

Diáspora cabo-verdiana:

algumas considerações sobre identidade, violência e discriminação

Andreas Hofbauer

Como citar: HOFBAUER, A. Diáspora cabo-verdiana: algumas considerações sobre identidade, violência e discriminação. *In:* HOFBAUER, A. (org.) **Desafios da prática antropológica:** relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 95-130. DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-142-3.p95-130>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

DIÁSPORA CABO-VERDIANA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES
SOBRE IDENTIDADE, VIOLÊNCIA E DISCRIMINAÇÃO

Andreas Hofbauer

Gostaria de abordar a seguir alguns tópicos centrais da minha pesquisa que desenvolvi durante a minha estadia de pós-doutorado em Lisboa (2007). Um dos objetivos destes estudos é analisar qual o papel sócio-cultural dos ideários da criouldade e da africanidade no contexto da diáspora cabo-verdiana. E ao tratar tal temática busco aprofundar uma questão teórica: como a percepção da diferença influencia a percepção da desigualdade (ou a sensibilidade em relação à justiça) e vice-versa.

A escolha desta temática tem a ver com as minhas pesquisas que tenho desenvolvido no Brasil sobre a questão do negro, do racismo e anti-racismo. O Brasil está vivendo hoje um momento em que se criou, pela primeira vez, impulsionado pelo movimento negro, uma maior abertura em relação à África: a introdução da Lei 10.639 promove uma certa demanda, quiçá um interesse em relação a conhecimentos sobre a cultura e história da África. Entendo minha pesquisa sobre a diáspora cabo-verdiana como uma pequena contribuição para fortalecer tais tendências.

Há questões conceituais e teóricas no debate brasileiro sobre o racismo que me preocupam e para as quais busco saídas. Refirmo-me aqui, em primeiro lugar, a essencialismos no que diz respeito aos conceitos de raça, negro e branco, mas também àqueles concernentes à noção de cultura e de identidade. Localizo nas discussões sobre

as ações afirmativas duas perspectivas acadêmicas que se opõem e produzem análises diferentes. Há, de um lado, uma tradição acadêmica (Estudos das Relações Raciais) que tem o mérito de ter revelado a existência de desigualdades sociais entre “grupos raciais”. Para comprovar tal realidade, a maioria dos trabalhos ligados à Sociologia das Relações Raciais opta, porém, por uma estratégia analítica que tende a essencializar categorias como negro e branco (não-branco). Do outro lado, estudos de cunho antropológico têm dado importantes contribuições para a compreensão das maleabilidades e dinâmicas identitárias no Brasil. No entanto, para revelar tal realidade, a maioria das análises tende a essencializar a noção de “ethos (cultura) brasileiro/a”.

Um dos objetivos teóricos dos meus estudos recentes tem sido, portanto, desenvolver uma perspectiva analítica que permita estudar e avaliar a questão da discriminação racial e/ou da desigualdade social sem perder a sensibilidade para com particularismos culturais, isto é, uma perspectiva que permita analisar “desigualdade” e “diferença” de uma forma integrada (HOFBAUER, 2006).

Acredito que a complexidade do exemplo da diáspora cabo-verdiana pode nos ajudar a aguçarmos a nossa sensibilidade para com esta questão e, quiçá, sofisticar o nosso instrumental conceitual-teórico a respeito da relação entre “desigualdade” e “diferença”.

Logo no início da minha estadia em Lisboa percebi uma grande diversidade na chamada comunidade “cabo-verdiana” no que diz respeito à “maneira de viver” na diáspora, no que diz respeito ao “relacionamento” com o “mundo português”. Ao longo da pesquisa, tornou-se claro que há variações significativas no que diz respeito àquilo que as pessoas sentem (nomeiam) como ato discriminatório e no que diz respeito àquilo que, para eles, “faz” a diferença entre cabo-verdianos e portugueses. Fui percebendo que tais divergências são marcadas profundamente por fatores tais como faixa etária (“primeira” ou “segunda” geração), cor de pele, classe social, nível educacional, gênero, postura política, entre outros. Além disso, verificaria que os ideários da criouldade e da africanidade, que foram elaborados em diferentes momentos da história de Cabo Verde, continuam agindo como uma importante referência para a (re)construção das identidades na diáspora lisboeta. Há, portanto, vários “fatores”, práticas sócio-culturais também e “narrativas carregadas de valor simbólico”, que podem ser entendidas como estruturantes e a partir das quais e por meio da atualização delas as pessoas constroem suas noções de diferença e de justiça.

CHEGAR E MERGULHAR NO TERRENO

A minha aproximação da “comunidade cabo-verdiana” se deu gradualmente e, como ocorre com frequência em pesquisas antropológicas, ao esforço do pesquisador

junta-se em determinados momentos também o acaso. Comigo não foi diferente: encontrei, coincidentemente, numa estação de metrô, um velho amigo meu que me levaria para um almoço a um local de referência fundamental em toda a história das organizações cabo-verdianas em Portugal e que me serviria como ponto estratégico para estabelecer contatos com os diferentes “mundos cabo-verdianos” de Lisboa: a Associação Cabo-Verdiana.

Apreciador de música africana e grande conhecedor da cena musical afro-diaspórica desta cidade, este professor universitário alemão – casado com uma negra brasileira – convidou-me a um “restaurante diferente”, que tem feito certo sucesso junto a portugueses de classe média que têm curiosidade por “comida étnica”. Às terças e quintas feiras, serve-se nos aposentos da Associação Cabo-Verdiana, instalada no oitavo andar de um edifício localizado numa rua central da cidade, a tradicional cachupa ou atum assado ao som de mornas, coladeiras ou funaná.

O clima bem descontraído à uma da tarde surpreende: come-se, bebe-se – não apenas cerveja, mas também o fortíssimo grogue – e dança-se pela tarde adentro. A música da banda amplificada estridentemente pelos auto-falantes abafa as conversas, mas anima as pessoas a se levantarem e cair no ritmo: portugueses/as com portugueses/as, como também portugueses/as com cabo-verdianos/as. Atrás de uma idéia comercial está – segundo as lideranças da associação – uma proposta política e cultural. Por meio de refeições dançantes e de outros eventos promovidos por esta entidade, procura-se aproximar os portugueses não apenas da cultura cabo-verdiana, mas também das pessoas deste arquipélago que vivem na capital portuguesa.

Mais tarde, descobriria que o espaço desta entidade já tinha sido usado no final do período da ditadura portuguesa pela “Casa de Cabo-Verde” quando, durante o processo revolucionário, houve uma reviravolta na condução política da entidade (1974). A velha diretoria, vinculada ao regime ditatorial e à ideologia do colonialismo, sentiu-se pressionada a deixar a entidade.

Parte deste grupo buscaria rearticular-se novamente em outro espaço. Depois de um primeiro encontro em 1979, os antigos membros “expulsos” oficializariam, em 1987, a fundação da “Associação dos Antigos Alunos do Ensino Secundário de Cabo Verde” (AAAESCV).

Hoje, a Associação de Cabo-Verde entende-se como uma espécie de *Casa Mater*. No entanto, no decorrer da pesquisa de campo, eu perceberia aos poucos que sobretudo a velha elite, aquela que fundou a AAAESCV, ainda vê nos seus frequentadores aliados do regime revolucionário de orientação marxista-leninista que ascendeu ao poder depois do fim da ditadura colonial na ilha – mais especificamente, simpatizantes

e filiados do “Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde” – PAIGCV, que liderou todo o processo de descolonização no arquipélago.

Nas minhas várias idas à Associação de Cabo Verde, pude lá encontrar um público bastante diverso formado tanto de intelectuais e artistas cabo-verdianos radicados em Portugal como de estudantes bolsistas que vieram estudar em Lisboa bem como “gente comum” – homens e mulheres, de classe média, média-baixa e seus filhos. A Associação serve como um ponto de encontro onde passam horas conversando, jogando baralho (o popular “bisca”) e tomando cerveja e grogue. Em dias em que ocorrem eventos, é possível até cruzar com um ou outro filiado à AAAESCV. Mas é bastante improvável que moradores de bairros periféricos – nem a “primeira”, nem a “segunda” geração – apareçam no oitavo andar deste prédio situado no coração da cidade.

Logo no meu primeiro almoço, servido numa sala enorme pertencente à Associação localizada na Rua Duque de Palmela, conheci alguns estudantes cabo-verdianos e consegui marcar uma primeira entrevista com o presidente da entidade. A conversa foi útil em vários sentidos. Pude ouvir de uma “voz oficial” dos imigrantes uma descrição dos seus problemas na condição de imigrados no país, como alguns enxergam as questões da integração e da discriminação, etc. Registrei sua história de vida e saí com uma lista de contatos de outras associações que atuam nos bairros periféricos.

CRIOULIDADE, AFRICANIDADE E MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS

Para podermos avaliar melhor as atuações e ideações das pessoas e grupos que pesquisei em Lisboa, precisaríamos explicar alguns dados importantes sobre a imigração cabo-verdiana e a construção das identidades nacionais portuguesa e cabo-verdiana (sobretudo, as suas implicações para as noções de negro e branco, da mestiçagem e da criouldade).

Procurarei fazer a seguir algumas curtas referências a estas questões. Há um certo consenso entre aqueles poucos pesquisadores que estudam o fenômeno do discriminação racial em Portugal que o luso-tropicalismo marca o ideário dos portugueses no que diz respeito à maneira como pensam a sua relação com outros povos. As interpretações atribuídas ao luso-tropicalismo divergem, tal como ocorre com as avaliações da democracia no Brasil. Para alguns, o luso-tropicalismo é um mito, um ideário que merece ser preservado, mesmo que não corresponda à realidade. Já para outros, este mito contribui, em primeiro lugar, para encobrir uma realidade, vista como perversa, que deve ser mudada.

O sucesso do luso-tropicalismo em Portugal se deu somente na década de 1950 quando a ditadura portuguesa (Salazar) começava a sentir cada vez mais pressão

(por parte de organismos internacionais – ONU) para descolonizar as suas possessões em África. Neste contexto, o discurso luso-tropical, que destaca a excepcionalidade dos portugueses entre os povos colonizadores, a especial capacidade dos portugueses em lidar com povos habitantes dos trópicos, o seu carácter maleável e adaptável, etc., ganharia um papel central nos discursos políticos tanto para responder a pressões externas como para reagir à formação de movimentos de independência.

Para a elite cabo-verdiana, as idéias de Gilberto Freyre foram desde cedo (desde a publicação de *Casa Grande e Senzala*) uma referência importantíssima. A intelectualidade cabo-verdiana daquele momento organizava-se em torno da edição de um jornal – “Claridade” – e formaria uma espécie de movimento proto-nacionalista. Este grupo seria fortemente influenciada pela tradição regionalista do romance brasileiro que abordava temáticas com as quais podia se identificar: seca, escravidão e miscigenação. Foi sobretudo a análise apresentada por Freyre a respeito da suposta harmonização entre elementos europeus e africanos, que mais profundamente marcou o pensamento “claridoso”.

O elogio à mestiçagem e à criouldade condizia com interesses políticos e anseios identitários desta elite que atuava freqüentemente como administradores nas possessões portuguesas, ou seja, assumia freqüentemente posições intermediárias entre colonizadores e colonizados. A valorização da mistura sem romper totalmente com o ideário do branqueamento permitia aos “claridosos” aproximar-se do continente europeu ao mesmo tempo em que ajudou os “claridosos” a reivindicar um distanciamento do “continente negro”.

