. Multilocality and Multivocality”, *American Anthropologist*, n. 94 (1992), pp. 640-56; Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek: Rowohlt, 2007; Akhil Gupta e James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 1 (1992), pp. 6-23, Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 48.

³ Andreas Hofbauer, “Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil”. *Lua Nova*, n. 68 (2006), pp. 9-56 e *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo: Edunesp, 2006.



Para podermos avaliar melhor as atuações e as ideias das pessoas e dos grupos que pesquisei em Lisboa, gostaria de apresentar alguns poucos dados importantes sobre a imigração cabo-verdiana e os discursos políticos e académicos referentes à identidade nacional portuguesa – sobretudo suas implicações para a relação com os povos colonizados e, mais especificamente, para as noções de negro e branco e da mestiçagem. Segundo Alexandre,⁴ foi somente depois da Independência do Brasil, que reduziu o poder imperial português a uma expressão mínima, que a metrópole lusitana começou a se interessar pelas potencialidades econômicas das possessões em África e, conseqüentemente, a dar mais atenção às relações com as populações negras desse continente.

O colonialismo português, no seu sentido moderno, teve início com a ditadura em 1926⁵ e se expressaria em decretos e leis que visavam legislar sobre as populações residentes nas colônias e conferir um “sentido maior” à ação colonial. Diferentemente das possessões do continente africano, a Cabo Verde (tanto como à Índia Portuguesa) não era aplicado o “Estatuto do Indígena”, que negava aos africanos do continente a cidadania plena (1926). A partir da década de 1930 (sobretudo com a edição do chamado “Acto Colonial”- 1930), o discurso oficial enfatizaria a missão civilizadora do projeto colonial: diversos textos legais afirmavam a suposta vocação colonial de Portugal.

Diversos estudos mostraram que a atitude da elite intelectual e política foi, durante muito tempo, aberta e declaradamente antimiscigenista⁶ e mudaria de maneira profunda somente no momento em que a

⁴ Valentim Alexandre, “O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX)”, in Jorge Vála (org.), *Novos racismos. Perspectivas comparativas* (Oeiras: Celta, 1999); e *Velho Brasil, novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto: Afrontamento, 2000.

⁵ Miguel Vale de Almeida, “From Miscegenation to Creole Identity: Portuguese Colonialism, Brazil, Cape Verde”, in Charles Stewart (org.), *Creolization. History, Ethnography, Theory* (Walnut Creek: Left Coast Press, 2007), pp. 108-32.

⁶ Ver, por exemplo, as ideias do influente e famoso historiador Joaquim Pedro Oliveira de Martins (por exemplo, *O Brasil e as colônias portuguesas*, Lisboa: Guimarães, 1953 [1880]). Figuras políticas importantes, como o general Norton de Matos (governador de Angola entre 1912 e 1915, além de Alto Comissário entre 1921 e 1923), mas também antropólogos renomados, como Eusébio Tamagnini e Mendes Correia, alertavam para as consequências nefastas da mestiçagem que o processo de colonização poderia acarretar. Tamagnini via com grande preocupação a “pouca repugnância” dos portugueses no tocante a relações sexuais com outros “elementos étnicos”, uma atitude que, de acordo com esse cientista, teria de ser mudada radicalmente. Ver Almeida, “From Miscegenation”, p. 118.



ditadura portuguesa começou a sofrer uma pressão cada vez maior nos foros internacionais (p.ex., na ONU) para descolonizar as suas possessões em África. Nesse momento, quando a crítica externa encontrou a resistência interna, exercida pelos diversos movimentos de libertação em África e pelo partido comunista português, a elite política sentiu-se obrigada a repensar, ao menos, o discurso sobre a relação entre colonizador e colonizado.

Foi nesse contexto que o ideário lusotropical ganhou um papel central nos discursos políticos,⁷ tanto para responder a pressões externas como para reagir à formação de movimentos independentistas. O lusotropicalismo é associado, sobretudo, aos trabalhos de Gilberto Freyre do final da década de 1950 e de inícios de 1960;⁸ no entanto, os seus argumentos principais – que procuram fundamentar a suposta excepcionalidade portuguesa entre os povos colonizadores, a especial capacidade dos portugueses em lidar com povos habitantes dos trópicos, o seu carácter maleável e adaptável, a sua propensão à mestiçagem (“fusibilidade”) – podem ser encontrados já na sua obra-prima *Casa-Grande e Senzala* (1933).⁹

Sobre as “representações raciais” no Império Colonial Português, ver também Alexandre, “O império”; Omar Ribeiro Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002; Rosa Cabecinhas e Luís Cunha, “Colonialismo, identidade nacional e representações do ‘negro’”, in Luís Reis Torgal e Luís Oliveira Andrade (orgs.), *Colonialismo, anticolonialismo e identidades nacionais* (Coimbra: Quarteto, 2003), pp. 157-84; Patrícia Ferraz de Matos, *As cores do Império. Representações raciais no Império Colonial Português*, Lisboa: ICS, 2006; Deirdre Meintel, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*, New York: Syracuse University Press, 1984.

⁷ Em 1962, o Chefe de Estado Oliveira Salazar respondeu às constantes críticas da seguinte forma, relembrando, implicitamente, algumas das teses do lusotropicalismo: “(...) diferimos fundamentalmente dos restantes, porque procurámos sempre unir-nos aos povos com quem entramos em contacto não apenas por laços políticos e económicos mas essencialmente por um intercâmbio cultural e humano no qual lhes demos um pouco da nossa alma e deles absorvemos o que podiam dar-nos”; *apud* Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto: Afrontamentos, 1998, p. 99.

⁸ É nas seguintes obras que Freyre consolida as teses do pensamento lusotropical: *Um brasileiro em terras portuguesas*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1953; *Integração portuguesa nos trópicos*, Vila Nova de Famalicão: Junta de Investigações do Ultramar, 1958; e *O luso e o trópico*, Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

⁹ Esta obra recebeu, já na década de 1930, algumas críticas positivas no meio académico português; no campo político, porém, a disseminação das ideias freyrianas ocorreria somente cerca de 20 anos mais tarde, quando Freyre seria convidado pelo Ministro do Ultramar (Sarmento Rodrigues) para conhecer pessoalmente as possessões lusitanas em



Hoje, a maioria dos pesquisadores que estuda o fenômeno da discriminação em Portugal na atualidade reconhece o lusotropicalismo como uma atitude ainda muito disseminada entre diferentes camadas sociais e entre pessoas com posições políticas distintas. As interpretações do fenômeno, porém, divergem. Assim, Jorge Vala, e seu time de psicólogos sociais, que desde o final da década de 1990 procura mostrar que Portugal não é nenhuma exceção entre os países europeus no que diz respeito à discriminação racial,¹⁰ vincula a falta de uma posição antirracista e antixenofobia mais consistente da parte dos partidos políticos e da opinião pública à força do ideário lusotropical. E seria essa atitude lusotropical que, de acordo com Vala, facilita, em última instância, a difusão do “racismo sutil”.¹¹

Já o sociólogo Fernando Luís Machado concebe uma outra relação entre lusotropicalismo e racismo, cuja existência em terras lusitanas não nega totalmente.¹² Reconhece que a situação social de muitos migrantes africanos contrasta com o lusotropicalismo enquanto ideologia, mas enfatiza, ao mesmo tempo, que existem continuidades culturais (linguísticas, religiosas), historicamente construídas, que aproximam, de fato, os portugueses das populações oriundas dos PALOP (Países Afri-

África, inclusive o arquipélago de Cabo Verde (1951). Assim, aos poucos, o lusotropicalismo ganharia o *status* de discurso oficial e se consolidaria no imaginário coletivo como parte integrante do repertório cultural de uma nação.

¹⁰ Escreve Vala: “As crenças racistas em Portugal se estruturam de forma semelhante à de outros países europeus; que os principais fatores sociológicos e psicológicos associados à expressão do racismo em Portugal são também semelhantes àqueles que surgem noutros países europeus[...]” Jorge Vala, “Etnização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português”, in António Barreto (org.), *Globalização e migrações* (Lisboa: ICS, 2005), p. 274.

¹¹ Vala diferencia entre racismo flagrante e racismo sutil. Se o racismo flagrante se refere a atitudes discriminatórias abertas, ofensivas, que se baseiam na ideia da raça, o racismo sutil é caracterizado como “encoberto, mais emocional do que cognitivo e estruturado pela ideia de cultura”. Vala, “Etnização”, pp. 273-89. De acordo com Vala, o racismo sutil foge à norma antirracista que se tornou hegemônica na Europa atual: substitui a inferiorização racial por uma ideia de inferiorização cultural.

¹² Diferentemente de Vala, Machado avalia, porém, que, em Portugal, o racismo e a xenofobia “têm relativamente baixa intensidade”. “Infra-racismo”, “racismo fragmentado, não político” são outros termos que Machado usa para chamar a atenção para certas especificidades da discriminação racial em terras lusitanas. Fernando Luís Machado, “Novos portugueses? Parâmetros sociais da identidade nacional dos jovens descendentes de imigrantes africanos”, in Joana Miranda e Maria Isabel João (orgs.), *Identidades nacionais em debate* (Oeiras: Celta, 2006), pp. 19-46.



canos de Língua Oficial Portuguesa). Assim, esse cientista advoga a ideia de que “a disseminação de redes de sociabilidade interétnica nos domínios das relações familiares, [e nos domínios das relações] de amizade e de trabalho”¹³ não pode ser vista somente como mera construção ideológica. Além disso, e referindo-se explicitamente a reflexões de Peter Fry sobre a democracia racial no Brasil, enfatiza que tanto o lusotropicalismo, em Portugal, como a democracia racial, no Brasil, trazem em si um potencial antirracista. Entende que esse potencial não deve ser negligenciado, nem subvalorizado, principalmente quando se compara o lusotropicalismo com outras ideologias que pregam a pureza de certas origens nacionais e que, de acordo com Machado, podem facilmente transformar-se numa “porta para o racismo”. Ele e outros cientistas sociais (p. ex., o antropólogo Luis Batalha) insistem em afirmar que a maior parte dos problemas de integração (sobretudo da chamada segunda geração)¹⁴ são “mais um problema de classes sociais do que de discriminação racial”.¹⁵ Ou, como escreve Machado: “o efeito ‘classe’ impõe-se largamente ao efeito ‘cultura’”.¹⁶

O fenômeno da emigração laboral de cabo-verdianos para Portugal (sobretudo, para Lisboa) começou em meados de 1960, quando

¹³ Fernando Luís Machado, *Contrastes e continuidades*, Oeiras: Celta, 2002, p. 383.

¹⁴ Há uma polêmica em torno dessa denominação, não somente por ser considerada, por alguns, como imprecisa, mas também como preconceituosa. Pesquisadores, como Machado, propõem substituí-la por “novos luso-africanos”.

¹⁵ Luís Batalha, “Contra a corrente dominante: histórias de sucesso entre cabo-verdianos da segunda geração” *Etnográfica*, v. VIII, n. 2 (2004), p. 308.