A maneira como a maioria dos “claridosos” lidava com a língua “crioulo” expressa bem a ambigüidade da postura política deste movimento que procurava valorizar partes da cultura popular sem entrar em choque com as estruturas políticas e mentais hegemônicas. Os “claridosos” começavam a prezar e valorizar o crioulo para expressar sentimentos e emoções (publicavam, portanto, poesias em crioulo), mas guardavam certa restrição ao uso do crioulo para expressar idéias que eram vistas como próprias do pensamento legal ou científico. Muitos tendiam a ver o crioulo como uma corruptela do português e negavam ao crioulo o status de língua.

Aos poucos os “claridosos” entraram em conflito com um grupo, chamado de “Geração 50”, que se orientava por outros ideais políticos (marxistas) e exigiam a independência imediata das ilhas. Boa parte desta nova elite, que tinha se envolvido na luta armada, via-se como preta ou mulata. Ela mantinha ligações com os movimentos da “négritude” e do “pan-africanismo” e começava a valorizar o “lado africano” das tradições locais. Foi desta forma que tradições culturais reprimidas (Batuque, Funaná) e até proibidas (Tabanca) durante o regime colonial – muitas delas originárias de Santiago

e vistas (em especial, pela elite de São Vicente) como “rudes” e “primitivas” –, ganharam um novo *status*. O luso-tropicalismo caiu em descrédito e a velha elite – os “claridosos” – seriam vistos agora como colaboradoras do velho regime¹.

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

A grande maioria dos homens trabalharia, e ainda trabalha, na construção civil. As mulheres vendiam peixe (até a União Européia resolver, em 1986, controlar e proibir a venda de peixe não documentada - BATALHA, 2004c, p. 145); 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 vir” a sua mulher e seus filhos. A maioria destes cabo-verdianos era da ilha de Santiago; havia entre eles muitos analfabetos que tinham dificuldades de se comunicar com os portugueses, uma vez que só falavam crioulo. Diante das diversas dificuldades – problemas de ordem sócio-econômica e de integração sócio-cultural – que estes imigrantes enfrentavam em Lisboa, a maioria deles se retirou em bairros periféricos. Surgiram, desta 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 canalização de água e de esgoto.

Já nos anos de 1970, na fase da descolonização, tinha se juntado ao fluxo da emigração laborial um outro grupo de cabo-verdianos que havia ocupado cargos intermediários na administração colonial em diferentes países do “Império Português”. Diferentemente daqueles cabo-verdianos que vieram a Portugal com a perspectiva de aceitar trabalhos manuais pouco qualificados, as famílias deste grupo possuem boa formação escolar, são majoritariamente provenientes das ilhas do Barlavento² e têm, de maneira geral, uma tez de pele mais clara.

¹ Sobre questões relacionadas com a construção das identidades nacionais portuguesa e cabo-verdiana cf. p.ex.: Alexandre (1999, 2000); Castelo (1998); Enders (1997); Thomaz (2002); Fernandes (2002); Almeida (2004, 2007); Anjos (2003); Meintel (1984).

² O arquipélago cabo-verdiano é dividido em duas grandes regiões: as ilhas do Barlavento (que compõe São Vicente, São Nicolau, Santo Antão, Sal, Boa Vista) e as ilhas do Sotavento (Santiago, Brava, Fogo, Maio).

É a partir de meados da década de 1980 que a imigração cabo-verdiana ganha novo fôlego e insere-se agora num quadro mais amplo das migrações internacionais. Esta nova fase de imigração é caracterizada por fluxos freqüentes e múltiplos onde 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 migrantes³.

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, 2004b, p. 302). O Estudo de Caracterização da Comunidade Caboverdiana Residente em Portugal, encomendado pela Embaixada de Cabo Verde em Portugal (1999), estipulou o número de imigrantes cabo-verdianos 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 (HORTA e MALHEIROS, 2006, p. 151-152).

Já na década de 1970, os bairros clandestinos começavam a ser percebidos 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” desta “africanidade lisboeta”. “Já foste à África?”, pergunta um português ao outro numa das anedotas maldosas e no mínimo politicamente incorreta. 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, desta forma, a quarta cidade mais populosa do país.

A ASSOCIAÇÃO DOS ANTIGOS ALUNOS DO ENSINO SECUNDÁRIO DE CABO VERDE

A partir das minhas experiências no campo, que iam se acumulando, resolvi conhecer melhor dois “mundos cabo-verdianos”, que eu sabia terem características bem diferentes e que se revelaram, ao longo da minha pesquisa, como pólos extremos no que diz respeito à minha questão de investigação (percepção da diferença e sensibilidades em

³ Sobre a imigração cabo-verdiana e o associativismo cabo-verdiano em Portugal, cf. p.ex. Horta e Malheiros (2004, 2006).

relação à justiça). A velha elite cabo-verdiana se “refugiou” em Lisboa e fundou em 1987 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. E os filhos de imigrantes laboriais cabo-verdianos que já nasceram em Portugal e vivem nos chamados “bairros degradados” na periferia de Lisboa dos quais tanto falam os representantes e a opinião pública portuguesa.

Enquanto a aproximação da Associação foi tarefa fácil, a entrada nos bairros demoraria mais tempo; devido à situação de segregação espacial e social à qual são submetidos, é necessário conquistar a confiança de pelo menos algumas pessoas que residem e atuam no local. A convite de uma figura importante da AAAESCV comecei a frequentar ainda em Abril os encontros semanais que ocorrem aos sábados à tarde na sede desta instituição que se encontra no bairro Carnide. Das muitas organizações cabo-verdianas, esta é aparentemente uma das poucas que tem uma frequência continuada de no mínimo 50 pessoas que acompanham o calendário de eventos semanalmente, mesmo que seja apenas uma minoria dos mais de 800 afiliados que têm as suas mensalidades em dia.

O espaço desta associação, que é menor daquela na Duque de Palmela, é dividido em duas salas: uma é usada para palestras e serve também como sala de dança; a outra assume a função de refeitório e sala de TV. Entre elas há um balcão onde os filiados e convidados fazem fila para comprar bebidas (muitos preferem whisky a grogue) e as comidas típicas cabo-verdianas. Nas paredes encontram-se fotos de músicos cabo-verdianos famosos (B. Leza), mas também do fundador do liceu de Mindelo, do qual a maioria dos filiados um dia foi aluno. Um retrato mostra uma turma da década de 1930 da qual o futuro líder revolucionário, Amílcar Cabral fez parte.

Tive a oportunidade de presenciar, no dia em que a entidade festejou o seu vigésimo aniversário (15.09), a fixação, na parede da sala principal, num ato solene, da foto do Vice-Reitor do Seminário-Liceu de São Nicolau, o cônego António José de Oliveira Bouças. Este liceu, fundado em 1866, é lembrado com veneração como instituição de certo modo antecessora do liceu Gil Eanes (1937), cujo primeiro nome era Liceu Infante Dom Henrique (1917). A formação clássica europeia, que incluía o ensino das línguas antigas, latim e grego, que o seminário de São Nicolau mantido por padres buscava transmitir e onde muitos dos professores dos sócios da AAAESCV estudaram, serviu, de certo modo, também de modelo para o liceu Gil Eanes.

O que chama a atenção no meio dos filiados da AAAESCV, cuja média de idade é próxima dos 60 anos, é uma espécie de culto à erudição que o grupo exterioriza: um líder do grupo começou a falar alemão comigo na frente de outros cabo-verdianos quando soube da minha proveniência; e, mais de uma vez, fui saudado na despedida com um carinhoso “*Auf Wiedersehen*”. A maioria dos ex-alunos não esconde que se vê

como elite pensante dentro da “comunidade cabo-verdiana” residente em Portugal. No meio deste grupo vigora, portanto, a idéia de que o Cabo Verde, mais especificamente, a ilha de São Vicente dos anos 1930 a 1960, teria sido um foco do saber.

Conta-se com freqüência e com orgulho que cabo-verdianos teriam ensinado portugueses (militares estacionados em Cabo Verde e em São Tomé) a ler e escrever. Embora estas histórias não sejam totalmente providas 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 neste arquipélago, embora haja diferenças expressivas entre as ilhas e regiões, de maneira que há quem fale do “mito da literacidade” da intelectualidade cabo-verdiana.

A grande maioria dos freqüentadores da AAAESCV são cabo-verdianos das ilhas do Barlavento e apenas uma minoria deles nasceu nas ilhas do Sotavento (Santiago, Brava, Fogo, Maio). Na maioria das vezes, freqüentaram igualmente o liceu Gil Eanes, já que o ensino secundário na histórica capital da Praia (Santiago) teria uma vida curta de apenas um ano (1860) e seria refundado somente em 1960 com a inauguração do Liceu Adriano Moreira. Estas histórias são importantes na medida em que deixam entrever tensões subterrâneas entre o Barlavento e o Sotavento, mais especificamente entre São Vicente e Santiago, que refletem a história do arquipélago e marcam a história das populações cabo-verdianas.

Enquanto Santiago foi colonizada já no final do séc. XV e serviria como porto seguro fundamental para a captura de escravos no continente e como placa giratória no comércio de escravos, inclusive, para o Novo Mundo, São Vicente ganharia importância somente na segunda parte do séc. XIX – num contexto de uma “nova colonização” relacionada com o avanço de novas tecnologias: os navios a vapor que começavam a cruzar o Atlântico buscariam o porto de Mindelo (capital de São Vicente) para se abastecerem nos depósitos ingleses de carvão. Na década de 1870 e 1880 a Western Telegraph Company amarraria os cabos submarinos que ligariam Europa ao Brasil e à África em São Vicente.

Em Santiago, em cujos interiores se retiraram desde os primórdios da colonização grupos de escravos fugidos e onde se desenvolveria um falar que lingüístas chamam também de “crioulo fundo”, a vida passa longe destes “progressos” da ilha rival. São Vicente brilha como pólo de instrução, onde a elite cabo-verdiana local busca, por vezes, imitar o estilo de vida dos empresários e trabalhadores especializados ingleses que se encontram em clubes, jogam cricket, golfe (sobre “*greens*” que são – pela escassez de chuva – marrons) e tomam whisky. Muitos afirmam também que a cor de pele do habitantes do Barlavento é mais clara do que a dos “badius” (termo inicialmente usado para se referir de forma pejorativa aos moradores do interior da ilha de Santiago; hoje é

usado como auto-denominação de todos os habitantes desta ilha). Parece-me, de fato, fora de questão, o fato de que a velha elite cabo-verdiana tem uma tez de pele mais clara do que a média da população cabo-verdiana.

As diferenças vividas e sentidas e pelos habitantes das duas ilhas resumem-se, portanto, não apenas naquilo que alguns chamam de “bairrismo”, mas articulam-se também em concretas e divergentes auto-representações da vida em Cabo-Verde: veremos que o debate sobre até que ponto os cabo-verdianos e os seus descendentes se vêem como mais ou menos luso-europeus, africanos e/ou expoentes de uma criouldade própria envolve discussões sobre cultura, cor, política, classe social e – *last but not least* – a questão lingüística.