¹⁶ Fernando Luís Machado, “Jovens como os outros? processos e cenários de integração dos filhos de imigrantes africanos em Portugal”, in António Vitorino (org.), *Imigração: oportunidade ou ameaça?* (Estoril: Princípiã, 2007), p. 181. O renomado antropólogo João Pina Cabral tampouco nega a existência de discriminações e de preconceitos na história portuguesa, mas é enfático em sustentar que “as formas de discriminação social baseadas em diferenciação fenotípica” do universo lusófono não são da mesma natureza que no mundo anglófono”. O melhor exemplo seria a relativa facilidade com a qual, diferentemente da realidade colonial anglo-saxônica, os mestiços se integraram nos diferentes domínios portugueses (desde o Brasil até Macau). Baseado nessa reflexão, Pina Cabral questiona a aplicação do termo “racismo” aos contextos portugueses, uma vez que imporia “toda a carga referencial essencialmente anglo-saxônica” e dificultaria a “compreensão dos fenômenos de preconceito e discriminação, tais como ocorrem em contextos lusófonos”. No lugar de racismo, Pina Cabral propõe conceitos como etnocentrismo ou preconceito étnico. João Pina Cabral, “Racismo ou etnocentrismo?”, in Henrique Gomes de Araújo, Paula Mota Santos e Paulo Castro Seixas (orgs.), *Nós e os outros: a exclusão em Portugal e na Europa* (Porto: Gradiva, 1998), pp. 19-26.



empresas portuguesas (que tinham executado serviços em Cabo Verde) incentivavam cabo-verdianos a trabalhar como pedreiros em Portugal. Era uma época em que muitos portugueses deixavam o país em busca de melhores condições de trabalho e maiores salários em países da Europa Central ou do Norte, o que provocava uma falta de mão de obra pouco qualificada que os imigrantes cabo-verdianos supriam.

A grande maioria dos homens trabalharia, e ainda trabalha, na construção civil. As mulheres vendiam peixe (até a União Europeia resolver, em 1986, controlar e proibir a venda de peixe não documentada¹⁷); mais tarde, assumiriam empregos em casa de patroas como empregadas e, mais recentemente, também em empresas de limpeza. Era muito comum que, num primeiro momento, o homem viesse a contrato e, meses ou anos depois, “mandasse virem” a sua mulher e seus filhos. A maioria desses cabo-verdianos era da ilha de Santiago; havia entre eles muitos analfabetos que tinham dificuldade de se comunicar com os portugueses, uma vez que só falavam crioulo. Diante das diversas dificuldades – problemas de ordem socioeconômica e de integração socio-cultural – que esses imigrantes enfrentavam em Lisboa, a maioria deles se retirou para bairros periféricos. Surgiram, dessa forma, comunidades à parte, os chamados “bairros degradados”. As condições de moradia eram péssimas: as pessoas viviam em barracas de madeira, na maioria das vezes, sem acesso à água encanada e de esgoto.

Já na década de 1970, os bairros clandestinos começavam a ser percebidos e descritos pelas autoridades e pela mídia lisboetas como bairros étnicos – lugares periféricos onde as comunidades de imigrantes se fixavam. No caso da Área Metropolitana de Lisboa (AML), surgiram municípios enormes como Amadora, Oeiras, mas também Setúbal, Seixal e, hoje, também, de certo modo, Sintra, os quais contam com uma grande população afro-descendente. Amadora, que cresceu ao lado da linha de trem que liga Lisboa a Sintra, pode ser considerado o “epicentro” dessa “africanidade lisboeta”. “Já foste à África?”, pergunta um português ao outro numa das anedotas maldosas e no mínimo politicamente

¹⁷ Luís Batalha, *The Cape Verdean Diaspora in Portugal. Colonial Subjects in a Postcolonial World*, New York: Lexington Books, 2004, p. 145.



incorretas. E o inquirido, em vez de responder, “retruca” com uma outra pergunta: “Amadora conta?” Segundo o último censo de 2001, Amadora tem perto de 200.000 habitantes e constitui, dessa forma, a quarta cidade mais populosa do país.¹⁸

Já na fase da descolonização, tinha-se juntado ao fluxo da emigração laboral um outro grupo de cabo-verdianos que havia ocupado cargos intermediários na administração colonial em vários países do “Império Português”. Diferentemente daqueles cabo-verdianos que vieram a Portugal com a perspectiva de aceitar trabalhos manuais pouco qualificados, as famílias desse grupo possuem boa formação escolar, são majoritariamente provenientes das ilhas do Barlavento¹⁹ e têm, de maneira geral, uma tez mais clara.

É a partir de meados da década de 1980 que a imigração cabo-verdiana ganha novo fôlego e se insere, agora, num quadro mais amplo das migrações internacionais. Essa nova fase de imigração é caracteri-

¹⁸ Amadora (originalmente Porcalhota) deve a sua existência à abertura dos caminhos de ferro de Lisboa a Sintra e à subsequente construção das primeiras indústrias na região. A partir de 1950, surgiram as primeiras habitações-dormitórios e, logo depois, a proliferação de bairros clandestinos e “degradados” tornou-se evidente. A maioria delas não possuía as mínimas condições sanitárias. Muitas das barracas eram feitas de madeira. No final da década de 1980, quando a periferia recebia novas ondas de migrantes, cerca de 15% da população de Amadora morava em bairros classificados de degradados ou clandestinos. No final do século XX, a prefeitura admitiu a existência de 30 desses bairros em Amadora. Alves da Silva, “Amadora. Um pouco de história”, in Centro Social do Bairro 6 de maio, *Do outro lado da linha*. (Amadora: Tipografia Peres, 2003), pp. 21-24. Segundo o relatório estatístico do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), residiam, em 1998, cerca de 40.000 cabo-verdianos em Portugal; e em 2002, cerca de 52.000. Batalha, “Contra a corrente”, p. 302. O estudo de caracterização da comunidade cabo-verdiana residente em Portugal, encomendado pela Embaixada de Cabo Verde em Portugal (1999), estipulou o total de imigrantes daquele país próximo da marca de 85.000 – um número que une, aparentemente, estrangeiros e naturalizados. Horta e Malheiros citam o censo de 2001, que indica 22.000 “cabo-verdianos estrangeiros” somente para a Grande Lisboa, um número que corresponde a pouco mais de 1% da população total e a mais de 20% de todos os estrangeiros residentes na capital. Ao mesmo tempo, os dois pesquisadores estimam que, caso se incluísse na contagem todos aqueles que obtiveram a nacionalidade portuguesa e seus filhos que já nasceram em Portugal, o número provavelmente duplicaria. Ana Paula Beja Horta e Jorge Malheiros, “‘Social Capital and Migrants’ Political Integration: The Case Study of Capeverdean Associations in the Greater Lisbon Area”, *Finisterra*, v. XLI, n. 81 (2006), pp.143-70.

¹⁹ O arquipélago cabo-verdiano é dividido em duas grandes regiões: as ilhas do Barlavento (que se compõem de São Vicente, São Nicolau, Santo Antão, Sal, Boa Vista) e as ilhas do Sotavento (Santiago, Brava, Fogo, Maio).



zada por fluxos frequentes e múltiplos em que as redes diaspóricas estabelecidas nos diferentes países (no caso dos cabo-verdianos, destacam-se as comunidades nos EUA, na Holanda e em Portugal) ganham cada vez mais importância para os migrantes.²⁰

Logo no início da minha pesquisa (quando comecei a fazer os primeiros contatos com “cabo-verdianos” residentes em Lisboa, em março de 2007), pude perceber que há variações significativas no que diz respeito àquilo que os entrevistados entendem (nomeiam) como ato discriminatório (prática socialmente injusta), e no que diz respeito àquilo que, para eles, “faz” a diferença entre cabo-verdianos e portugueses. Fui notando que tais divergências são marcadas profundamente por fatores, tais como faixa etária (“primeira” ou “segunda” geração), cor de pele (“raça”), classe social, nível educacional, gênero, postura política, entre outros. Além disso, verificaria que os ideários da criouldade e da africanidade, elaborados em diferentes momentos da história de Cabo Verde, continuam agindo como uma importante referência, tanto para a percepção das (des)igualdades como para a (re)construção das identidades na diáspora lisboeta. Há, portanto, vários “fatores”, diversas práticas socioculturais e também “narrativas carregadas de valor simbólico”, que podem ser entendidas como estruturantes, e a partir das quais as pessoas constroem, por meio de sua atualização, suas noções de diferença e de justiça social (igualdade e desigualdade).

Estudos bibliográficos sobre a imigração e a formação de identidades nacionais (portuguesa e cabo-verdiana) e meus primeiros contatos com a diáspora cabo-verdiana levaram-me a focar, na pesquisa de campo, dois “grupos” que, de certo modo, se revelaram como polos

²⁰ Sobre a imigração e o associativismo cabo-verdianos em Portugal, ver, por exemplo, Horta e Malheiros “Os cabo-verdianos em Portugal. Processo de consolidação, estratégias individuais e acção colectiva”, *Estratégia – Revista de Estudos Internacionais*, n. 20 (2004), pp. 83-103; Beja Horta “Places of Resistance. Power, Spatial Discourses and Migrant Grassroots Organizing in the Periphery of Lisbon”, *City*, v. 10, n. 3 (2006), pp. 143-70; Neusa Maria Mendes de Gusmão, *Os filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005; Ana de Saint-Maurice, *Identidades reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal*, Oeiras: Celta, 1997; Marzia Grassi e Iolanda Évora (orgs.), *Gênero e migrações cabo-verdianas* (Lisboa: ICS, 2007); João Lopes Filho, *Imigrantes em terra de emigrantes*, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2007.



extremos no que diz respeito à questão de investigação (percepção da diferença e sensibilidades em relação à justiça social):²¹ 1) A velha elite cabo-verdiana, que “se refugiou” em Lisboa e fundou, em meados da década de 1980, a “Associação dos Antigos Alunos do Ensino Secundário de Cabo Verde” (AAAESCV), que é, até hoje, uma das associações cabo-verdianas mais bem estruturadas e mais atuantes de Portugal (com mais de 800 afiliados registrados); 2) Os filhos de imigrantes laborais cabo-verdianos, que já nasceram em Portugal e vivem nos “bairros degradados” na periferia de Lisboa.

Durante a minha pesquisa, frequentei ainda diversos outros espaços e eventos, relacionados à diáspora “cabo-verdiana”: associações, bares, apresentações musicais, lançamentos de livros, encontros literários, atos comemorativos (p. ex.: festa do dia da independência de Cabo Verde), uma vez que meu público alvo era, em princípio, qualquer pessoa em cuja vida Cabo Verde agisse como um referencial simbólico importante: não importava faixa etária, nem gênero, classe social, etc. Não busquei definir, de antemão, critérios para demarcar o grupo, não somente porque a situação peculiar da imigração (questão da legalidade/ilegalidade, a problemática em torno da diferenciação entre primeira e segunda geração, etc.) torna tal tentativa praticamente impossível, mas também porque um dos temas a serem investigados – a identidade – visava compreender exatamente a construção de fronteiras (processos de inclusão e exclusão). Interessava-me detectar diferentes experiências e olhares no meio daqueles que se identificam, de alguma maneira, com o rótulo de cabo-verdiano. Interessava-me, inclusive, verificar como os “cabo-verdianos” compreendem divergências entre si e o que eles nomeiam como diferenças: divergências e diferenças no que diz respeito às experiências de vida e às estratégias de atuação na diáspora.