Depois de ter terminado o sétimo ano do Liceu Gil Eanes, – nível educacional que na época constituía uma quase-garantia para um bom emprego – alguns foram estudar em Portugal; muitos outros assumiram 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. Gostaram do seu trabalho e da vida em ultramar. O problema surgiu quando se deu o 25 de Abril (1974) e quando as ex-colônias conquistaram a sua independência. A maioria optou por “voltar” ao “centro do reino” onde, num primeiro momento, a recepção não foi das mais calorosas. Na fase pós-revolucionária foram vistos como “retornados”, “brancos de segunda”, ou seja, como portugueses que tinham vivido às custas dos africanos. “Agora que já exploraram os pretos vêm para aqui explorar os brancos!”, era uma das acusações que os retornados tinham de ouvir com frequência (BATALHA, 2004a, p. 201).

Pessoas com cor de pele mais escura 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 estas 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.⁴

Houve várias razões que levaram muitos dos ex-alunos a “se juntar” aos “retornados”. Não abrir mão da cidadania portuguesa foi uma pré-condição para não perder os direitos adquiridos no serviço colonial português. A maioria dos ex-alunos que tinha ocupado cargos intermediários na hierarquia da administração colonial não concordava

⁴ Embora as histórias, *status* sociais e situações legais dos diferentes imigrantes possam ser muito diversas (uns têm cidadania portuguesa, outros não, etc.), os estudos de Vala (1999, 2006) e outros revelam que as representações elaboradas pelos portugueses coloca-os frequentemente numa mesma categoria: são “categorizadas em função da cor, 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, 1999, p. 13).

com o novo regime cabo-verdiano que seguia uma orientação marxista-leninista e eram, e continuam sendo, vistos como “africanistas” pela velha elite. Muitos deles eram a favor de uma autonomia que deveria seguir o modelo dos Açores e da Ilha da Madeira, mas advertiam para a inviabilidade econômica de um Cabo-Verde independente.

Alguns dos entrevistados, que foram presos por causa desta sua aberta oposição política (depois de meses de reclusão na “famosa” prisão – “campo de concentração” – de Tarrafal seriam deportados para Lisboa), sentem-se hoje reconfortados diante da política atual de Cabo-Verde, aliás amplamente apoiada pelos diferentes grupos imigrantes em Lisboa, que busca aproximar o arquipélago via os “laços históricos” com Portugal à União Européia. Os militantes do movimento pela libertação viam a velha elite com maus olhos, como colaboradores do velho regime. Várias pessoas afirmaram que se espalhava em Cabo Verde um “clima anti-branco”.

Durante o processo revolucionário, os espaços para aquela elite cabo-verdiana de cor de pele mais clara, especialmente aquela que tinha trabalhado a serviço do colonialismo metropolitano, estavam-se estreitando – a não ser, como disse um dos meus informantes, que a pessoa fizesse um grande esforço para mostrar em público que estava empenhada na construção de uma nova sociedade. De uma forma geral, analisa Batalha (2004a, p. 192), a ideologia do PAIGC/CV – marxista, coletivista, igualitária, nacionalizadora e niveladora – era incompatível com os valores classistas, individualistas e nacional-portugueses da velha elite.

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 que aprenderam na escola: 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 portuguesa.

Quando os ex-alunos falam dos bairros degradados, destacam os problemas sociais, a criminalidade, a problemática das drogas, a falta de educação, etc. Eles preocupam-se, portanto, com a vida precária que os conterrâneos enfrentam, mas raramente promovem algum tipo de ação concreta. Como a grande maioria da classe média portuguesa, muitos ex-alunos têm medo de se aproximar dos bairros.

Chama também a atenção o fato de que a maioria da velha geração não gosta de falar do tema da cor de pele. Quando se procura conversar sobre esta temática, muitos enfatizam imediatamente que “os cabo-verdianos não ligam para a cor de pele

das pessoas”; que em Cabo Verde a cor não é usada como critério para diferenciar as pessoas. Para comprovar este fenômeno, as pessoas usam expressões que condizem com o ideário claridoso e com as teses luso-tropicais. Afirma-se, p.ex., que em Cabo Verde, um “preto rico” é visto como “branco” e que a categoria “branco” serve mais como uma espécie de “título” para designar aqueles que têm mais posses.

Para vários ex-alunos, não há discriminação racial nem em Cabo Verde, nem Portugal. Outros admitem certos problemas em Portugal, mas atribuem eventuais discriminações à falta de instrução das pessoas.

É interessante notar também o fato de que a velha elite cabo-verdiana refugiada em Lisboa tem plena consciência de que são um “grupo em extinção”. Embora sintam-se massa crítica e elite intelectual, sabe que não consegue passar a sua mensagem nem dialogar com os seus próprios filhos e muito menos com a massa de trabalhadores não qualificados que vive nos bairros degradados. Durante as minhas investigações entrevistei também um neto de um dos sócios muito atuantes que se interessa e preocupa também com a situação dos imigrantes, sobretudo, com a juventude que vive nos bairros (ele tem participado em encontros, inclusive, internacionais de jovens que debatem a problemática dos imigrantes); embora tenha uma convivência boa, de certo modo, intensa com o seu avô (este frequenta regularmente a casa do neto), desconhecia totalmente a Associação onde o avô passa os sábados à tarde.

Certamente a programação de eventos promovidos por esta associação não atrai os jovens a participar dos encontros na AAAESCV e não estimula o diálogo com a nova geração. Ao longo do ano que acompanhei as atividades desta associação as palestras proferidas na sua sede focavam, em primeiro lugar, temas ligados à poesia e literatura cabo-verdiana (especialmente a venerada geração dos Claridosos), história (p.ex.: navegação inter-ilhas) e tradições musicais (morna, coladeira); mas houve também dias em que foram abordadas tradições tipicamente portuguesas (p.ex., o fado), assuntos tidos aparentemente como parte de “cultura” - erudição - geral (p.ex. sobre o “Lied” do romantismo alemão) ou ainda progressos tecnológicos (p.ex. sobre o telemóvel/celular). Além disso, ocorrem com frequência nos estabelecimentos da associação homenagens a personagens cabo-verdianos do mundo da arte e de ciência e almoços em que são servidas comidas típicas de determinadas ilhas do arquipélago.

Numa das tardes pude presenciar uma conversa em que um frequentador da associação questionava porque são tão poucos os sócios que levam os seus filhos para a associação e sugeria que se abrisse mais espaço para os jovens. Os dois interlocutores, antigos sócios da associação, mostravam-se céticos e um deles respondeu com tom de resignação: “Nós não temos nada para oferecer aos jovens. Vivemos num mundo totalmente diferente deles”. Portanto, aparentemente a maioria desta “elite auto-exilada”

sabe muito bem que o tipo de “cabo-verdianidade” que vive e defende morrerá quando o último ex-aluno do Liceu Gil Eanes vier a falecer.

OS BAIROS DEGRADADOS

Para chegar ao mundo dos bairros aproveitei, num primeiro momento, um contato com um jornalista cabo-verdiano que atualmente faz mestrado numa universidade lisboeta. Ele interessa-se pela problemática dos imigrantes e tem parentes que vivem nos subúrbidos. Levou-me ao bairro Cova da Moura, que é provavelmente o mais mal-afamado entre os chamados bairros degradados da Grande Lisboa. Posteriormente, eu começaria ainda a “freqüentar” o Bairro “6 de Maio”, bem próximo da Cova da Moura, porém, situado “do outro lado da linha do trem suburbano” e faria ainda uma série de entrevistas numa “comunidade de realojados”, na habitação social Casal da Boba, para onde muitos ex-vizinhos do “6 de Maio”, que viviam no bairro Fontainhas, foram “transferidos”. Todos estes bairros se situam em Amadora que deve ser o maior concelho de residência de cabo-verdianos em Portugal.

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 destes bairros em Amadora (SILVA, 2003, p. 23).

No caso da Cova da Moura, pode-se observar que houve no local desde a década de 1940 uma colonização de migrantes portugueses do norte do país que viviam rodeados por pequenas hortas. Foi a partir do 25 de Abril que os imigrantes cabo-verdianos começaram a se fixar neste morro. De 1977 a 1987 a população quintuplicou (pulou de 600 para 3.000) e em meados de 1980 a Cova da Moura já era considerada a maior enclave de imigrantes do país: contava com uma maioria de cabo-verdianos (55%), além de 8% de angolanos (os restantes habitantes eram portugueses do interior e somente 5% da própria capital). Pelas próprias características do bairro, é impossível saber quantas pessoas vivem nele. Há um número grande de pessoas sem documentos; existe um fluxo constante de parentes que passam períodos no local, e há também a prática de acolher pessoas que procuram proteção das autoridades. Assim, o último número oficial indica 5.000 moradores, enquanto a associação estima 10.000, ou seja, o dobro do número oficial.

Diferentemente da história de outros bairros articulou-se na Cova de Moura em torno do engajamento de um casal – ela, psicóloga belga; ele, bibliotecário açoriano – um grupo de mulheres e de jovens que buscou alternativas à política tradicional de bairro que acusava de fazer o jogo do clientelismo e do apadrinhamento. A associação Moinho da Juventude, fundada em 1984 e desde 1989 constituída como uma IPSS (Instituição Privada de Solidariedade Social), buscou, desde o início conseguir autonomia financeira do aparelho do Estado. Hoje pode ser considerada a maior e mais bem organizada associação de imigrantes de Amadora. Inserida em redes inter- e transnacionais tem recebido financiamentos pelos fundos da União Européia, conta com um orçamento de um milhão de dólares por ano e consegue empregar cerca de 50 pessoas.

Um dos primeiros projetos buscou desenvolver atividades com aquelas crianças do bairro cujos pais não tinham tempo para cuidar delas. Entendia-se, e ainda hoje muitas pessoas do bairro e de fora dele avaliam em tom de crítica, que uma série de dificuldades de integração que a chamada segunda geração⁵ enfrenta, deve-se exatamente ao fato de que muitos filhos passam longas horas largados nos bairros, já que os pais saem cedo para trabalhar e voltam somente no fim da tarde – e ainda por cima cansados – para casa.

A partir daí o grupo desenvolveria muitos outros projetos que têm como objetivo, de um lado, o combate aos enormes problemas sociais e, de outro, o incentivo a atividades culturais (integração social dos imigrantes na sociedade portuguesa e valorização das diferenças culturais são os termos que os estatutos usam para definir os principais objetivos da entidade). As reclamações mais freqüentemente ouvidas daqueles 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 e desmotivação dos jovens, analfabetismo (um relatório da Câmara Municipal de Amadora indica 48,1% de analfabetos no bairro 6 de Maio para o ano de 2002), gravidez precoce na mais nova geração (a partir dos 11 anos), violência física da parte da polícia, mas também dos jovens, problemas com drogas.

O fato de que muitos gostariam de sair do bairro se estivessem numa melhor situação financeira que lhes permitisse alugar uma moradia fora dele indica que não se sentem confortáveis e sofrem com os mencionados “problemas”. Esta percepção dos próprios moradores não põe em questão o fato de que as pessoas constroem também ativamente o seu mundo e valorizam certas formas de convívio características do bairro por meio das quais criam laços de solidariedade e constroem e afirmam marcadores de diferença; mas, ao mesmo tempo, induz-nos a perguntar até que ponto classificações como

⁵ Há uma polémica em torno desta denominação não somente por ser considerada, por alguns, como imprecisa, mas também como preconceituosa. Pesquisadores como Machado propõem substituí-la por “novos luso-africanos”.