²¹ A escolha desses dois grupos se deu devido aos objetivos teóricos da pesquisa e teve o intuito de revelar, sobretudo, de que maneira percepções da diferença cultural atuam sobre as de justiça social e vice-versa. Se a aproximação da Associação foi tarefa fácil e me proporcionou, em pouco tempo, o levantamento de um denso material empírico, a entrada nos bairros foi mais árdua e demoraria mais tempo. A segregação espacial e social, o peso da questão racial sentida pelos jovens e a diferença geracional entre pesquisador e pesquisados criaram obstáculos que, logo descobri, expressam bem a própria problemática que me propus pesquisar.



Tais perspectivas revelaram-se fundamentais para a melhor compreensão das múltiplas e mútuas influências entre percepção da diferença e a da desigualdade / discriminação.

Itinerários e ideários da velha elite cabo-verdiana

A sede da AAAESCV situa-se num bairro não central, mas também não totalmente periférico (Carnide). Há uma estação de metrô na porta de entrada da entidade, que facilita o acesso a ela. O espaço dessa associação é dividido em duas salas: uma é usada para palestras e serve também como local de dança; a outra assume a função de refeitório e espaço de TV. Ao se adentrar a associação, percebe-se logo alguns marcadores identitários para os quais os próprios filiados costumam chamar a atenção com certo orgulho. Além de um grande mapa do arquipélago, há, nas paredes da sala principal, uma espécie de galeria de fotos que retratam turmas de alunos e professores do tão venerado Liceu Gil Eanes (1937), do qual a quase totalidade dos membros da associação foi aluna. Muitos ex-alunos do liceu lembram-se com saudade de vários professores seus, entre os quais estão personagens importantes do movimento “Claridade” (p. ex.: o próprio Baltasar Lopes). E é comum os ex-alunos exaltarem a qualidade do ensino daquela época, que buscava dar aos alunos uma formação clássica europeia (da qual fazia parte, inclusive, o estudo de línguas antigas: latim, grego), para a opor à má qualidade das escolas portuguesas de então e da atualidade.²²

Outras fotos mostram artistas cabo-verdianos consagrados, como, p.ex., o músico B. Leza. Há, nesse grupo, uma clara preferência musical por mornas (estilo musical visto pela maioria dos ex-alunos como

²² No meio desse grupo, vigora a ideia de que o Cabo Verde, mais especificamente a ilha de São Vicente dos anos 1930 a 1960, teria sido um importante foco do saber. Conta-se, com frequência e com orgulho, que cabo-verdianos teriam ensinado portugueses (militares estacionados em Cabo Verde e em São Tomé) a ler e escrever. Embora essas histórias não sejam desprovidas de verdade (aliás, encontrei num bairro degradado um senhor que contava que tinha cuidado da correspondência do seu patrão em São Tomé por aquele ter sido analfabeto), sabe-se hoje que a taxa de analfabetismo sempre foi muito alta nesse arquipélago (embora não se deva esquecer que sempre houve diferenças expressivas entre as ilhas e as regiões), de maneira que há quem fale do “mito da literacidade” criado pela da intelectualidade cabo-verdiana.



“parente” do fado) e coladeiras, que é perceptível também nas reuniões periódicas que terminam geralmente com dança, acompanhada por música ao vivo. Os encontros ocorrem aos sábados à tarde, e seguem uma programação semestral. No centro das atividades estão as palestras (frequentemente proferidas por intelectuais portugueses e/ou cabo-verdianos), que buscam “promover o conhecimento”: focam, em primeiro lugar, temas ligados à poesia e à literatura cabo-verdiana (especialmente a venerada geração dos “claridosos”), história (p. ex.: navegação inter-ilhas)²³ e tradições musicais (morna, coladeira); mas há também palestras sobre tradições tipicamente portuguesas (p. ex., o fado) e assuntos tidos aparentemente como parte de “cultura” – erudição – geral (p. ex. sobre o “Lied”, do romantismo alemão) ou ainda sobre progressos tecnológicos (p. ex., sobre o telemóvel/celular). Além disso, ocorrem, com frequência, nos estabelecimentos da associação, homenagens a personagens cabo-verdianas do mundo da arte e da ciência e almoços em que são servidas comidas típicas de determinadas ilhas do arquipélago.

Se a maioria dos imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes, que vive hoje em situações precárias na periferia de Lisboa, tem proveniência de Santiago, referida frequentemente como a “ilha mais” negra do arquipélago, boa parte da velha elite cabo-verdiana residente em Lisboa é das ilhas do Barlavento e estudou no Liceu Gil Eanes, localizado em São Vicente. Depois de ter terminado o sétimo ano do liceu – nível educacional que, na época, constituía uma quase garantia para um bom emprego – uma minoria do grupo foi estudar em Portugal, enquanto a maior parte dos ex-alunos assumiria imediatamente um emprego na administração de uma das colônias portuguesas no continente africano (Guiné, Angola, Moçambique) ou no Timor. Os relatos de muitos ouvem-se como histórias de sucesso. Afirmam que gostaram do seu trabalho e da vida no ultramar. O “problema” surgiu quando se deu o 25 de Abril (1974) e as ex-colônias conquistaram a sua independência. A maioria optou por “voltar” ao “centro do reino”.

Houve várias razões que levaram muitos ex-alunos a “se juntarem” aos “retornados”. Não abrir mão da cidadania portuguesa foi uma

²³ Prevalece a “visão claridosa” sobre a história de Cabo Verde; uma perspectiva de história que tende a destacar atos heróicos de determinados indivíduos.



pré-condição para não perderem os direitos adquiridos no serviço colonial português. A maioria dos ex-alunos, que tinha ocupado cargos intermediários na hierarquia da administração colonial, não concordava com o novo regime cabo-verdiano que seguia uma orientação marxista-leninista. Além disso, irritava à velha elite a política declarada de aproximar Cabo Verde do continente africano, na sua visão, modelo de “atraso” civilizacional. Os militantes do movimento pela libertação, por sua vez, viam a velha elite com maus olhos, como colaboradores do velho regime. Várias pessoas da velha geração que entrevistei em Lisboa afirmaram, num tom de desaprovação, que se espalhava em Cabo Verde, naquela época, um “clima anti-branco”. Boa parte da nova elite, que se tinha envolvido na luta armada pela independência na Guiné-Bissau ou mantinha ligações com os líderes políticos de Angola e de Moçambique, via-se como preta ou mulata. Não eram admiradores nem da cultura brasileira nem da cultura europeia; mas mantinham ligações com os movimentos da *négritude* e do “pan-africanismo”. Para cumprir a nova agenda política de integrar o arquipélago ao continente africano na forma da união com a Guiné, o governo revolucionário e a militância cabo-verdiana enfatizariam não mais tudo aquilo que compartilhavam com a Lusitânia, mas buscariam valorizar o “lado africano” das suas tradições. Foi dessa forma que tradições culturais reprimidas (Batuque, Funaná) e até proibidas (Tabanca) durante o regime colonial – muitas delas originárias de Santiago e tidas como “africanas” – ganhariam um novo *status*.

Nesse clima, os espaços para aquela elite cabo-verdiana de cor de pele mais clara, especialmente a que tinha trabalhado a serviço do colonialismo metropolitano, estavam-se estreitando – a não ser, como disse um dos meus interlocutores, que a pessoa fizesse um grande esforço para demonstrar publicamente que estava empenhada na construção de uma nova sociedade. De forma geral, analisa Batalha,²⁴ a ideologia do “Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde” (PAIGC/CV) – marxista, coletivista, igualitária, nacionalizadora e niveladora – era incompatível com os valores classistas, individualistas e

²⁴ Luís Batalha, “A elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermediário”, in Clara Carvalho e João de Pina Cabral (orgs.), *A persistência da história e contemporaneidade em África* (Lisboa: ICS, 2004), pp. 191-225.





nacional-portugueses da velha elite. Diferentemente do grupo revolucionário, a maior parte da elite tradicional apontava para a inviabilidade econômica de um Cabo Verde independente e apoiava o projeto de tornar o arquipélago uma região autônoma, seguindo os exemplos dos Açores e da Ilha da Madeira.

A recepção em Lisboa, num primeiro momento, não foi, frequentemente, das mais calorosas. Foram vistos, nessa fase pós-revolucionária, como “retornados”, “brancos de segunda”, ou seja, como portugueses que tinham vivido às custas dos africanos. Pessoas com cor de pele mais escura e traços fenotípicos que as diferenciava da maioria dos portugueses podiam levar sustos inesperados e passar por situações, de certo modo, traumatizantes. Não estavam habituadas, nem psicologicamente preparadas, para aqueles momentos de conflito em que seriam agredidas verbalmente por meio de expressões ofensivas, como: “Preto/a, vai para a tua terra!” Frases como essas magoavam profundamente aqueles que sempre se identificaram com o Império e para quem preto era associado ao atraso do continente africano do qual, tinham a convicção, os cabo-verdianos – se não todos, pelo menos eles como representantes da elite – teriam conseguido fugir.²⁵

Em 1987, uma parte da velha elite “refugiada” em Lisboa resolveu, depois de se ter encontrado periodicamente desde finais da década de 1970, oficializar a fundação da “Associação dos Antigos Alunos do Ensino Secundário de Cabo Verde” (AAAESCV).²⁶ A maneira como a maioria dos filiados olha para Cabo Verde, para a relação desse arqui-

²⁵ Embora as histórias, os *status* sociais e as situações legais dos diferentes imigrantes possam ser muito diversas (uns têm cidadania portuguesa, outros não, etc.), os estudos de Vala e outros revelam que as representações elaboradas pelos portugueses os coloca frequentemente numa mesma chave: são “categorizadas em função da cor (“raça”), e não tanto com base na categoria de estrangeiro, de português com origem africana, de imigrante, ou a partir de regiões ou países de origem” Vala, *Novos racismos*, p. 13.

²⁶ Já no início da década de 1970, intelectuais e funcionários da administração pública e colonial, de origem cabo-verdiana, criaram a Casa de Cabo Verde. Durante o processo revolucionário, houve uma reviravolta na condução política da entidade (1974). A entidade seria renomeada Associação de Cabo-Verdianos e Guineenses, seguindo os acontecimentos no arquipélago, até que depois do golpe de Estado na Guiné (1980) e da cisão dentro do PAIGC, voltaria a se definir como Associação Cabo-Verdiana (1981). A velha diretoria, vinculada ao regime ditatorial e à ideologia do colonialismo, sentiu-se pressionada a deixar a entidade, e parte dela, que a partir de 1979 começava a se rearticular novamente em outro espaço, fundaria a AAAESCV.



pélago com Portugal, como interpreta a mestiçagem e como avalia a língua “crioulo”, segue, em boa medida, as reflexões dos chamados “claridosos”. A atuação deste movimento de literatos, que se reuniu em torno da edição da revista “Claridade” (1936-1960), foi importante para plantar o germe de um espírito cabo-verdiano e, neste sentido, pode ser caracterizada como proto-nacionalista.²⁷

As poesias e as prosas produzidas por essa intelectualidade revelam uma preocupação para com a miséria extrema que rondava o arquipélago e um interesse pelo estilo de vida das pessoas comuns. Os “claridosos” inspiraram-se na tradição regionalista do romance brasileiro. Identificavam no Nordeste, descrito nessa literatura, muitos temas e problemas da vida cabo-verdiana: além da seca, sobretudo vivências e experiências decorrentes da colonização, como a escravidão e a miscigenação.

Foi a obra *Casa-Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, sobretudo a sua interpretação a respeito da suposta harmonização entre elementos europeus e africanos, que mais profundamente marcou o pensamento “claridoso”. Quando, depois de ter visitado as ilhas, Freyre argumentaria que em Cabo Verde predomina a África sobre a Europa e não teria ocorrido uma verdadeira fusão como tinha acontecido no Brasil, a elite cabo-verdiana ficou, de certo modo, chocada.²⁸ De qualquer for-

²⁷ Sobre esta temática, ver, por exemplo, Gabriel Fernandes, *Em busca da nação. Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2006; José Carlos Gomes dos Anjos, *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

²⁸ Num texto intitulado “Uma visita desejada” (1951), Teixeira de Sousa, médico e importante literato da época, comenta o entusiasmo em torno de Freyre, com as seguintes palavras: “houve quem dormisse com *Casa Grande & senzala* na banquinha de cabeceira, e o manuseasse com o mesmo fervor com que os crentes lêem as Sagradas Escrituras. (...) Não admira. Os factores histórico-sociais e racionais que corroboraram na gênese do povo brasileiro são, na sua quase totalidade, os mesmos que influíram na nossa formação. Na obra de Gilberto Freyre, conseguimos pois descobrir a nossa terra sem ela ali estar”; *apud* Castelo, *O modo português*, p. 82. Não é tampouco um acaso que já no primeiro número da *Claridade*, publicado em março de 1936, um artigo dedicado à análise da situação agrária em Cabo Verde faça referência ao pensamento de Freyre. Grande foi, portanto, o choque para esse grupo quando tomou conhecimento dos primeiros comentários que Freyre fez sobre as ilhas depois de as ter visitado, pois afirmava que, com exceção do gênero musical da morna, não teria ocorrido em Cabo Verde uma harmonização entre elementos europeus e africanos; ou seja, não teria acontecido uma síntese – como no caso do Brasil – que pudesse ter originado uma “terceira cultura”. Na visão de Freyre, Cabo Verde era um conjunto de “ilhas em que as populações [eram] fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos apenas, de influência europeia sobre essa predominância étnica e



ma, os letrados do arquipélago continuavam, por vezes, com mais fervor ainda do que antes, a defender a ideia da harmonização racial e cultural em Cabo Verde, e alguns entre eles chegaram, inclusive, a projetar uma oposição entre a vivência no arquipélago e a do Brasil.

Assim, Gabriel Mariano apresenta as ilhas como a grande exceção dentro dos territórios portugueses, como o único lugar que,

através da mestiçagem, da interpenetração cultural, da assimilação do exótico (...) oferece iguais possibilidades de equilíbrio psíquico, de integração espiritual, de realização material, a ele, português, ao seu companheiro, o negro-africano, e ao que deles surgiu, o mulato.²⁹

Ao comparar essa situação com a brasileira, esse “claridoso” critica as tensões e as desigualdades raciais no Brasil e chega à conclusão de que lá o processo aculturativo não atingiu ainda o estágio em que a sociedade cabo-verdiana se encontrava.

Para o grande líder do movimento, Baltasar Lopes, como para tantos outros “claridosos”, Cabo Verde tinha características próprias. No entanto, fazia parte de algo maior:

(...) eu não vejo oportunidade, nem razão para se falar numa civilização

social”; *apud* Dos Anjos, *Intelectuais*, p. 109. A língua “crioulo” era para Freyre mais um sinal de que o arquipélago era “mais África do que Europa”. Além disso, fez, ainda – numa entrevista concedida em 1951 – um comentário sobre os homens de letras cabo-verdianos que não podia ter agradado a elite local: “Fiquei, de certo modo, decepcionado, pois esperava mais e melhor. A influência brasileira é manifesta. Prejudicial porque dela os intelectuais de Cabo Verde não se souberam libertar. Falta-lhes a originalidade. Falta-lhes personalidade”; *apud* Sérgio Neto, “Cabo-verdianidade e luso-tropicalismo. Duas visões de Cabo Verde em tempos de Estado Novo”, in Luís Reis Torgal e Luís Oliveira Andrade (orgs.), *Colonialismo, anticolonialismo e identidades nacionais* (Coimbra: Quarteto, 2003), pp. 289-321. Baltasar Lopes, um dos fundadores da revista “Claridade”, reagiria por meio de seis programas de rádio (transmitidos pela Rádio Barlavento, em 1956), que seriam publicados em livro, sob o título *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, Praia: Imprensa Nacional – Divisão de Propaganda, 1956. “Chegou, viu e interpretou”: foi com essas palavras que Baltasar Lopes comentou a superficialidade, ou, nas palavras do autor, a “pressa jornalística ou turística” com que Freyre “arranh[ou] o litoral” de três ilhas; *apud* Neto, “Cabo-verdianidade”, p. 314. Lopes acusou Freyre ainda de ter mesclado, na sua análise, raça e cultura e, dessa forma, não ter feito jus ao seu mestre Franz Boas; criticou a desvalorização do crioulo enquanto instrumento literário e defendeu sua visão – que era consenso entre os “claridosos” –, segundo a qual Cabo Verde era uma variedade regional de Portugal, da mesma forma que as ilhas de Madeira e dos Açores.

²⁹ Gabriel Mariano, “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”, in Gabriel Mariano (org.), *Cultura caboverdeana: ensaios* (Lisboa: Vega, 1991), p. 42-43.



cabo-verdiana (...): porque não temos uma civilização específica, temos traços regionais. Nós estamos mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez supnhamos.³⁰

A maneira com a qual a maioria dos “claridosos” lida com a língua “crioulo” expressa bem a ambiguidade da postura política desse movimento, que procura valorizar partes da cultura popular, sem romper totalmente com as estruturas sociopolíticas nem com a “epistemologia colonial”. Assim, a “Claridade” publicou, logo no seu primeiro número, poemas em crioulo. Começava-se a prezar e valorizar o crioulo para expressar sentimentos e emoções em forma de poesia, mas guardava-se certa restrição ao seu uso para expressar ideias que eram vistas como próprias do pensamento legal ou científico. Se alguns conferiam ao crioulo um *status* de língua, outros tendiam a vê-lo como uma corruptela do português. E para defender a tese de que o crioulo seria uma língua, um idioma neo-latino, B. Lopes costumava dizer que 97% do seu vocabulário derivava do português.

Percebe-se, portanto, que o elogio à mestiçagem e à criouldade – como uma representação da elite – segue interesses políticos claros: permite uma aproximação do continente europeu, ao mesmo tempo em que reivindica um distanciamento do “continente negro”.³¹ Uma inter-

³⁰ Apud Miguel Vale de Almeida, “Crioulização e fantasmagoria”, Brasília: UnB, Departamento de Antropologia, 2004 (*Série antropológica*), p. 266.

³¹ Luís Batalha sugere, nas suas análises, que o nome “claridade” teria sido assumido por esse grupo de elite como uma consciente delimitação do movimento *négritude*, que tinha sido formado em 1935, em torno de Aimé Césaire, Léopold Senghor e Léon Damas. Numa entrevista concedida em 1999, o claridoso Manuel Lopes confessou ao pesquisador Batalha: “Para eles era uma questão de *négritude*, mas para nós era uma questão de claridade. Era um movimento de *finca pé na tchon*”, apud Luís Batalha, *The Cape Verdean Diaspora in Portugal. Colonial Subjects in a Postcolonial World*, New York: Lexington Books, 2004, p. 79. E Batalha analisa: “Enquanto os intelectuais afro-caribenhos lutavam pelo reconhecimento da sua *négritude* enquanto súditos coloniais, os cabo-verdianos lutavam pela sua branquitude portuguesa enquanto súditos portugueses”. Já o novo grupo emergente, chamado de “Geração 50” orientava-se por outros ideais políticos: buscava unir o marxismo com ideias da *négritude* e do pan-africanismo. Não se contentava mais em pertencer a uma região – talvez um dia autônoma – dentro de um grande Império (como os “claridosos” reivindicavam), mas exigiam a independência imediata das ilhas e – seguindo as máximas dos ideais marxistas – uma revolução nas relações econômicas e sociais. Diferentemente do movimento da “Claridade”, que teve o seu centro na ilha São Vicente (Mindelo), vista por muitos como uma das “mais brancas” do arquipélago, os líderes do partido revolucionário (Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde - PAIGCV) voltaram-se para Santiago, representado não raramente como o “polo mais africano” do arquipélago.



pretação específica, com teor luso-tropicalista,³² da mistura local faz com que fusão, mestiçamento e criouldade possam significar ao mesmo tempo também branqueamento – se não explicitamente no campo da biologia, certamente no campo da cultura. Foi dessa forma, analisa Gabriel Fernandes, que os “claridosos” construíram a identidade mestiça, quando afirmavam que a explicaram.³³

Diferentemente da maioria dos imigrantes que vivem em bairros segregados na periferia, a velha elite cabo-verdiana reside em bairros de classe média. Esse grupo, senhores e senhoras na casa dos 60 anos ou mais, que se reúnem em torno da AAESCV, entende-se como “elite intelectual” dentro da “comunidade cabo-verdiana”. São pessoas que dominam perfeitamente os códigos hegemônicos da sociedade portuguesa, que aprenderam já no liceu. A maioria tem trabalhado e vivido, durante longos períodos de sua vida, lado a lado com “portugueses brancos”, muitas vezes como seus subordinados diretos ou como colegas, numa terra que era estranha a ambos. São totalmente bilíngues: falam português e crioulo. Chama a atenção também o fato de que a maioria dos filiados à AAESCV opõe-se à oficialização do crioulo como língua nacional, sobretudo à proposta de normatização da escrita, que foi oficializada por meio de um decreto-lei, em 1998 (ALUPEC – Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano). Eles vêm nesse decreto-lei uma espécie de “manobra política” de mitificação, que visaria construir uma origem africana do crioulo, da qual discordam.