“aldeias d’África” (GUSMÃO, 2005) não tendem a impor uma visão demasiadamente estática e de certo modo idealizante, orientada por concepções antropológicas clássicas de cultura e etnia, à convivência destas pessoas.

Aos poucos fui percebendo que a distinção entre o que seria “problema social” e o que é avaliado como “sendo de tradição africana” pode estar clara para certos protagonistas de projetos sociais, mas que tal distinção não corresponde necessariamente às percepções dos moradores do bairro. Descobriria que as avaliações divergentes têm a ver com muitos fatores diferentes, tais como história de vida (primeira ou segunda geração), inserção na sociedade (empregado ou não), grau de escolaridade e gênero.

Se a vida no bairro se mostra uma realidade complexa que envolve atos ilícitos, há também uma história de articulação de um discurso de fora que visa a estigmatizar o bairro. Horta chama a atenção para o fato de que no primeiro relatório oficial editado pela Câmara Municipal de Amadora em 1983 o assunto “ilegalidade” foi abordado, mas ainda não conectado diretamente com a questão étnico-racial. Foi a partir da década de 1990 que a grande mídia introduziu e divulgou o termo “gueto”. Aos poucos, este foi sendo criado e divulgado pelos discursos midiáticos e políticos e cristalizar-se-ia no imaginário de grande parte da população portuguesa uma associação entre jovens negros (“imigrantes de segunda geração”) e criminalidade, entre raça, pobreza, violência, e espaço periférico. Assim, um dos maiores jornais de Portugal, o Público, caracterizava, p.ex. no dia 18 de Maio de 1992, a Cova da Moura como “um dos guetos melhor organizados em Amadora” (HORTA, 2006, p. 274). Outros jornais têm falado em “ninhos de gangsters” e “pessoas sem futuro”.

É evidente que tais discursos hegemônicos têm também conseqüências para a auto-percepção dos imigrantes. E é por causa disso que, segundo Horta e Malheiros, os moradores procuram opor-se a e desenvolver estratégias contra estas categorias identitárias negativas impostas. Não há dúvida de que sobretudo as lideranças dos movimentos (associações) atuam desta forma. Ao mesmo tempo, é perceptível que existem também outras tendências no bairro. Há vários grupos que assumem o “título” de gueto como auto-afirmação e – da mesma forma que ocorreu com outros conceitos discriminatórios (cf. a história do conceito “negro”) – procuram atribuir-lhe novos significados que possam ser úteis para o grupo. O fato de que “os outros” têm medo do bairro pode ser, e é, instrumentalizado na relação com aqueles “outros”.

Há poucos espaços públicos na cidade cujo acesso é, de certa maneira, controlado por jovens, como ocorre nas ruas do bairro. Se na Cova da Moura a polícia entra somente em carros fechados com os quais faz rondas periódicas – sem que normalmente nenhum dos policiais arrisque a 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.

As características particulares dos bairros, a tensão e ambigüidade que existe na relação bairro e resto da cidade gera também curiosidade. Não atraindo somente cabo-verdianos residentes em outras partes da cidade que, aos fins de semana, vão ao bairro para visitar um parente, almoçar num dos bares, consertar o seu carro, ou freqüentar um cabeleireiro, para, desta forma, matar saudades de Cabo Verde. O bairro atrai também curiosos de outras classes sociais, p.ex. de 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 a explorar a fama do bairro como local de “criação cultural específica” e busca incentivar esta produção cultural. 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 imagem estigmatizada e estereotípica do bairro.

Não é aconselhável, porém, a um estranho entrar num bairro degradado sem ter antes avisado alguém que vive ou trabalha lá. Existe o estigma que se apóia em narrativas discriminatórias e existe também uma realidade potencialmente explosiva que os próprios moradores não negam. Um dos meus entrevistados, professor, 58 anos, cor de pele escura, residente em Lisboa há muitas décadas, refere-se a uma divisória invisível, uma fronteira mental que faz com que os de fora evitem o bairro e os de dentro se isolem nele. Há desconfiança de ambos os lados.

Numa das minhas primeiras visitas ao Centro Social do Bairro 6 de Maio, onde está instalada também uma creche, uma criança acompanhada por uma funcionária levantou o dedo na minha direção, dizendo em voz alta: “Polícia, polícia!” Tempos atrás foi promovido no bairro um dia de confraternização entre policiais e moradores do bairro para “combater preconceitos”. No entanto, não apenas para os mais jovens moradores do bairro, um estranho de cor de pele branca que aparece no bairro continua sendo, potencialmente, um policial infiltrado.

Do lado “de cá”, as representações negativas são numerosas. Na grande mídia, lêem-se referências aos bairros como focos de criminalidade e centros do tráfico de drogas toda semana. O medo se espalha e tende a aumentar. Num dia tive de pegar um táxi para chegar a um encontro marcado na Cova da Moura e solicitei ao taxista – sem pronunciar o nome do bairro – levar-me à estação de trem que fica na entrada do bairro. Na saída, o motorista comentou: “A famosa Cova da Moura! Sabe onde está a pisar

aqui? Tome cuidado!” Desci e fiquei em dúvida se o taxista me tomava por ingênuo ou traficante / consumidor de drogas.

Muitos pesquisadores preocupados com as várias formas de segregação enfatizam, apoiando-se em estudos demográficos oficiais, que os bairros degradados são habitados não apenas por descendentes africanos mas também por ciganos e “portugueses comuns”, freqüentemente migrantes do norte do país. É verdade. O “contraste óptico” em termos de cor parece-me, porém, pelo menos no caso dos três bairros que conheci mais de perto, muito marcante, maior do que entre muitas favelas brasileiras e o espaço urbano em que encostam. A mudança de um lado da calçada para o outro é violentamente brusca. E para todos aqueles que se aproximam pela primeira vez do bairro, a sensação de contraste é potencializada por outro detalhe importante. Atravessando a “linha divisória invisível”, muda também a língua de comunicação: não apenas os cabo-verdianos e seus descendentes usam o crioulo, mas também outros imigrantes africanos e, inclusive, os portugueses brancos residentes no local. Ou seja, a língua do bairro é o crioulo, predominantemente o crioulo badiu, isto é, aquela variante do crioulo cabo-verdiano que é falado na ilha de Santiago.

Muitas das lideranças das associações que atuam e têm a sua sede nos bairros apóiam freqüentemente o ensino do crioulo, uma vez que – e diferentemente de épocas anteriores – se convenceram de que um sólido conhecimento das duas línguas – o bilingüismo – ajuda as crianças no processo de aprendizado. Ao mesmo tempo, estabelecem a regra de que a língua oficial usada nas atividades oficiais da comunidade, nas discussões, nos cursos de formação, etc. promovidos na sede, é o português. É evidente que o crioulo pode ser e é usado também no jogo das pertenças, dos processos de inclusão e exclusão. Assim, é possível que uma conversa entre jovens na sede de uma associação de bairro possa mudar do português para o crioulo quando um estranho se aproxima.

A Cova da Moura situa-se num pequeno vulcão extinto. As moradias sobem o morro e, no seu topo, no Alto da Cova da Moura, que constitui o coração do bairro, localiza-se a sede da organização “Moinho da Juventude”, uma das associações de bairro mais atuantes de Amadora. A grande maioria das ruas são hoje asfaltadas e as moradias, que têm sido melhoradas ao longo dos anos, têm água e esgoto (desde 1979).

No bairro, há vários bares e restaurantes, uma grande quantidade de cabeleireiros afro que recebem cada vez mais clientes de fora. Na esquina de uma rua onde meses atrás três policiais foram mortos, há uma quitanda onde algumas mulheres vendem frutas e verduras; em frente às entradas das casas as mulheres tiram as escamas dos peixes e, nos horários de refeição, acendem pequenas fogueiras e grelhas a carvão onde preparam as comidas. “Isto aqui é como em Cabo Verde”, comenta meu guia jornalista com certo entusiasmo e ares de emigrado que re-encontra paisagens e hábitos familiares.

Se de manhã o bairro se apresenta calmo, uma vez que aqueles que trabalham ou estudam, saem de lá e muitos daqueles sem emprego permanecem nos seus aposentos (ouvi reclamações de pais e de assistentes sociais de que jovens sem emprego, portanto num estado de desânimo e de falta de perspectiva, passam longas horas na cama e levantam-se somente para o almoço), a partir das quatro da tarde a vida e o ritmo do bairro muda radicalmente. As ruas e bares enchem-se de jovens que voltam da escola, dos biscates, empregos ou de outras atividades quaisquer. Há estimativas de que 50% ou mais dos moradores dos bairros têm menos de 24 anos (SERÉN, 2003, p. 12, 51). Ao entardecer o bairro ganha, portanto, um ar aparentemente mais leve e alegre, transforma-se num mundo jovem. Mas ouvi também vários adultos e sobretudo idosos reclamarem que depois de uma determinada hora se retiram e não saem mais por medo de possíveis conturbações e atos de violência.

A situação no “6 de Maio” é diferente. O bairro parece um labirinto impenetrável. Entre as construções habitacionais precárias as pessoas têm de espremer-se pelas ruelas estreitas onde carros não passam. Apenas a rua central é mais larga e serve como ponto de encontro dos jovens do lado de fora das casas. Por falta de espaço, os moradores começaram a construir andares, prática esta que não é somente perigosa em termos estáticos mas tem cortado também a entrada de luz natural nas casas. No interior de muitas delas, domina, portanto, um cheiro forte de mofo e, conseqüentemente, as doenças respiratórias grassam no meio dos moradores. Aparentemente, as possibilidades para melhorar sem destruir as moradias insalubres são menores do que eram no caso da Cova da Moura; além disso, o movimento social do “6 de Maio” não tem a mesma força que o bairro vizinho, de maneira que o realojamento, que para muitos não é uma boa solução, parece ser apenas uma questão de tempo.

Na habitação social em Casal da Boba, que foi construída num lugar afastado da linha de trem, as pessoas moram em blocos de prédios que estão agrupados em fileiras. Todos pintados de branco. Entre eles há espaços livres onde são postas mesas e cadeiras de cimento. O aglomerado de prédios é cortado por uma grande rua onde passa um ônibus cuja “paragem” (ponto) se situa bem perto do centro do bairro. Lá há também um posto de polícia, uma escola primária, uma biblioteca local, a sede da Associação Unidos de Cabo Verde, um bar e um pouco mais longe das moradias encontra-se um ginásio adaptável para diversas atividades de esporte. Se a aparência é nitidamente diferente tanto da Cova da Moura como do 6 de Maio, os assistentes sociais que lá atuam e muitos dos próprios moradores afirmam que os “problemas sociais” continuam basicamente os mesmos. Aqui também os homens idosos e desempregados passam horas sentados, conversando, bebendo e jogando baralho (bisca) no bar e lá pelo fim da tarde os jovens começam a tomar conta dos espaços públicos.

As referências a Cabo Verde estão em toda a parte. Há grafites nas paredes externas das casas e em muros que, por vezes, incluem escritas em crioulo. Nos bares e restaurantes encontram-se pinturas enormes e vistosas 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, na maioria das vezes, de proveniência cabo-verdiana. Nos monitores fixados nos bares passam DVDs que mostram os últimos shows de conjuntos cabo-verdianos famosos, como p.ex. dos Ferro Gaita, especialistas do funaná que agita os ânimo dos jovens. As comidas servidas seguem evidentemente também as tradições do arquipélago. A cerveja e o grogue – freqüentemente em grandes quantidades – são acompanhamentos obrigatórios.