Vários ex-alunos, de cor de pele clara, são, no cotidiano, frequentemente reconhecidos pelos portugueses como um deles; portanto, cabe a eles determinar se e em que contexto revelam a um/a desconhecido/a sua “identidade adicional”, que costumam cultivar com velhos amigos do liceu, por exemplo, nos fins de semana na associação.³⁴

³² Sobre o luso-tropicalismo e sua importância e sobre o seu papel na construção de uma identidade cabo-verdiana, ver, por exemplo, Armelle Enders, “Le lusotropicalisme, théorie d’exportation. Gilberto Freyre en son pays”, *Lusotopie* (1997), pp. 201-10; Adriano Moreira, e José Carlos Venâncio (orgs.), *Luso-tropicalismo. Uma teoria social em questão* (Lisboa: Vega, 2000); Neto, “Cabo-verdianidade”; e David Hopffer Almada, *Caboverdianidade e tropicalismo*, Recife: Massangana, 1992 e *Pela cultura e pela identidade. Em defesa da caboverdianidade*, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 2006.

³³ Gabriel Fernandes, *A diluição da África*, Florianópolis: UFSC, 2002, p. 50.

³⁴ Graças à sua competência simbólica múltipla, à sua formação escolar e à sua experiência



A grande maioria dos filiados à AAAESCV possui passaporte português. Nunca deixou de ser portuguesa, embora tivesse – hoje – direito à dupla cidadania (cabo-verdiana e portuguesa). As diferentes histórias de vida revelam que a velha elite cabo-verdiana apostava na integração via assimilação. Parecia uma estratégia óbvia para aqueles que se orientavam pelo ideário “claridoso” da criouldade; uma estratégia que, para a maioria, “deu certo”. Muitos deles faziam questão de educar os seus filhos somente em língua portuguesa, para “não atrapalhar” a sua inserção na sociedade portuguesa. Vários filhos dos ex-alunos fizeram curso superior, casaram-se com portugueses/as, de maneira que boa parte da terceira geração já se “dissolveu” no meio da classe média lusitana.

De forma semelhante àquela existente na Cabo Verde colonial, onde as fronteiras entre as classes sociais eram bem demarcadas (os ricos cabo-verdianos conviviam com portugueses e estrangeiros europeus, enviados para as ilhas a trabalho, em diversos clubes aos quais pessoas pobres não tinham acesso), percebe-se também na diáspora de Lisboa, que a velha elite cabo-verdiana e os imigrantes operários vivem em mundos totalmente diferentes. Os próprios ex-alunos reconhecem esse fato. Não é que os filiados à AAAESCV não se preocupem com a situação precária dos seus “conterrâneos”. Lamentam as condições de vida nos bairros e, volta e meia, debate-se esse assunto em reuniões nas quais até surgem ideias para projetos sociais. Mas as ações concretas são diminutas.

Muitos ex-alunos têm, como a maioria da classe média portuguesa, medo de se aproximar dos bairros. Vários deles culpam o Estado português pela omissão em relação à miséria em que vivem muitos imigrantes e, sobretudo, pelo aparente abandono em que a segunda geração cresceu. E, por vezes, acusam também os próprios pais por não terem adequadamente cuidado dos seus filhos e, dessa forma, terem

profissional, os ex-alunos têm um alto domínio sobre a manipulação do jogo identitário. Se sofrerem algum tipo de agressão da população majoritária que visa à exclusão ou à discriminação, dispõem de recursos (simbólicos e legais) para rebater tais agressões: tanto no próprio ato da confrontação, como posteriormente numa possível tentativa de se defender no plano jurídico.



possibilitado que os bairros se transformassem em focos de criminalidade e centros de tráfico de drogas.

Alguns comparam a sua infância e a sua adolescência e também a dificuldade que a primeira geração enfrentou, com a situação da chamada segunda e não entendem por que esses jovens não aproveitam o “privilégio” de terem nascido numa capital europeia que, na visão deles, oferece muito mais oportunidades do que a ilha onde nasceram seus pais. Não compreendem tampouco a atitude anti-assimilacionista desses adolescentes, a rejeição dos jovens ao “mundo português”, já que é bastante disseminada, no meio da classe média cabo-verdiana, da qual faz parte a velha elite cabo-verdiana, a ideia de que os imigrantes devem fazer um esforço para se adaptar ao novo meio. “Em Roma, como os romanos” é o lema que ouvi repetidas vezes.

Outros ainda diferenciam: afirmam que os emigrantes deveriam estar dispostos a aprender e assumir os padrões de vida do país receptor – pelo menos nos espaços públicos. Mas admitem ao mesmo tempo que, em casa, no espaço privado, as pessoas poderiam e deveriam manter certas tradições e valores de sua terra, quando não entrarem em conflito com as normas legais portuguesas.

Chama também a atenção o fato de que a muitos da velha geração incomoda falar do tema da cor de pele (“raça”). Quando se procura conversar sobre essa temática, muitos enfatizam, imediatamente, que “os cabo-verdianos não ligam para a cor de pele das pessoas”; que, em Cabo Verde, a cor (o fenótipo) não é usada(o) como critério para diferenciar as pessoas. Para comprovar esse fenômeno, recorrem a expressões e explicações que condizem com o ideário “claridoso” e com as teses lusotropicalistas. Afirma-se, p. ex., que, em Cabo Verde, um “preto rico” é visto como “branco”, categoria que serviria mais como uma espécie de “título” para designar aqueles que têm mais posses.

Para vários ex-alunos, não há discriminação racial em Cabo Verde, nem tampouco em Portugal. Para outros, sobretudo aqueles que se distanciam mais do padrão fenotípico português, é inegável que imigrantes em Portugal, sobretudo se tiverem características físicas que são comumente relacionadas com uma “ascendência africana”, passam por situações discriminatórias e constrangedoras. Muitos entre eles fazem,



porém, questão de relacionar as atitudes discriminatórias com a falta de instrução das pessoas. Assim, um entrevistado me explicou que “aqui [em Portugal], um doutor é incapaz de fazer alguma provocação, algum insulto por causa da cor de pele”.

A postura extrema no meio da velha elite cabo-verdiana entende que aquilo que muitos dos moradores dos bairros sentem como atos discriminatórios ou violência policial seria justificado pelo comportamento dos próprios imigrantes. Ao falar sobre as investidas da polícia nos bairros, ouvi a seguinte afirmação: “O que acontece”, explicou-me senhor D., de quase 70 anos, “é que o pessoal [os jovens] provoca e desafia com pontapés e facas. A polícia tem o dever de ir lá, é o serviço deles. Quando são provocados, é mais do que natural que reajam”.

Nessa interpretação, expressa-se não somente uma forte identificação com Portugal, mas também uma postura ideológica que está em sintonia com os valores intrínsecos à economia capitalista: “A malta atrasada passou maus bocados”, ouvi dizer o senhor D:

Iam para as obras trabalhar. Eram agredidos quando não faziam as coisas bem feitas. Mas isto é normal. Não é discriminação racial no final das contas. Porque o patrão queria produção e os cabo-verdianos não tinham qualificação profissional.

Percebe-se, portanto, que a maior parte da velha elite cabo-verdiana residente em Lisboa refere-se à sociabilidade nos bairros degradados, em primeiro lugar, como um “problema social”. Essa elite percebe uma grande diferença entre muitos dos seus valores e hábitos de vida e aqueles dos moradores dos bairros cuja origem localizam, sobretudo, em fatores como educação, formação profissional, empenho pessoal e vontade de cada um de “vencer na vida”, isto é, de conquistar um lugar elevado na hierarquia social.

Ao mesmo tempo, sente proximidade com uma série de outros hábitos e costumes praticados pelos moradores dos bairros em momentos de lazer e na esfera familiar, uma vez que reconhece neles uma origem cabo-verdiana: não somente as tradições culinárias (cachupa, etc.), mas também as músicas e as danças promovidas nos bairros, embora muitas delas sejam mais ligadas à ilha de Santiago, geram fortes



sentimentos de identidade. Além disso, existe, evidentemente, também uma identificação linguística, mesmo que o crioulo “badiu” – de Santiago – que predomina nos bairros, se diferencie claramente do crioulo “sampadjudo”, falado nas ilhas do Barlavento.³⁵

Bairros degradados e rotas identitárias da chamada segunda geração

Conheci de perto dois bairros degradados: Cova da Moura e 6 de Maio; e fiz ainda uma série de entrevistas numa “comunidade de realojados”, Casal da Boba, para onde muitos ex-vizinhos do 6 de Maio, que viviam no bairro Fontainhas, tinham sido “transferidos”. Todos esses bairros, que se situam em Amadora, provavelmente o maior concelho de residência de cabo-verdianos em Portugal, trazem as marcas da segregação espacial. Não é aconselhável a um estrangeiro entrar num bairro degradado sem antes avisar alguém que vive ou trabalha lá.

Há um forte estigma produzido, em boa parte, pela grande mídia que recai sobre tais comunidades; e existe também uma realidade complexa e explosiva que os próprios moradores não negam. As reclamações mais frequentemente ouvidas dos que atuam na linha de frente de programas sociais, mas também de muitos moradores, são as mesmas em todos os bairros: altas taxas de desemprego, insucesso escolar, analfabetismo,³⁶ gravidez precoce na mais nova geração (a partir dos 11 anos), violência física da parte da polícia, mas também dos jovens, problemas com drogas, etc.³⁷

Um dos meus entrevistados, nascido em São Vicente, mas resi-

³⁵ Sobre questões linguísticas do crioulo e a sua relação com a construção de identidades local e nacional, ver, por exemplo, Dulce Almada Duarte, *Bilinguismo ou diglossia?* Praia: Spleen Edições, 2003; Dulce Pereira, *Crioulos de base portuguesa*, Lisboa: Caminho, 2006; e Grupo para a padronização do alfabeto, *Proposta de bases do alfabeto unificado para a escrita do cabo-verdiano*, Praia: IIPC, 2006.

³⁶ Um relatório da Câmara Municipal de Amadora indica 48,1% de analfabetos no Bairro 6 de Maio, para o ano de 2002.

³⁷ Essa percepção dos próprios moradores não põe em questão o fato de que as pessoas constroem ativamente o seu mundo e valorizam diversas formas de convívio, características do bairro, por meio das quais criam laços de solidariedade e afirmam marcadores de diferença.



dente em Lisboa há muitas décadas, refere-se a uma divisória invisível, uma fronteira mental que, de acordo com ele, faz com que os de fora evitem o bairro, e os de dentro se isolem nele. Há desconfiança de ambos os lados, afirma esse professor de cor de pele escura, que trabalhou durante longos anos no 6 de Maio. Mesmo que vários pesquisadores, preocupados com as diferentes formas de segregação, enfatizem, com razão, que os bairros degradados são habitados não apenas por descendentes africanos, mas também por ciganos e “portugueses comuns” (frequentemente migrantes do norte do país), o “contraste ótico” é impactante quando se atravessa uma rua que dá acesso a uma dessas comunidades. E a sensação de contraste é potencializada pela mudança de língua: no bairro, o idioma de comunicação mais popular é o crioulo. É falado, inclusive, por imigrantes de outros países africanos e por portugueses que aí residem.

Nos bairros degradados, as referências a Cabo Verde e à África estão em toda parte. Há grafites nas paredes externas das casas e em muros que, por vezes, incluem escritas em crioulo. Há uma quantidade relativamente grande de cabeleireiros “afro” (salões “afro”) e restaurantes que são procurados, nos fins de semana, inclusive, por algumas pessoas de fora do bairro (na sua grande maioria, indivíduos que têm parentes no bairro, além de alguns poucos “curiosos”). Nas paredes internas dos bares e dos restaurantes, que servem pratos e bebidas cabo-verdianos, encontram-se vistosas pinturas que apresentam “cenas típicas” de Cabo Verde (p. ex., camponeses ao lado de um trapiche – “alambique caseiro”; ou ainda o vulcão da Ilha do Fogo em plena atividade). Lá também – e pelas ruas – ouve-se constantemente “música africana”. Em toda parte podem ser vistas bandeiras: de Cabo Verde, mas também de São Tomé e Príncipe e de Angola, além daquela do clube de futebol Benfica, cujo estádio fica relativamente perto do bairro.

A vida do bairro muda ao longo do dia. Se, de manhã, o bairro se apresenta calmo, a partir das quatro horas da tarde, as ruas e os bares enchem-se de jovens que voltam da escola, dos biscates, dos empregos ou de outras atividades quaisquer. A segunda geração toma literalmente conta dos diversos espaços, e o bairro se transforma num mundo de jovens. E, à noite, não somente os poucos curiosos que se atrevem a



pisar lá, mas também muitos idosos preferem se retirar das ruas, uma vez que temem ser envolvidos em atos de contravenção, confrontos com a polícia ou em outras confusões violentas. Há poucos espaços públicos na cidade cujo acesso é, de certa maneira, controlado por jovens, como ocorre nas ruas do bairro.³⁸

Uma referência importante na vida dos bairros são as diversas atividades desenvolvidas por ONGs, por igrejas e/ou por entidades governamentais. Nesses organismos, atuam, além de profissionais de fora da comunidade, muitas pessoas que são descendentes cabo-verdianos e cresceram dentro dos bairros. Os projetos promovem não somente trabalhos de assistência social (atividades com crianças, idosos, grávidas, cursos de alfabetização, etc.), mas buscam, conscientemente, incentivar práticas culturais tidas como cabo-verdianas e/ou africanas; por meio delas, espera-se gerar auto-estima e combater sentimentos de inferioridade. É nos espaços construídos e supervisionados por ONGs e igrejas, que os jovens frequentam ainda diversos cursos (“oficinas”), em que monitores e, às vezes, também, palestrantes convidados de fora do bairro, debatem com eles temas como drogas, prevenção contra AIDS, e os orientam, de forma genérica, nos princípios de cidadania. E é também lá, nas salas de computação, que os jovens entram em contato com outros descendentes cabo-verdianos, espalhados pelo mundo, ou seja, com outros jovens afro-diaspóricos, e com a sua produção cultural. Para essa geração, a internet é um meio fundamental para manter relações com parentes e criar redes de comunicação, que lhes dão a sensação de que estão conectados com diversos lugares do mundo ao mesmo tempo.

³⁸ As características particulares dos bairros, a tensão e ambiguidade existente na relação bairro e resto da cidade geram também curiosidade. Não atraem somente cabo-verdianos residentes em outras partes da cidade, que, nos fins de semana, vão ao bairro para visitar um parente, almoçar num dos bares, consertar o seu carro, ou frequentar um cabeleireiro, para, dessa forma, matar saudades de Cabo Verde. O bairro atrai também curiosos de outras classes sociais, por exemplo, jovens que querem conhecer um outro mundo, que procuram “aventura” e/ou que se rebelam contra os valores “tradicionais” de seus pais. O recente projeto de desenvolver um turismo étnico na Cova da Moura, que é, de certo modo, inspirado no “modelo” da Rocinha (Rio de Janeiro), visa explorar a fama do bairro como local de “criação cultural específica”, e busca incentivar essa produção. Pretende fortalecer estruturas internas que permitam criar alguns empregos e desestimular diversas atividades criminosas; e, com a vinda de “turistas étnicos”, que deveria estimular a interação entre os de dentro e os de fora, espera-se ainda combater a sua imagem estigmatizada e estereotipada.



Os trabalhos desenvolvidos pelos diversos grupos ao longo do ano, frequentemente ligados aos projetos assistencialistas e/ou de afirmação locais, ganham visibilidade nos dias de festa, quando todo o bairro se junta. Alguns deles já ganharam, inclusive, certa fama fora dos bairros e se apresentam em diversos eventos culturais em Portugal e até no exterior. Se os rapazes se sentem atraídos pelo “hip hop”, as moças se juntam em grupos de “dança moderna”. Já as mulheres mais velhas e respeitadas reúnem-se em grupos de batuque, e os homens mais idosos tocam os tambores em festas típicas, tais como o Colá S. Jon (Cova da Moura) ou a Festa da Padroeira (6 de Maio).

As percepções de diferença e de desigualdade da chamada segunda geração, que vive nos bairros periféricos da cidade, são diametralmente opostas àsquelas da velha elite cabo-verdiana. Enquanto os ex-alunos do Liceu Gil Eanes têm buscado, durante toda a sua vida, harmonizar “sua caboverdianidade” com “sua portugalidade”, o discurso dos jovens na periferia articula uma oposição ao país onde nasceram e onde vivem. Sem nunca ter pisado em Cabo Verde, a maioria desses jovens diz-se, em primeiro lugar, cabo-verdiana, africana e/ou preta. Frequentemente, não sabem muita coisa sobre o mundo de lá. Muitos afirmam ter curiosidade em, um dia, conhecer a ilha onde seus pais nasceram, mas não têm dúvida de que seu futuro não será lá, e sim em Portugal ou em outro país europeu ou nos EUA, onde têm parentes. Desde cedo, muitos deles sentiram que o fato de terem nascido e crescido na Lusitânia não os torna cocidadãos aos olhos de grande parte da população portuguesa. “Não querem saber; para eles todos nós somos pretos!”, soava uma das acusações que ouvi. Vários deles, aliás, não possuem passaporte português, devido a um decreto-lei, n. 308A/75, emitido um ano depois da Revolução dos Cravos, que determinou a perda de nacionalidade de todos aqueles – naturais das ex-colônias em África – que não fossem descendentes de portugueses até ao terceiro grau (não seriam atingidos por essa determinação os não residentes em Portugal, há, no mínimo, cinco anos antes de 25 de Abril de 1974, e ainda aqueles que tinham prestado serviços à administração colonial ou às Forças Armadas portuguesas, nos antigos territórios ultramarinos).³⁹

³⁹ A legislação previa um prazo para as pessoas reivindicarem o direito à cidadania. Com esse ato, Portugal se desvinculou de todos os ex-súditos. Cf. Horta e Malheiros, “Os cabo-



Os cortes de cabelo, as roupas escolhidas e a linguagem corporal expressam uma atitude dos jovens diante do contexto local e podem servir-lhes também como instrumento que permite construir identificações supralocais. É muito comum também o uso de pequenas bandeiras cabo-verdianas, não somente em bonés (a forma mais popular) e lenços, mas também em vestimentas e bolsas. Nas suas andanças pela cidade, os jovens sinalizam, dessa forma, sentimento de pertença e, com isso, estabelecem imediatamente processos de identificação com os de outros bairros, com que se encontram casualmente nos trens e em outros espaços públicos. No cotidiano, comunicam-se frequentemente em crioulo e exploram, inclusive, o potencial estratégico do uso do idioma sempre que não querem ser compreendidos por “estranhos”.

Nas minhas entrevistas, busquei saber dos jovens o que, para eles, diferencia o seu próprio “estilo de vida” do dos portugueses. Vários deles tinham dificuldade em nomear aquilo que valorizam e com que se identificam positivamente: o ritmo mais rápido e mais alegre foi uma das primeiras associações de um jovem, de cerca de 20 anos de idade, residente no 6 de Maio. De maneira geral, há uma grande valorização daquilo que chamam de “música africana”: funaná e kizomba estão entre os estilos preferidos. A maioria respeita a morna e o batuque como a música dos mais velhos; alguns gostam também de fado, já, para outros, este não fala sobre o mundo deles e não tem, portanto, nada a lhes dizer. Outro marcador de identificação positiva, que foi destacado frequentemente nas conversas, são as festas do bairro que mobilizam e unem periodicamente toda a comunidade.

Os discursos dos jovens fazem referência a uma sociabilidade mais informal, que caracterizaria a vida no bairro, opondo essa maneira de viver ao modo de ser português, que é associado, implicitamente, à rigidez e à disciplina, exigidas na escola, e à dureza e à seriedade do mundo do trabalho. É, portanto, em oposição a um “retrato cinzento”, do

verdianos em Portugal”, p. 87. De um dia para o outro, com a mudança da “lei do solo” (*ius solis*), que esteve em vigor durante o período do “Império Colonial”, para a “lei do sangue” (*ius sanguinis*), milhares de imigrantes foram empurrados para a ilegalidade – uma situação que começou a ser revista somente em dezembro de 2006, com a introdução de uma nova lei da nacionalidade (Lei Orgânica, n. 2/2006).



qual faz parte também a mentalidade fechada e triste atribuída aos portugueses, que os jovens constroem sua ideia de África. Nela ocorre uma fusão entre elementos de uma “cultura juvenil afro-diaspórica”, que se expande em nível global, e características locais que são próprias da vivência nos bairros periféricos.

Nas ações e nos discursos dos jovens percebe-se também uma forte identificação com o local, o espaço físico onde vivem e que, pela forte presença que ocupam nele, lhes permite criar um estilo de vida específico. Há estimativas de que 50% ou mais dos moradores dos bairros têm menos de 24 anos.⁴⁰ A autoridade que os jovens exercem nesse espaço contrasta com os maus tratos e a inferiorização que experimentam nas ruas da cidade. O respeito que conseguem impor a estranhos – que está, de certo modo também, relacionado com o medo que o bairro impõe – lhes confere um sentimento de força e de união. Até a polícia entra nos bairros somente em grupo.⁴¹

O temor e receio que rondam os bairros estão relacionados com práticas de contravenção que, de fato, ocorrem com alguma frequência nos bairros. Evidentemente, a “má fama” que os bairros têm na opinião pública, hoje em dia, foi construída com a participação ativa da grande mídia que, a partir da década de 1990, começou a chamar os bairros de “guetos”,⁴² “ninhos de gangsters”, etc., e continua explorando, ao máximo, qualquer delito que ocorra nos bairros, associando-os à presença de imigrantes africanos, etc. Percebe-se que, para alguns grupos do bairro,

⁴⁰ Cf. Maria do Carmo Serén, “Sem janelas para abrir”, in Centro Social do Bairro 6 de Maio, *Do outro lado da linha* (Amadora: Tipografia Peres, 2003), pp. 11-12, e António Silva, “Bairros da estrada militar da Amadora”, in Centro Social do Bairro 6 de Maio, *Do outro lado da linha*, pp. 49-52.

⁴¹ Na Cova da Moura, a polícia entra somente em carros fechados com os quais faz rondas periódicas – sem que, normalmente, nenhum dos policiais arrisque pôr o pé fora do carro; no 6 de Maio, onde carros não passam pelas estreitas ruelas, a polícia aparece somente num pequeno batalhão de cinco ou seis homens.