O cenário interno dos restaurantes e bares não seria completo sem a presença de bandeiras. Ao lado da obrigatória bandeira de Cabo Verde encontram-se por vezes outras: uma de São Tomé e Príncipe e/ou de Angola e também – freqüentemente em forma de cachecol – a bandeira do clube de futebol de Benfica cujo estádio se localiza no mesmo bairro e funciona desde os tempos gloriosos de Eusébio (negro nascido em Moçambique, mas súdito do então Império Colonial Português) como uma entidade de identificação popular.

Bandeiras cabo-verdianas são usadas, também fora do bairro, como uma espécie de adorno e, é claro, como forma individual de afirmação identitária: podem ser costuradas em vestimentas ou em bolsas, impressas em lenços de cabeça e – a forma talvez mais popular – coladas em bonés. Nas suas andanças pela cidade os jovens sinalizam, desta forma, sentimento de pertença e, com isso, estabelecem imediatamente processos de identificação com outros jovens de bairros que encontram casualmente nos trens e em outros espaços públicos.

Busquei contato não somente com lideranças do bairro e com pessoas que atuam como uma espécie de assistente social, mas tomei também muita cerveja com “gente comum” e, desta maneira, fui me aproximando de e conhecendo melhor as angústias, paixões e expectativas dos moradores.

Particpei de diversas atividades culturais e sociais do bairro. Naquilo que as lideranças do bairro e as associações entendem e apóiam como “atividades culturais” pode-se perceber um padrão que se repete hoje praticamente em todos os bairros. Enquanto os rapazes são movidos pelo rap, as meninas organizam-se em grupos de “dança moderna”. As mulheres mais velhas e respeitadas reúnem-se em grupos de batuque e os homens tocam os tambores em festas típicas, tais como o Colá S. Jon (Cova da Moura) ou Festa da Padroeira (6 de Maio); e é nestas grandes festas coletivas

que a grande maioria dos grupos culturais têm os seus momentos de glória quando se apresentam, seguindo a programação do dia, à toda a comunidade.

Freqüentei ainda atividades que têm características mais assistencialistas e/ou de formação: p.ex., encontros com jovens desempregados e encontros com idosos aposentados organizados pela associação; ou ainda cursos de formação de tutores que preparam jovens do bairro a coordenar e organizar atividades (esporte, acampamentos de férias, etc.) com outros jovens de lá.

Tais convivências, além de muitas conversas e entrevistas, revelaram-me perspectivas subjetivas bem diferentes, no que diz respeito à questão da diferença e da desigualdade, daquelas que eu estava apre(e)ndendo na AAAESCV. Sem nunca ter pisado em Cabo Verde, a maior parte da chamada segunda geração sente-se, em primeiro lugar, cabo-verdiana e/ou africana e/ou preta⁶. Os jovens expressam esta sua atitude por meio das roupas que usam, pelo corte de cabelo e pela linguagem corporal. Embora tenham nascido em Portugal, vários deles 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.

Nas minhas entrevistas busquei saber o que para os jovens diferencia o “modo de ser deles” do mundo português. Vários deles tinham dificuldade em nomear aquilo que valorizam e com que se identificam positivamente: o ritmo mais rápido, alegre foi uma das primeiras associações numa das respostas; muitos jovens destacam aquilo que chamam de música africana. As festas do bairro, que mobilizam e unem toda a comunidade, é outro marcador de identificação positiva. Os discursos dos jovens fazem referência a uma sociabilidade mais informal que caracterizaria a vida no bairro e opõem esta maneira de viver ao modo de ser português que é associado implicitamente à rigidez e disciplina exigidas na escola e à dureza e seriedade do mundo do trabalho. É, portanto, em oposição a um “retrato cinzento”, do qual faz parte também a mentalidade fechada e triste atribuída aos portugueses, que os jovens constroem sua idéia de África.

Há também uma forte identificação com o local, com o espaço físico onde vivem. A autoridade que os jovens exercem neste espaço contrasta com o mau trato e inferiorização que enfrentam nas ruas da cidade. Este respeito que conseguem impor a estranhos (que está também, de certo modo, relacionado com o medo que o bairro impõe) confere-lhes um sentimento de força e de união (já mencionei que até a polícia entra nos bairros somente em grupo, em pequenos batalhões de 5 a 6 pessoas). E esta identificação com o local é conjugada com a construção de uma identidade diaspórica

⁶ Sobre estudos de cunho sociológico sobre perspectivas identitárias dos „novos luso-africanos“, cf. p.ex.: Machado (2006, 2007); Saint-Maurice (1997).

translocal, como ocorre, p.ex., com o movimento “hip hop”. Os jovens entendem a sua produção não somente como uma reação à violência e à discriminação sofrida no cotidiano, como uma possibilidade de articular seus sentimentos de revolta e de frustração, mas vêem o “hip hop” também como um meio que lhes permite conectar-se a outras diásporas negras. A noção de cabo-verdianidade (africanidade) que os jovens produzem diferencia-se, portanto, claramente dos ideários dos ex-alunos. Pode-se perceber nela certas influências e reminiscências do espírito do movimento revolucionário que buscava destacar a “africanidade” nas tradições locais. Pode-se avaliar que ocorre, de certa maneira, uma re-atualização destas idéias num contexto diaspórico para a qual contribuem ainda projetos multiculturalistas (promovidos por ONGs, igrejas e por entidades governamentais), que incentivam práticas culturais como o rap, mas também o batuque, etc., com o objetivo de contribuir para a afirmação de uma identidade positiva juntamente com o fortalecimento de um espírito de cidadão.

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 vítima do racismo dos portugueses e da violência policial. Eles reclamam que fora do bairro sejam constantemente vistos como suspeitos, como ladrões ou traficantes em potencial. São freqüentemente parados e revistados pela polícia sem motivo aparente e ocorre não raramente que são agredidos fisicamente. É por isto, vários deles afirmam, que evitamos sair do bairro. Quando saem do bairro, preferem andar em grupo para se proteger de ataques da polícia. Aqueles que admitem que eles próprios fazem, por vezes, uso da violência física, justificam geralmente seu comportamento violento como uma contra-reação à violência de fora, como um ato de auto-defesa. Diferentemente dos seus pais, esta segunda geração cresceu numa sociedade que propaga por meio das suas instituições oficiais (escola, governo, mídia) as máximas dos valores ocidentais modernos: direitos humanos, igualdade entre o sexos, “raças”, credos religiosos, etc.. Como os jovens sentem na própria pele uma enorme disparidade entre este discurso hegemônico e a sua vivência do dia-a-dia, muitos deles respondem com rebeldia. Já não toleram mais ser cidadãos de segunda categoria. Já não aceitam mais o tratamento desigual e as condições de trabalho aos quais os seus pais se submeteram.

A maioria dos pais destes jovens vêem e vivem a questão da diferença e justiça de maneira diferente. Percebem-se claramente como cabo-verdianos, mas raramente dizem-se também africanos e não entraram tanto em choque com o mundo português como a segunda geração. Uma das minhas entrevistadas, uma senhora, analfabeta, perto de 60 anos de idade, faz questão de diferenciar entre Cabo Verde e África e, para justificar esta 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 (Moinho da

Juventude) e defende, como muitos outros jovens de sua geração, que as pessoas de cor de pele escura devem assumir-se como “pretos”, esta senhora não gosta de ser chamada de preta: Pretos, para ela, são os “mandjakos” – nome de um grupo étnico da Guiné-Bissau que se transformou em Cabo Verde num termo pejorativo para designar qualquer africano vindo do continente.

Muitos dos imigrantes da primeira geração vinham de uma situação de vida de extrema pobreza. Todos passaram por muitas dificuldades desde que chegaram a Portugal. Nas suas narrativas sobre a relação com os portugueses há referências a maus tratos. Mas, em geral, a ênfase nestes 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 uma expressão de uma atitude racista.

A experiência de vida da maioria deles foi marcada desde cedo por relações assimétricas de poder das quais fazia parte o uso de violência física: na convivência em casa, mas também na escola e na relação com os patrões. E não são poucos da velha geração que continuam vendo a violência como um regulador legítimo nas relações humanas, principalmente, no processo educativo. Um “dado ilustrativo” neste sentido é a atitude de muitos idosos diante dos distúrbios que certos jovens provocam nos bairros e que eles próprios abominam. Perguntados se eles se sentem responsáveis pela formação dos seus filhos, vários da primeira geração justificam-se dizendo que não conseguiam “botar os jovens na linha”, uma vez a legislação portuguesa proíbe o castigo corporal. Contam ainda que não é incomum que os jovens denunciem os seus pais na escola por atos de violência física. Percebe-se que nestes discursos autoridade e violência aparecem como dois fatores interligados, o que corresponde, de certa maneira, à própria experiência de vida desta geração. Exemplos como estes revelam, portanto, que práticas, que para alguns cabo-verdianos são vistas como uma espécie de problema social a ser combatido (uma anomalia, um “atraso” a ser superado), no discurso de outros, são tratadas como uma questão de costume (uma “questão cultural”), algo que dá coesão e sustentabilidade às ações humanas.

Baseado nos estudos desenvolvidos em Lisboa, parece-me lícito afirmar que existem fortes divergências no meio dos cabo-verdianos no que diz respeito à percepção da justiça e da diferença e que tais divergências se expressam nitidamente nas ações dos sujeitos. As análises mostram ainda que não há consenso, no meio da diáspora cabo-verdiana, em torno dos significados que são atribuídos aos marcadores de diferença (Cabo Verde, Portugal, África). E tais divergências (em termos de significados) expressam-se novamente na atuação dos sujeitos. Assim, no discurso da velha elite, Cabo Verde harmoniza com Portugal (a cabo-verdianidade é vista como uma espécie de “extensão”

da portugalidade), já na perspectiva dos jovens na periferia, Cabo Verde “encaixa-se” na África. Se para a maioria dos ex-alunos, o crioulo é um elemento (subordinado) do universo lingüístico português, 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 com a maioria dos ideais de sociabilidade ocidentais, e divergências deste modelo são concebidos, portanto, como desvios, anomalias, i.é., como “problemas sociais” associados a práticas de camadas sociais subalternas. No outro caso, a cabo-verdianidade não pode facilmente contemplar vários dos ideais ocidentais modernos, uma vez que experiências primordiais de vida entram claramente em choque com vários destes valores.

Se para a maioria da velha elite, diversos processos ligados ao fenômeno da globalização (que são propiciados por novas tecnologias; p.ex.: o aumento da mobilidade de pessoas, a aceleração da troca de informações, a formação de comunidades virtuais e transnacionais) são percebidos como um dos fatores que contribui para a destruição de seu ideal de cabo-verdianidade, na vida dos jovens na periferia de Lisboa, estes mesmos processos atuam como um meio que possibilita a construção da sua visão de cabo-verdianidade / africanidade. Neste segundo caso, os processos de identificação trazem nítidas marcas de um “estar no mundo” pós-moderno e/ou pós-colonial. Já não se busca a afirmação de unidades e continuidades simbólico-espaciais 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 importante peso sócio-cultural, conjuga-se e confunde-se com a afirmação de uma identidade afro-diaspórica supra-local (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 experiências que permitem aos jovens construir esta idéia de identidade afro-diaspórica que já não se prende a uma territorialidade específica. 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 aqueles que se conectam a ela.