⁴² Aos poucos, o termo “gueto” foi introduzido e divulgado pelos discursos midiáticos e políticos; cristalizar-se-ia no imaginário de grande parte da população portuguesa uma associação entre jovens negros (“imigrantes de segunda geração”) e criminalidade, entre determinado pertencimento étnico-racial, pobreza, violência e espaço periférico. Assim, um dos maiores jornais de Portugal, o *Público*, caracterizava, por exemplo, no dia 18 de Maio de 1992, a Cova da Moura como “um dos guetos melhor [sic] organizados em Amadora”. Ver Horta e Malheiros, “Places of Resistance”, p. 274. Outros jornais têm falado em “ninhos de gangsters” e “pessoas sem futuro”.



a sensação de medo que está sendo produzida já se tornou um elemento importante para que os seus membros se fortaleçam e se autoafirmem diante dos “de fora” da comunidade. Ocorre, inclusive, que expressões discriminatórias que vêm de fora podem, em alguns momentos, ser apropriadas e ressignificadas como termos de autoidentificação: assim, existe, p. ex., na Cova da Moura, um grupo de *rap* que se autointitula “poetas do gueto”.

Nota-se também que a identificação com o local é conjugada com a construção de uma identidade diaspórica transnacional. Um exemplo claro dessa conjugação – local e global – é o próprio *rap*: ele expressa a experiência local; sendo cantado frequentemente em crioulo, conta histórias particulares que os jovens vivenciam na periferia. Os *rappers* dos bairros entendem a sua produção não apenas como uma reação à violência e à discriminação sofrida no cotidiano, como uma possibilidade de articular seus sentimentos de revolta e de frustração (“É para extravasar as coisas amargas que temos de engolir no dia a dia”, explicou-me um jovem do 6 de Maio), mas veem o *rap* também como um meio que lhes permite conectar-se a outras diásporas negras. Assim, os *rappers* que entrevistei acompanham, com interesse, a cena deste estilo musical nos EUA e conhecem especialmente bem as produções do Brasil.

A cabo-verdianidade (africanidade) que os jovens vivenciam e projetam diferencia-se claramente das vivências e dos ideários dos ex-alunos. Pode-se perceber nela influências e reminiscências de certo ideal do movimento revolucionário que buscava destacar a “africanidade” nas tradições locais, e que está sendo reatualizado por novos líderes comunitários no contexto diaspórico. Essa reatualização recebe também importantes impulsos por meio da popularização do “ideário multiculturalista”, disseminado por ONGs, igrejas e pelo governo, que incentivam práticas de “cultura popular”, com o objetivo de afirmar uma identidade positiva juntamente com o fortalecimento de um espírito de cidadão. E a estas “releituras das tradições” se sobrepõem ainda outras aspirações articuladas, de forma implícita, nas redes de sociabilidade, construídas pelos jovens, que apontam para a criação de algo como um espaço (imaginário) transnacional, uma espécie de comunidade transnacional.



Os jovens veem-se não somente como subordinados, mas também como vítimas na relação com a sociedade portuguesa. Reclamam que, fora do bairro, são constantemente vistos como suspeitos, como ladrões ou traficantes em potencial. São frequentemente parados e revistados pela polícia sem motivo aparente; e ocorre, não raramente, que sejam agredidos fisicamente. É por isso que vários deles afirmam evitar saírem do bairro. Quando de lá saem, preferem andar em grupos, para se protegerem de ataques da polícia e não se tornarem presas fáceis de bandos de jovens “portugueses brancos”. E há aqueles que, nas suas andanças pelas ruas, preferem usar capuzes para dificultar que sejam identificados pela polícia. Mais de um jovem entrevistado por mim deixou claro que se sente seguro somente no meio da “turma”. “Entre nós, africanos, não há discriminação”, explicou-me B. Ao encontrarem outro jovem negro de um bairro vizinho, não precisam temer serem maltratados, por serem negros ou da periferia, porque sabem, mesmo sem nunca terem visto a pessoa, que ela vive o mesmo drama que eles. Mas quando alguém de fora se aproxima deles, a reação “natural” é a de se fechar.

Mas ouvi também outras vozes, inclusive, de “cabo-verdianos” que tiveram contato intenso com a vida dos bairros e avaliam tais comportamentos dos jovens de outra maneira. Assim, uma cabo-verdiana, na casa dos 40 anos, que atuou durante muito tempo em projetos sociais, afirma que hoje os jovens já não aprendem mais a se movimentar fora dos bairros. Ela atribui o fato de os jovens se sentirem inseguros quando se afastam da periferia aos próprios projetos assistencialistas, que, orientados por certos ideários multiculturalistas (lema: “diferentes, mas iguais”) incentivariam a criação dos mais diversos tipos de instituição social e educativa (desde creches, escolas, grupos de apoio para jovens mães solteiras e para idosos, até conjuntos musicais) nos próprios bairros. Já não buscariam trazer os marginalizados “para dentro da sociedade” e contribuiriam, dessa forma, para “cristalizar o gueto”.

Diferentemente da velha elite cabo-verdiana e dos seus próprios pais, os jovens dos bairros têm a palavra “racismo” na ponta da língua. Dizem-se vítimas dele por parte dos portugueses, da violência policial e de bandos de jovens portugueses. Os que admitem que eles próprios



fazem, por vezes, uso da violência física, justificam, geralmente, seu comportamento violento como uma contrarreação à violência de fora, como um ato de autodefesa. Diferentemente dos seus pais, essa segunda geração cresceu numa sociedade que propaga, por meio das suas instituições oficiais (escola, governo, mídia), as máximas dos valores ocidentais modernos, tais como direitos humanos, igualdade entre os sexos, as “raças”, os credos religiosos, etc.⁴³ *Ideoscapas* é o termo usado por Appadurai para explicar como, na contemporaneidade, ideários iluministas (democracia, liberdade, igualdade, direitos, soberania, bem-estar, etc.) são transportados e disseminados pela mídia transnacional e atuam sobre as percepções e as ações das pessoas. Como os jovens sentem na sua própria pele uma enorme disparidade entre esses ideogramas hegemônicos, propagados também por programas da União Europeia e pelas atividades de organismos não governamentais locais e transnacionais, e a sua vivência do dia a dia, muitos deles respondem com rebeldia. Já não toleram mais ser cidadãos de segunda categoria.⁴⁴ Já não aceitam mais o tratamento desigual e as condições de trabalho às quais os seus pais se submeteram e que percebem frequentemente como humilhantes. Enquanto o quadro de referência da primeira geração é, em boa parte, a sua memória da pobreza e da dureza de vida experimentadas em Cabo Verde e, por vezes, também em São Tomé, os jovens tendem a comparar sua situação com o estilo de vida da juventude portuguesa da mesma faixa etária, que vive do “outro lado da rua”. E essa comparação pode facilmente gerar frustrações.

Os poucos jovens que conseguem um emprego social e monetariamente mais valorizado afirmam que em algum momento da sua vida descobriram a importância da formação escolar (profissional) e a de

⁴³ Durante uma das conversas sobre a escola, uma jovem me mostrou uma redação sua sobre o tema “racismo”, que tinha sido solicitada por uma professora como tarefa de casa.

⁴⁴ Muitos deles querem ter acesso aos bens de consumo, propagados e valorizados pela mídia (roupas de grife, tênis de marca, etc.). De acordo com os estudos do sociólogo Machado (“Jovens como os outros?”, 2007), os anseios e os valores dos “novos luso-africanos” estão muito mais ligados ao mundo do país acolhedor do que ao de origem dos seus pais. Ver também outros estudos valiosos de Machado sobre a questão da etnicidade no contexto da imigração africana em Portugal, por exemplo, “Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade”, *Sociologia – Problemas e práticas*, n. 16 (1994), pp. 111-34; e *Contrastes e continuidades*.



aprender a disciplina que o mundo do trabalho exige; ou seja, apostaram em adquirir hábitos e comportamentos que são vistos por muitos como estranhos à vivência do bairro. Ouvi histórias sobre conflitos entre aqueles que se destacam na escola (e no trabalho) e começam a ganhar respeito fora do bairro e os que continuam tendo no bairro o seu centro de sociabilidade. Assim, uma jovem de cerca de 25 anos que conseguiu, de certo modo, ascender socialmente (trabalha na loja de uma grife internacional), destacou a dor que sentiu quando os amigos de infância começaram a recriá-la por ter conquistado amizades e reconhecimento fora da comunidade. “Discriminação dentro do bairro é pior do que a discriminação que vem de fora do bairro”, comentou M.

A maioria dos pais desses jovens vê e vive a questão da diferença e da justiça (justiça social) de maneira diferente da dos seus filhos. Todos se percebem claramente como cabo-verdianos, mas raramente se dizem ao mesmo tempo também africanos e tampouco entraram tanto em choque com o mundo português, como a segunda geração. Uma das minhas entrevistadas, uma senhora, analfabeta, perto dos 60 anos de idade, faz questão de diferenciar entre Cabo Verde e África e, para justificar essa sua visão, lembra que no arquipélago não existem aqueles animais selvagens – nem leões, nem elefantes – que vivem no continente. Diferentemente de sua filha, que é uma figura-chave numa das ONGs mais importantes do bairro e defende, como muitos outros jovens de sua geração, que as pessoas de cor de pele escura devem assumir-se como “pretos”, essa senhora não gosta de ser chamada de preta: pretos, para ela, são os “mandjakos”.⁴⁵

Muitos dos imigrantes da primeira geração vinham de uma situação de vida de extrema pobreza, amiúde marcada pelas duras consequências da seca. Todos enfatizam, nos seus relatos, as dificuldades que enfrentaram ao longo da vida, inclusive, em Portugal. Mas quando olham para trás e comparam a sua vida atual com as daqueles parentes que ficaram no arquipélago, a maioria deles afirma não ter dúvida de que a emigração foi a decisão certa. A sua experiência de vida é marcada,

⁴⁵ Mandjako é o nome de um grupo étnico que vive em Guiné Bissau. Em Cabo Verde, tornou-se um termo pejorativo para designar qualquer africano vindo do continente.



desde cedo, por relações assimétricas de poder, das quais faz parte também o uso da violência física: dentro de casa, mas também em instituições estatais. Assim, vários entrevistados comentavam, p. ex., o uso da palmatória como um artifício comum nas escolas cabo-verdianas com o qual o professor buscava disciplinar os alunos. Outros se lembravam de castigos corporais sofridos no exército.

Nas suas narrativas sobre a relação com os portugueses, há também referências a maus tratos. E houve quem associasse tais tratamentos depreciativos à sua condição de imigrante e/ou com a sua cor de pele e características fenotípicas diferentes daquelas da maioria dos portugueses. Mas, na sua grande maioria, a ênfase desses discursos recai sobre a dureza de vida de uma forma geral, e não sobre um tipo de discriminação específica. Diferentemente da geração dos seus filhos, a não igualdade experimentada na relação com a população majoritária, não é lida necessariamente como expressão de uma atitude racista. De certa maneira, o mundo de valores com que se criaram em Cabo Verde ensinou-os a conviver com relações marcadas pelo poder patrimonial e a buscar – a partir de sua posição subalterna – negociar com o “mundo dos patrões”. É que os discursos e as práticas tanto das camadas dominantes como daqueles dos subordinados legitimavam, em boa medida, relações assimétricas de poder e o uso de violência física para impor autoridade – não somente em Cabo Verde, mas também durante muito tempo em Portugal. Não havia uma narrativa pronta sobre o racismo que, como hoje em dia, estivesse sendo disseminada por organismos oficiais (governo, escola) e por ONGs.

Não são poucos, entre a velha geração, que continuam vendo a violência física como um regulador legítimo das relações humanas e, especificamente, do processo educativo. Vários dos meus entrevistados julgam a segunda geração “complicada e totalmente diferente da minha [sua] geração”. Em algumas das conversas atrevi-me a indagar até que ponto a primeira geração se sente responsável pela educação e pela formação dos filhos. E, mais de uma vez, fui confrontado com discursos em que os idosos se referiam à dificuldade de “botar os jovens na linha”, já que, como salientam, a legislação portuguesa proíbe o castigo corporal. Contavam também não ser incomum que os jovens ameacem de-



nunciar e denunciem, de fato, os seus pais na escola por atos de violência física. Percebe-se que, nesses discursos, autoridade e violência são articuladas implicitamente como dois fatores interligados, o que corresponde, de certa maneira, à experiência de vida dessa geração. Não estranha, portanto, que a proibição do castigo corporal seja vista por muitos, em última instância, como um ato que suspendeu a autoridade dos pais sobre os seus filhos.

Mesmo que tal argumentação dos idosos revele nítidas características de uma estratégia de autodefesa e autojustificação diante de acusações feitas, inclusive, por outros cabo-verdianos, pode servir como um alerta: a comentada “desautorização de seu papel de educador” pode representar não somente uma sensação subjetiva dos idosos, mas pode ser, de fato, um entre outros fatores que tem contribuído para aflorar aquilo que a mídia, os governos, as ONGs e, provavelmente, a maioria dos próprios cabo-verdianos reconhece como “problema social”.

A introdução de valores exógenos à comunidade, sem criar condições factíveis para que eles (dos quais faz parte a ausência de violência física nas relações humanas) se transformem, de fato, numa prática sociocultural que substitua a punição física pelo exercício do diálogo paciente e tolerante, promoveu, aparentemente, uma implosão dos mecanismos de controle social (local) e pode ter colaborado, dessa forma, para criar um clima explosivo no seio da segunda geração. Parece lícito argumentar que a maneira como os imigrantes laborais foram “inseridos” na sociedade portuguesa fez com que seus filhos, a segunda geração, percebessem um choque enorme (uma contradição) entre os ideais pregados pela mídia, na escola, etc. e as suas próprias experiências de vida.

Comparando perspectivas: pertencimento, desigualdade e territorialidade

Vimos que a velha elite e os filhos da chamada segunda geração, nascidos na periferia lisboeta, se opõem em relação à maneira como cada um dos grupos vivencia e representa noções de espaço, diferença e (des)igualdade. O primeiro grupo, que, tendencialmente, tem uma tez mais clara e conseguiu integrar-se com sucesso à vida na metrópole,



continua concebendo a “caboverdianidade” como uma espécie de “extensão” (ou complemento) da “portugalidade”. Tendo trabalhado durante muitos anos de sua vida pela consolidação do “Império Português”, a maioria evita atribuir possíveis atos discriminatórios enfrentados por imigrantes a uma ideologia racista. Já as experiências e as percepções dos jovens periféricos são bem diferentes. Frequentemente mal formados e sem emprego, vivem acuados nos bairros, também porque, nas ruas da cidade, se sentem discriminados como africanos e/ou “pretos”.

Meus estudos mostraram ainda que existem diferenças substanciais entre os significados semânticos atribuídos pela velha elite aos significantes *Cabo Verde*, *Portugal* e *África* e aquelas ideias e ideais que a segunda geração associa a esses mesmos termos.⁴⁶ Revelaram que essas diferenças estão intimamente vinculadas a distintas histórias e experiências de vida. Se, para a velha elite, Cabo Verde “rima” (harmoniza) com Portugal, para os jovens da periferia, Cabo Verde “encaixa-se” na África. Nos discursos dos primeiros, predomina frequentemente uma noção de espaço geográfico concreto; já entre os jovens a noção de Cabo Verde e/ou da África é marcada, permeada e constituída por imagens e imaginários que provêm de múltiplos lugares e não dizem respeito, necessariamente, a um território físico específico.

E há outras diferenças marcantes: se, para a maior parte da velha elite, o crioulo é um elemento do universo linguístico português, derivado do e subordinado ao modelo-padrão, já para outros cabo-verdianos, o crioulo pode e deve servir para afirmar uma delimitação em relação ao mundo luso. Num caso, a cabo-verdianidade ajusta-se bem à maioria dos ideais de sociabilidade ocidentais; e divergências em relação a esse modelo são concebidas, portanto, como desvios, como uma espécie de anomalia social (um “atraso” a ser superado). No outro caso, a cabo-verdianidade não pode facilmente incorporar a totalidade dos ideais oci-

⁴⁶ Diversos estudos importantes sobre os imigrantes africanos em Portugal, como aqueles de Machado, já apontaram para o fato de que o sentimento de pertença muda de acordo com diferentes variáveis (classe social, sucesso escolar e/ou no emprego, lugar de nascimento, nacionalidade, etc.) e destacam, inclusive, que um sentimento de identificação não anula, obrigatoriamente, o outro (ou outros); no entanto, tais análises de cunho sociológico clássico não costumam contemplar a dimensão das ideias e dos valores que as pessoas associam aos signos de identificação.



dentais modernos, uma vez que as experiências primordiais de vida entram em choque com vários desses valores. O fato de que determinadas práticas (p. ex., a violência doméstica) são vistas por alguns cabo-verdianos como “problemas sociais” associados a práticas de camadas sociais subalternas, enquanto, em outros discursos, são comentadas como uma questão de costume (uma “questão cultural”), algo que daria coesão e sustentabilidade à vida coletiva, ilustra bem como diferentes noções de justiça agem sobre a percepção das diferenças e a construção de identidades e vice-versa. O que para alguns é diferença social pode, para outros, significar diferença cultural: essa realidade põe em xeque aquelas abordagens clássicas, que tendem a tratar “o social” e “o cultural” como duas “agendas analíticas” autônomas, aplicáveis a qualquer contexto, independentemente das experiências concretas e das narrativas das pessoas.⁴⁷

Os discursos da velha elite revelam ainda que as diversas transformações ligadas ao fenômeno da globalização (e propiciadas por novas tecnologias, como, p. ex., o aumento da mobilidade de pessoas, a aceleração da troca de informações, a formação de comunidades virtuais e transnacionais, a “compressão espaço-tempo”) são percebidas como um dos fatores que contribui para a destruição de seu ideal de cabo-verdianidade. São sentidas, portanto, como “perdas” e processos de “decadência”. Já na vida dos jovens na periferia de Lisboa, esses mesmos processos ganham outra conotação: tornam-se um meio que possibilita a construção da sua visão de cabo-verdianidade/africanidade.

Nesse segundo caso, os processos de identificação trazem, aparentemente, as marcas de um “estar no mundo” pós-moderno e/ou pós-colonial. Já não se busca a afirmação de continuidades linguísticas e de

⁴⁷ A prática de abordar “o social à parte do cultural”, ou vice-versa, como ainda vem ocorrendo em certos estudos sobre relações e conflitos étnico-raciais, pode ser explicada, em parte, como um resquício de divisões disciplinares dentro do mundo acadêmico, que levaram à elaboração e à consolidação de diferentes tradições e cânones acadêmicos: a sociologia, fundada no auge da crença positivista no progresso com a missão de avaliar os acertos e desvios do processo civilizador (modernidade) “versus” a antropologia, que surgiu com a proposta de avaliar igualmente questões fundamentais da vida em sociedade, privilegiando, para essa tarefa, no entanto, fundamentar as suas reflexões em análises de sociedades que vinham sendo colonizadas pelos europeus e eram tidas como pré-modernas.



unidades geográficas, da mesma forma que a velha elite as concebe e defende. A identificação com localidades bem restritas (bairros), dentro das quais as atividades dos jovens têm um grande peso sociocultural, conjuga-se e confunde-se com a afirmação de uma identidade afro-diaspórica translocal (global).

A participação ativa em produções artísticas (p. ex., *hip hop*), que se expressam em nível global e se reconhecem mutuamente como sendo “de origem africana”, o uso de novas tecnologias (computador) e os constantes contatos com outros migrantes de países africanos são alguns dos elementos e das experiências que permitem aos jovens construir uma ideia de “identidade afro-diaspórica” – ou uma noção de “espaço afro-diaspórico” – que já não se prende a um espaço físico concreto e já não segue, portanto, o “velho modelo” de Estado-Nação. Assim, os marcadores de diferença – Cabo Verde, África, Afro-Diáspora – podem ser imaginados como um espaço transcendente, que se articula em diversos lugares do globo, ao mesmo tempo, como uma espécie de rede de comunicação e de troca entre todos os que a ela se conectam.



Texto recebido em 23 de agosto de 2010 e aprovado em 7 de abril de 2011





Resumo

Com a Revolução dos Cravos, chegaram a Lisboa, além de mão de obra pouco qualificada, membros de uma elite cabo-verdiana que havia ocupado cargos intermediários na administração colonial do “Império Português”. Diferentemente dos trabalhadores e de seus filhos, que vivem majoritariamente em bairros “degradados” periféricos, as famílias desse grupo conseguiram integrar-se com sucesso à vida na metrópole.

Além de fatores como faixa etária, cor de pele (“raça”), classe social, nível educacional, gênero, os ideários da criouldade e da africanidade, elaborados em diferentes momentos da história de Cabo Verde, continuam agindo como uma importante referência para a (re)construção das identidades na diáspora lisboeta. Procura-se analisar se e de que maneira processos identitários influenciam percepções de desigualdade (discriminação) e se e de que maneira percepções de desigualdade influenciam processos identitários.

Palavras-chave: diferença – identidade – desigualdade – discriminação

Abstract

At the time of the Clove Revolution, unskilled workers from Cape Verde, as well as some members of the Cape Verdian elit, who had occupied intermediate posts in the colonial administration of the “Portuguese Empire”, arrived in Lisbon. Unlike the workers and their children, who settled mostly in slums (“bairros degradados”) on the outskirts of Lisbon, the families of the latter group have succeeded in integrating themselves into the life of the metropolis. In addition to factors such as age group, skin color (“race”), social class, level of education, and gender, the ideals of Creole-ness and African-ness, elaborated at different points in Cape Verdian history, continue to act as an important references for the (re)construction of identities in the Lisbon diaspora. The article analyzes whether and in what way identity processes influence perceptions of inequality (discrimination), also examining the reverse phenomenon: whether perceptions of inequality may influence the processes related to identity.

Keywords: difference – identity inequality – discrimination