A seguir quero, em forma de esboço, “deixar falar” alguns dos meus entrevistados:, isto é, jogar luz sobre como “eles” próprios percebem e vivem a diferença e a discriminação.

Senhor D. usa terno e gravata. Sempre. Faz questão de andar “impecável”. Tem o cabelo preto, liso, que usa bastante curto. Os seus traços fenotípicos não são “negróides”, diriam os antropólogos físicos do início do séc. XX; sua tez de pele é mais escura do que a da maioria dos alemães, mas em Portugal não o denuncia obrigatoriamente como “não-português”. Senhor D. tem 68 anos e nasceu na Ilha de Santo Antão, mas sempre foi cidadão português. O seu pai era português e casou-se com uma mulher de Cabo Verde. Era um negociante rico que possuía também propriedades.

A família dele era uma das poucas das ilhas que só se comunicava em português em casa. O pai fazia questão. Ele circulava no mundo dos ricos, em clubes onde se encontravam os poucos portugueses que viviam na ilha e a elite local. Somente entrava no clube quem era pessoalmente convidado por um dos sócios. Senhor D. frequentou a escola no liceu Gil Eanes. Diz que na altura sentiu certa recriminação da parte dos alunos que o gozavam porque não dominava bem o crioulo. Depois de uma desavença com um irmão em torno da herança paterna, resolveu partir para Angola, onde investiu em plantações. Nunca teve problemas, nem com os trabalhadores nativos nem com as autoridades portuguesas estacionadas na colônia. Atou boas relações com oficiais militares e quando chegou o 25 de Abril, já “de volta” a Portugal, iniciou-se na administração das forças marítimas onde trabalha até hoje.

Ele tem orgulho do seu caminho pessoal, que conta como uma história de sucesso. Um dos lemas de sua vida é “ascender, evoluir”. É preciso sempre relacionar-se com pessoas de um nível mais alto, diz ele, caso contrário, não é possível a pessoa evoluir. Senhor D. casou com uma cabo-verdiana da ilha Brava. Tem com ela três filhas hoje adultas. Todas concluíram cursos universitários e casaram com portugueses brancos. Já tem netos cuja cor de pele não se diferencia da maioria dos portugueses. Perguntei se a mulher dele fala crioulo e se ensinou aos filhos crioulo. Ela falava, sim, respondeu; mas no dia em que casamos, parou de falar crioulo. Para senhor D., o crioulo não tem o status de uma língua; “cada um fala como quiser” afirma, como se atrás das variações lingüísticas não houvesse nenhum princípio de ordem, nem tradições regionais, nem estruturas gramaticais. No fundo, encara o crioulo como uma corruptela do português, um português mal falado.

Senhor D. frequenta aos sábados à tarde a AAAESCV e como todos os sócios desta associação gosta de lembrar os tempos que passou em Cabo Verde quando era adolescente e interessa-se pela história e política do arquipélago. Vive algo que vozes sarcásticas chamam de “identidade de fim-de-semana”. Domina totalmente

os valores hegemônicos da sociedade portuguesa, convive no trabalho e no dia-a-dia predominantemente com portugueses brancos e é reconhecido por eles como um deles. É ele que determina em que contexto revelar a um/a português/a desconhecido/a sua “identidade adicional” de cabo-verdiano.

Senhor D. sente-se perfeitamente integrado. Para ele, os problemas dos cabo-verdianos que vivem nos bairros é uma realidade distante. Não tem nenhum contato com este mundo que, segundo ele, é um berço da violência e das drogas. Será que a polícia não usa e abusa também da violência na sua relação com os moradores do bairro, pergunto eu. “O que acontece”, diz senhor D., “é que o pessoal 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”, conclui senhor D.. Na sua visão a respeito de possíveis discriminações em relação a imigrantes, e especialmente imigrantes negros, expressa não apenas uma forte identificação com Portugal, mas também uma postura política que está em sintonia com os valores intrínsecos à economia capitalista.

Quando indago se ele não pensa que os cabo-verdianos têm enfrentado algum tipo de dificuldade extra nas suas tentativas de inserir-se na sociedade portuguesa, senhor D. responde da seguinte maneira: “A malta atrasada passou maus bocados. 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. Trabalhavam como pedreiros, diziam que sabiam fazer os serviços, mas saía tudo mal feito. [...] O patrão ficou chateado. Não era uma questão racial, ficou chateado porque teve prejuízo”.

Admite que acontece que “pessoas de pouca formação”, p. ex. trabalhadores rurais, insultem por vezes, os imigrantes. Mas é enfático em dizer que em Portugal as pessoas de escolaridade elevada não fazem isto: “Um doutor é incapaz de fazer alguma provocação, algum insulto por causa da cor de pele”.

Diferentemente do senhor D., B., um rapaz de 19 anos, tem a palavra “racismo” na ponta da língua. Nasceu e cresceu num dos bairros mais degradados de Amadora, na periferia de Lisboa. Seus pais vieram na década de 1980 de Cabo Verde. O pai trabalha como pedreiro e a mãe faz serviços de limpeza. Mas nem sempre há trabalho. O pai sabe ler e escrever, a mãe não o sabe.

Quando era pequeno, passou longas horas ao lado dos três irmãos, de seus primos e de outras crianças da vizinhança nas ruelas e nos becos do bairro sem que qualquer adulto estivesse por perto cuidando deles. Frequentou a escola situada ao lado do bairro que até hoje recebe predominantemente filhos de imigrantes. Como muitos outros jovens não gosta da escola. Largou-a quando tinha 13 anos. Hoje está

arrependido porque percebe que sem ter concluído a escolaridade mínima (9 anos) não consegue um bom trabalho.

Às vezes, quando os empreiteiros precisam de mão-de-obra, trabalha, por um período, na construção civil, porém, sem carteira assinada. Já trabalhou como ajudante num supermercado. Mas atualmente está de novo sem trabalho. Diferentemente dos seus pais, B. não está mais disposto a aturar condições de miséria. Ele nasceu em Portugal e, portanto, compara sua situação com as vidas dos jovens que vivem nos “bairros bons”. Ele quer uma vida material melhor, mas não dispõe de escolaridade mínima que poderia abrir o caminho para um emprego socialmente mais respeitado e monetariamente mais rentável. Percebe que não é tratado como igual embora esteja cansado de ouvir, na escola, na mídia e pelas bocas dos políticos, a defesa de lemas cívicos, tais como a igualdade diante da lei, o combate ao racismo e o respeito à diferença.

B. pensa em voltar a estudar, mas sem entusiasmo. Afirma que aquilo que é realmente importante para a sua vida, ele aprendeu no bairro. Diz que gosta do bairro. É lá onde ele tem os seus amigos, é lá onde ele passa a maior parte do seu tempo livre; conhece muito bem os problemas e os perigos do bairro, mas é lá onde se sente à vontade.

B. costuma usar calças jeans da moda, um boné (frequentemente aquele vermelho que traz o nome do clube de futebol Benfica) e tênis de marca, o que já causou vários questionamentos dos pais que não entendem como gasta tanto dinheiro para comprar roupa. Ele fala razoavelmente bem português [i.é, corretamente, do ponto de vista do cânone gramatical], mas no dia-a-dia, em casa e com seus amigos, sobretudo quando a “malta” quer que a conversa não seja compreendida pelos “portugas”, opta por falar crioulo. B. sente-se cabo-verdiano em primeiro lugar. Cabo-verdiano e africano. Nunca esteve em Cabo Verde, pouca coisa sabe sobre o mundo de lá. Tem certa curiosidade em, um dia, conhecer a ilha dos pais, mas sabe que seu futuro não será lá, mas em Portugal ou em outro país europeu ou nos EUA, onde tem parentes. B. percebeu muito cedo que, embora tenha nascido aqui, não é visto pelos portugueses como português. “Não querem saber; para eles todos nós somos pretos!”

Quando fala de sua vida, de seus problemas, menciona não somente a falta de dinheiro, falta de emprego, mas reclama também muito da agressão policial. Os “meninos pretos” dos bairros são parados em cada esquina, obrigados a identificar-se, revistados sem motivo aparente. E ocorre com frequência que são agredidos fisicamente. Como muitos dos seus “amigos”, B. já foi levado à esquadra. Diz que foi espancado porque suspeitavam que ele estivesse metido no tráfico de drogas. Não consegue não ter raiva dos policiais. Todos eles portugueses, todos eles brancos. Com cautela procuro saber se não há situações em que eles, os rapazes, agridem também os policiais. B. nega

categoricamente, mas admite que há alguns grupos que, num momento “propício”, em que encontram um policial agressor a andar sozinho, são capazes de vingar-se dele.

Quando B. sai do bairro, evita andar sozinho. Para proteger-se de ataques da polícia, argumenta B., e também para não se tornar presa fácil de bandos de jovens brancos (aliás, já se envolveu uma vez numa briga com um desses grupos). Nas suas andanças pela cidade gosta também de usar um capuz. Para não ser identificado pela polícia, segundo ele.

Não tem dúvida de que “lá fora” eles, os jovens negros do bairro, são tratados constantemente como suspeitos, ou seja, como ladrões e traficantes em potencial. E por isso é que se sente seguro somente no meio da “turma”. “Entre nós, africanos, não há discriminação”. Ao encontrar outro jovem negro de outro bairro, não precisam temer serem maltratados por serem negros, por serem do bairro, 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 fechar-se.

Como a maioria dos jovens, B. gosta de música africana: Rap, funaná, kizomba, reggae. Como B. falava frequentemente de “nós africanos” e da “música cabo-verdiana e africana”, procurei saber o que B. entende como ser característico dos cabo-verdianos e/ou africanos e como “este modo de ser” se diferencia do mundo português. B. parou para pensar um pouco, teve dificuldade em nomear aquilo que ele valoriza e com que se identifica positivamente: ritmo, o nosso ritmo das coisas é mais rápido, foi a primeira associação que teve. E imediatamente fez algumas referências àquilo que chama de “música africana”.

As festas, a alegria, a união entre as pessoas são outras características que destacou e opôs ao modo de ser português, que ele associa implicitamente com a rigidez e disciplina exigidas na escola e com a dureza e seriedade do mundo do trabalho. Fechado e um tanto triste, é esta a imagem sintética que B. formou a respeito do povo português, no qual não se inclui. A este retrato cinzento B. opõe uma idéia de África na qual se fundem elementos de uma cultura juvenil que é mundial e afro-diaspórica com características que são próprias de bairros pobres situados na periferia de uma capital do sul da Europa.

“Há solidariedade, sim”, interveio A., um amigo de B. que apareceu no dia em que entrevistei-o; mas ao mesmo tempo admite que ela se mostra sobretudo numa situação de extremo aperto. “No fundo, não tenho muitos amigos, se amigo é aquele com quem se pode contar em qualquer momento”. Isto seria possível somente com os membros da família, afirmou A.. De qualquer forma, todos, também B., adoram as festas, quando a comunidade inteira se reúne, quando as comidas típicas – cachupa,

calulu – são servidas e os vários grupos musicais e de dança se apresentam: desde as senhoras batuqueiras até os jovens rappers. B. faz parte de um conjunto de rappers que se auto-titula “poetas do gueto”. Cantam sobretudo em crioulo, mas também uma ou outra canção em língua portuguesa. Acompanham a cena do rap não apenas nos EUA, mas interessam-se especialmente pelas produções de rap no Brasil.

É para extravasarmos as coisas amargas que temos de engolir no dia-a-dia, explica A. a inspiração e a força deste gênero musical. É ele também que compõe as letras do grupo. Interessado, pergunto se poderia passar-me uma cópia de um rap da banda. Não anoto as letras, diz ele, porque não quero pôr tanta raiva no papel. Ou seja, B. e sua turma entendem sua produção de rap não apenas como uma reação que lhes permite articular seus sentimentos de revolta e de frustração e falar de suas vivências e experiências nos bairros, mas são conscientes também de que por meio do rap conseguem conectar-se a uma rede transnacional de jovens que atuam nas diversas periferias do mundo.

As posições de D. e de B. a respeito da percepção da diferença e da discriminação podem ser entendidas como pólos extremos entre os quais podemos detectar um amplo espectro de opiniões e atitudes que são marcadas por “variáveis” como cor de pele, classe social, gênero, faixa etária, posicionamento político, etc..

A seguir, menciono somente algumas falas esparsas que revelam haver uma discussão muito viva no meio da chamada comunidade cabo-verdiana e que servem também de alerta para evitarmos generalizações nas nossas reflexões teóricas sobre identidade étnica e racismo.

Senhor C. é também sócio da AAAESCV e tem apenas um ano a menos do que senhor D.. Sua cor de pele é mais clara que a do senhor D., ao mesmo tempo, seu nariz e seu cabelo indicam alguns traços “negróides”. É cidadão português e sempre se sentiu como tal. D. é um homem ativo na política e, na altura do 25 de Abril, procurou dar a sua contribuição aos processos de transformação política no arquipélago. Trabalhava no Ministério das Finanças e como tantos outros ex-alunos do Liceu Gil Eanes defendeu o caminho da autonomia.

Aos poucos sentiu que não era possível colaborar com a nova elite em ascensão. Afirma explicitamente que houve uma pressão por parte do governo no sentido de pressionar as pessoas com cor de pele clara a deixarem o país. Para ele, o regime impôs um projeto de africanização – um processo artificial, segundo ele. É que o senhor C. insiste, muito enfaticamente, em dizer que a cultura cabo-verdiana é parte da cultura ocidental. Não há a menor sombra de dúvida. Desta forma, endossa e defende fervorosamente as “teses regionalistas” dos claridosos. O melhor exemplo, para ele, é o crioulo.

O doutor Baltasar, explica D., referindo-se carinhosa e respeitosamente ao seu professor e eminente claridoso Baltasar Lopes, já dizia que o crioulo é uma língua neo-latina. 97% do seu vocabulário seria de origem portuguesa. Estima o crioulo como língua coloquial, que seria capaz de expressar sentimentos e emoções e, desta forma, o seu uso seria apropriado à música e à poesia; ao mesmo tempo, D. opõe-se à oficialização do crioulo como língua oficial, sobretudo à proposta de normatização da escrita, que foi oficializada via um decreto-lei em 1998 (ALUPEC – Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano), que D. acusa ser uma “manobra política” de mitificação que visaria a construir uma origem africana do crioulo.

Segundo ele, nunca houve discriminação racial em Cabo Verde; admite, porém, que os habitantes de São Vicente se sentiam superiores em relação às outras ilhas, sobretudo em relação a Santiago. Teriam assumido uma postura paternalista em relação à população restante do arquipélago. Racismo tampouco é um tema quando reflete sobre a situação da maioria dos imigrantes cabo-verdianos residentes em Lisboa. Não nega um ou outro incidente, sem conceder-lhe uma importância maior. Mas enfatiza também que o que predomina é uma atitude de generosidade e de maleabilidade no trato com outros povos. Para D. trata-se de uma característica comportamental que cabo-verdianos e portugueses compartilham. Um valor que merece ser defendido, embora confesse que, como tantas outras tradições valorosas, esta também está entrando em decadência.

M. tem 23 anos. Sua mãe chegou a Portugal ainda criança. Seu pai era alcoólatra e largou a família quando M. tinha 7 anos. M. cresceu no mesmo bairro onde B. se criou e onde sua mãe trabalha numa creche financiada por um projeto social coordenado pela Igreja Católica. Há um ano vive num conjunto residencial de moradores de bairro realojados. M. tem um emprego que considera bom numa loja de uma marca internacional de moda e sente certo orgulho de ter conseguido “chegar lá”.

O seu caminho não foi nada fácil. Quando era pequena, a sua mãe, a quem chama carinhosamente de “generalá”, fez de tudo para motivá-la a estudar. Se não estudas, teria dito a mãe, a tua vida será como aquela das vizinhas: terás de limpar o chão dos outros, sair cedo de casa e voltar à noite e ganharás pouco dinheiro. M. olhava à sua volta e percebia que, de fato, quase todas as mulheres – a maioria com escolaridade baixíssima, entre elas várias analfabetas – trabalhavam na limpeza. A partir daí M. resolveu empenhar-se nos estudos.

Percebeu também cedo os perigos do crime e das drogas. Um dia, o namorado insistiu em que ela entregasse uma “encomenda”. Segundo ela, é bastante comum nos bairros que os rapazes “usem” as meninas para negócios no tráfico. Ela recusou-se a fazê-lo, rompeu com ele e poucas semanas depois soube que o ex-namorado havia sido preso. Tornava-se cada vez mais claro para ela que o único meio “para não ser engolida pelo

bairro” era freqüentar a escola. Comenta também que alguns professores reagiram com estranheza: “Tu que tens tão boas notas, és mesmo do bairro?” Bem mais triste para ela foi a atitude das suas velhas amigas do bairro. Doeu-lhe profundamente o fato de que as amigas e os amigos de infância começavam a recriminá-la por ela ter começado a conquistar amizades e respeito por pessoas do mundo de fora. Discriminação dentro do bairro é pior do que a discriminação que vem de fora do bairro, avalia M..

Hoje M. domina bem, além dos códigos do bairro, os valores hegemônicos da sociedade portuguesa. Circula bem entre os “dois mundos”. A duras penas aprendeu a disciplina que é necessária no mundo do trabalho. Tende a sentir-se mais cabo-verdiana, mas admite que tem também um lado português. Segundo ela, há momentos na vida profissional em que o seu “lado africano”, a alegria e leveza, pode constituir um “plus” na sua relação com os clientes ou com o chefe. Mas este fato, para ela, não compensa as muitas situações incômodas e humilhantes que ela e os seus amigos do bairro sofrem por serem vistos como “imigrantes africanos”.

I., o irmão dela, conseguiu igualmente concluir o ensino obrigatório e faz trabalhos como supervisor de crianças numa escola da periferia. Sua visão a respeito das diferenças e das discriminações diverge um pouco da da irmã. “Sou um cabo-verdiano por ocasião”, diz I. com um sorriso nos lábios. Para ele, cultura portuguesa e cultura cabo-verdiana se complementam, pelo menos na pessoa dele. Não se sente, de forma alguma, repartido: “Não diferencio. Utilizo tanto que sei duma como d’outra para as várias situações, e portanto, sou uma fusão das duas [culturas]”, afirma. Diferentemente de M., I. critica as pessoas que se dizem vítimas de racismo. “Hoje, já não há estes graves problemas”. “Numa empresa”, “explica” I., “quando alguém vai se candidatar, o que conta, não é a cor da pele, mas a cor das notas. A cor das notas é mais importante que a cor de pele”.

E. vive num bairro vizinho daquele onde moram M., I. e B. Tem 69 anos, é originária do interior da ilha de Santiago e chegou a Portugal há 45 anos. Seu marido, que na altura já estava trabalhando na construção civil em Lisboa, mandou-a juntar-se a ele. E. lembra-se muito bem, e com amargura, do dia em que chegou. Chorava muito, diz ela. O lugar onde o marido e ela moravam era uma barraca de madeira. Lá, no lugarejo dela, até o gado era posto num abrigo melhor do que aquele. E quando começou a trabalhar, levou outro susto. Tinha dificuldades sérias de se comunicar. Só falava crioulo, não sabia português, nunca foi à escola, até hoje não sabe ler nem escrever. Se precisa preencher um formulário, ou comparecer diante de um órgão público, ela chama um dos seus 5 filhos.

No início da entrevista pediu desculpas por falar de “forma atrapalhada”; ao longo da conversa, pergunta mais de uma vez se a palavra usada está correta. A fala dela enfatiza a dureza de vida de uma maneira geral, e não tanto um tipo de discriminação

específica. Falou – até com certo carinho – de uma patroa que a tratava bem e dava presente aos seus filhos. Mas lembra-se também da irmã de uma patroa que não escondia que não gosta dos “pretos”. E. odeia ser chamada de preta. Pretos, para ela, são os “mandjakos” – os africanos do continente. No discurso dela procura fazer uma distinção entre Cabo Verde e África. Lembra, entre outras coisas, que nenhum dos animais selvagens – nem leões nem elefantes –, que habitam o continente negro, existem em Cabo Verde.

A.T., de 73 anos, fugiu de casa quando tinha 17 anos e foi trabalhar (em regime de contrato) em São Tomé antes de vir para Portugal: Tal como E., A.T. fala também muito das dificuldades da vida; mas quando olha para o passado e compara a sua vida com aquela dos parentes que ficaram por lá, acredita que emigrar foi a decisão certa. Das dificuldades da sua vida fazia também parte a violência. A.T. lembra-se bem que na escola – ele conseguiu terminar a educação primária – sofreu com a palmatória que o professor usava para disciplinar as crianças e mais tarde enfrentaria, no exército, um cabo que o humilhou mais de uma vez, castigando-o fisicamente na frente de outros recrutas.

Ambos, E. e A.T. cresceram numa sociedade em que as crianças obedeciam aos mais velhos da mesma forma que os mais pobres estavam acostumados a receber ordens dos mais ricos e raramente podiam compartilhar os mesmo espaços com eles. A cor de pele importava pouco, segundo as palavras de A.T. Se alguém era chamado de branco, afirma A.T., não significava obrigatoriamente que a cor de pele dele fosse branca. “Um senhor com casaco, gravata e sapato já era branco [...] Tinha título de branco, porque tinha mais posse”. A educação em casa e fora dela havia sido severa e, freqüentemente, incluía o uso de violência física; se A.T. não apóia explicitamente tais práticas, considera-as, porém, normais numa relação entre pais e filhos.

Quando conversamos sobre os jovens da chamada “segunda geração”, ele disse o seguinte: “São complicados. Eles têm outra cabeça, são diferentes”. Por quê são tão diferentes, quis eu saber: “Não são vocês os pais deles?” Sim, respondeu A.T., numa atitude de auto-justificação; “mas aqui em Portugal, os pais não podem botar os filhos na linha. Não podem bater. É proibido”. Ou seja, no discurso de defesa de A.T., autoridade e violência aparecem como duas coisas intrinsecamente ligadas; da mesma maneira como se tem mesclado ou sobreposto em muitos momentos da história de vida dele. Não estranha, portanto, que tirar o direito de castigar foi para A.T., em última instância, um ato que suspendeu a autoridade dos pais sobre os seus filhos.

S., de 45 anos, é mãe solteira de 4 filhos. Chegou a Lisboa com os seus pais quando era ainda criança. Conta mais de um episódio em que se sentia tratada de forma injusta na escola e explica que um professor simplesmente não gostava das crianças de cor de pele negra. Percebe claramente problemas de discriminação na sociedade portuguesa.

Explica-os primordialmente como falta de ensinamento (“pessoas bem formadas não são capazes de ofender desta maneira”) e aposta no esforço individual para superar os diferentes obstáculos da vida. Coursou dois anos de filosofia; hoje trabalha no ramo de esteticismo.

Mostra-se preocupada com a realidade dura que muitos dos seus compatriotas enfrentam nos bairros; ao mesmo tempo critica a postura de muitos imigrantes. “Em Roma, como os romanos”, é o seu lema. Ela própria sente-se hoje tão cabo-verdiana como portuguesa. S. reivindica que aqueles que resolvem emigrar para um outro país – no caso, Portugal – deveriam estar dispostos a aprender e assumir os padrões de vida dos países receptor – pelo menos nos espaços públicos. Em casa, no espaço privado, as pessoas poderiam e deveriam manter certas tradições e valores de sua terra, quando não entrem em conflito com as normas legais portuguesas.

S. descreve, com detalhes, um período difícil pelo qual passou quando, um belo dia, o seu filho de 16 anos fugiu de casa e “se escondeu” num dos bairros degradados. Tinha largado a escola, não conseguia um emprego estável e – segundo S. – foi cativado pela “convivência diferente” – incluindo o acesso fácil às drogas – que descobria no bairro. A identificação do filho com o estilo de vida dos jovens na periferia preocupou enormemente a mãe que lutava para garantir uma boa inserção dos seus filhos na sociedade portuguesa. S. não deixa de responsabilizar os pais pela má fama que a “segunda geração” tem: eles teriam de cuidar dos filhos, não largá-los sozinhos nos bairros. Teriam de controlar o que fazem e, caso um filho apareça com novos aparelhos ou comece a comprar muitas coisas, teriam de questionar a origem destes bens.

Sua amiga T., que é igualmente mãe solteira e como jornalista free-lance tem batalhado, com certo sucesso, para ascender socialmente, critica não apenas os pais, mas também muitos dos projetos assistencialistas de caráter social. T., que já tinha participado de trabalhos de base na área de saúde na década de 1980, avalia que enquanto antigamente os projetos sociais tinham como objetivo trazer os marginalizados para dentro da sociedade, os programas governamentais e não-governamentais atuais contribuem, em última instância, para “cristalizar o gueto”.

Sob o lema “diferentes, mas iguais” incentivar-se-ia a criação de diferentes instituições de caráter social – educativo e entidades de cunho sócio-cultural – desde creches e escolas, grupos de apoio para jovens mães solteiras e para idosos até conjuntos musicais (desde grupos de batuque até grupos de rap) – nos próprios bairros. Este tipo de assistencialismo contribuiria para prender os moradores no local: os jovens não aprendem mais a se movimentar fora dos bairros, afirma T.. Sentem-se inseguros quando saem do mundo da periferia e por isto mesmo se fechariam cada vez mais no gueto. Da mesma forma como uma mãe deve ensinar os seus filhos a andarem – “voarem” – sozinhos, os projetos nos bairros deveriam preparar os moradores – sobretudo os jovens – para a vida

lá fora, conclui T. em sua crítica. Educar as pessoas a terem orgulho de suas origens é tão importante quanto educá-las a serem cidadãos conscientes e abertos ao mundo.

C., outra mãe solteira, que hoje tem 38 anos, cresceu na periferia e trabalha atualmente na biblioteca de uma comunidade de realojados como funcionária do Estado. Seu trabalho excede, porém, em muito aquele de uma mera bibliotecária, uma vez que atua como uma espécie de conselheira das mulheres da comunidade e é procurada especialmente por aquelas que sofrem algum tipo de violência doméstica. C. conta com a confiança de muitas delas, provavelmente porque ela própria foi espancada pelos seus dois maridos.

Violência sexual e violência física são um padrão de comportamento muito divulgado nas famílias africanas, lamenta C. Ela sofreu não apenas com as agressões dos dois maridos, mas doeu-lhe sobretudo a atitude das suas duas sogras. Quando buscava conselho da primeira sogra, porque tinha sido mais uma vez espancada pelo filho dela, esta lhe recomendou aturar a situação, lembrando à nora que ela, como tantas outras mulheres cabo-verdianas, tinha passado por situações semelhantes. E a segunda sogra opôs-se com veemência ao projeto dela de fazer um curso de bibliotecária, uma vez que julgava que uma esposa não devia ter mais estudo que um marido.

C. preocupa-se muito com a situação social da “comunidade africana” na periferia de Lisboa. Critica o fato de que o Estado português fechou os olhos diante da realidade dura dos bairros. Condena as discriminações que os imigrantes sofrem cotidianamente, mas critica também costumes e práticas violentas e discriminatórias que ela entende como características das populações africanas residentes em Portugal.

C. entende que o papel social dela é atuar dentro da “comunidade africana” e contribuir para melhorar a vida das pessoas, além de corrigir certos abusos e desvios comportamentais. Está convencida de que as transformações almejadas têm de ser geridas de dentro e que críticas de fora – mesmo sendo bem intencionadas – podem ser contra-producentes, ou seja, podem provocar contra-reações indesejadas ou ainda um fechamento maior das populações marginalizadas.

Inserida nos laços de obrigação e de proteção da “comunidade cabo-verdiana”, C. diz-se orgulhosa da sua origem; ao mesmo tempo, faz questão de afirmar que se sente fortemente europeia. A identificação e a defesa engajada do civismo e de direitos sociais e individuais, que C. associa com a palavra Europa, deve ser em boa parte responsável pelo fato de que pessoas como ela, que se criaram no mundo dos bairros e se dedicam a trabalhos de assistência social, sofrem enormemente com pressões por vezes antagônicas: de um lado, as demandas do Estado e da sociedade hegemônica, e de outro lado, as demandas das comunidades locais.

J., de 43 anos, é um dos poucos descendentes cabo-verdianos de sua geração que completou um curso universitário. Fez curso de direito, mas trabalhou também como jornalista e é músico talentoso e escritor. Filho de pai português que foi trabalhar no arquipélago e posteriormente largou a mãe cabo-verdiana com seus três filhos, J. sente-se mestiço. O que caracteriza o mestiço, segundo J., é a sua situação “in-between” que o permite participar tanto do mundo dos brancos como do mundo dos negros. Ocorre, diz J., que, quando ele se encontra numa roda de brancos, as pessoas começam a fazer piadas de negros. E em outros momentos, quando está enturmado com cabo-verdianos, falando crioulo e tomando grogue, ouve, por vezes, comentários depreciativos a respeito dos brancos.

J. deixa claro que não gosta da atitude nem do primeiro nem do segundo grupo, mas vê nestes episódios uma prova de que ele consegue ser aceito tanto pelos portugueses como pelos cabo-verdianos. Além disso, acredita que em comparação com outros países europeus ou com os EUA, não há graves problemas raciais em Portugal e muito menos em Cabo Verde.

Foi somente depois de ter concluído a faculdade que J. começou a se interessar mais pelas suas raízes cabo-verdianas. Decidiu passar um ano no arquipélago, trabalhando como advogado, para “re-encontrar-se” com o seu lado cabo-verdiano. Quando voltou a Portugal, tinha ganhado um novo olhar sobre a diáspora cabo-verdiana que vive em Lisboa. Resolveu escrever um livro que se tornaria um sucesso editorial.

Diferentemente da maioria dos “cabo-verdianos” residentes em Portugal, J. dispõe de amplos recursos que o protegem de discriminações e de exclusões indesejadas: o elevado grau de ensino, o domínio tanto da língua portuguesa como do crioulo, o amplo conhecimento da cultura e história de Portugal e de Cabo Verde, como também sua cor de pele “intermediária” possibilitam-lhe ser muito mais sujeito do que objeto nos processos e negociações identitárias. Ele próprio encara a busca das raízes como um processo criativo. Para J., esta busca tem sido uma experiência pessoal muito enriquecedora que lhe abriria, inclusive, as portas para novas – e inesperadas – caminhadas profissionais.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, V. O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX). In: VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999, p. 133-144.

_____. *Velho Brasil, novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

ALMEIDA, M. V. de. From miscegenation to Creole Identity: Portuguese Colonialism, Brazil, Cape Verde. In: STEWART, C. (Org.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007, p. 108-132.

_____. *Crioulização e fantasmagoria*. Brasília, DF: UnB, Departamento de Antropologia, 2004. (Série antropológica).

ANJOS, J. C. dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos afro-asiáticos*, ano 25, n. 3, p. 579-596, 2003.

BATALHA, L. A elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermediário. In: CARVALHO, C.; PINA CABRAL, J. de. *A persistência da história e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS, 2004a. p. 191-225.

_____. Contra a corrente dominante: histórias de sucesso entre cabo-verdianos da segunda geração. *Etnográfica*, v. 8, n. 2, p. 297-333, 2004b.

_____. *The Cape Verdean Diaspora in Portugal: colonial subjects in a postcolonial world*. New York: Lexington Books, 2004c.

HORTA, A. P. B. Places of resistance: power, spatial discourses and migrant grassroots organizing in the periphery of Lisbon. *City*, v. 10, n. 3, p. 269-285, Dec. 2006.

HORTA, A. P. B.; MALHEIROS, J. M. Os cabo-verdianos em Portugal: processo de consolidação, estratégias individuais e acção colectiva. *Estratégia: revista de estudos internacionais*, v. 20, p. 83-103, 1º semestre 2004.

_____; _____. Social capital and migrants political integration: the case study of Capeverdean associations in the greater Lisbon área. *Finisterra*, v. 41, n. 81, p.143-170, 2006.

CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamentos, 1998.

ENDERS, A. Le lusotropicalisme, théorie d'exportation: Gilberto Freyre en son pays. *Lusotopie*, p. 201-210, 1997.

FERNANDES, G. *A diluição da África*. Florianópolis: UFSC, 2002.

GUSMÃO, N. M. de. *Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

HOFBAUER, A. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova: revista de cultura e política*, v. 68, 2006.

MACHADO, F. L. Jovens como os outros? processos e cenários de integração dos filhos de imigrantes africanos em Portugal. In: VITORINO, A. (Coord.). *Imigração: oportunidade ou ameaça?* Estoril: Príncípa, 2007, p.169-197.

_____. Novos portugueses? Parâmetros sociais da identidade nacional dos jovens descendentes de imigrantes africanos. In: MIRANDA, J.; JOÃO, M. I. (Org.). *Identidades nacionais em debate*. Oeiras: Celta, 2006, p. 19-46.

MEINTEL, D. *Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde*. New York: Syracuse University Press, 1984.

SAINT-MAURICE, A. de. *Identidades reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

SERÉN, M. C. Sem janelas para abrir. In: CENTRO SOCIAL DO BAIRRO 6 DE MAIO. *Do outro lado da linha*. Amadora: Tipografia Peres, 2003, p. 11-12.

SILVA, A. Amadora. Um pouco de história. In: CENTRO SOCIAL DO BAIRRO 6 DE MAIO. *Do outro lado da linha*. Amadora: Tipografia Peres, 2003, p. 21-24.

THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999.

_____. Etnização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português. In: BARRETO, A. (Org.). *Globalização e migrações*. Lisboa: ICS, 2006, p. 273-289.