

Cabo-verdianos no Rio de Janeiro

África em mim

África

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

África

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

África

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

Y. Abreu¹

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

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

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

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

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

4.1

Quem são?

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

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

4.1.1

Imigrantes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.2

Estudantes

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

4.1.2.1

Programa Estudante-Convênio e Universidade Santa Úrsula

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.2.2

Brasil: segunda opção

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pergunta: Por que a escolha pelo Brasil?

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

Pergunta: E você nem quis se inscrever pra Portugal?

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

Pergunta: E o que você não gostou?

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

Pergunta: É em Lisboa?

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Entrevista realizada em Praia, Cabo Verde.

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

4.1.2.3

Moradia

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

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

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

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

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

4.1.2.4

Sociabilidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Não...

Pergunta: Só cabo-verdiano?

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

Pergunta: Qual é a coisa?

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

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

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

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

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

Pergunta: Ser *descolada* é uma coisa ruim?

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

Pergunta: Isso era verbalizado?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.

Estudar no exterior: um rito de passagem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Assim, é nessa sociedade, onde a individualização e o anonimato são considerados um “risco”, posto que a qualidade de vida se baseia nas relações pessoais, que esses jovens aportam, ou melhor, “nascem”, para utilizar o termo empregado por Sayad (1998). Isto é, enquanto na sociedade de origem eles “têm cunhas” e são “filhos de alguém”, ou seja, são “pessoas”, envoltos em redes sociais mais amplas, aqui são “estrangeiros” e “indivíduos” para a sociedade receptora²⁸. Além disso, são obrigados a gerir, por conta própria, suas vidas e prioridades, o que exige novas atitudes, comportamentos e responsabilidades.

Da mesma forma, enquanto lá fazem parte de uma elite ou estão em vias de fazê-lo – levando em conta que integrarão em breve o 1,1% da população que possui nível superior em Cabo Verde²⁹ – aqui são, à primeira vista, classificados como “negros”, com todas as implicações que na sociedade brasileira isso pode trazer. Noutras palavras, na medida em que são incluídos nas categorias negro e mulato, sobre eles acaba recaindo pesado estigma, já que há uma forte tendência na sociedade a naturalizar as pessoas assim identificadas como “pobres” e “faveladas”. Esse assunto será tratado com mais vagar adiante, mas sua menção agora permite traçar um quadro das diferentes experiências vivenciadas nas sociedades de origem e de acolhida:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pergunta: Você pretende ficar no Brasil?

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

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

4.2.1

O retorno como fortalecedor da solidariedade orgânica

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

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

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

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

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

4.3

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

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

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

4.3.1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3.2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Não... eu sou branca, era verdade. Assim, todo mundo chamava de... não, nem dizia sou branca ou sou negra, mas tava mais pra branca do que pra negra. Agora eu sei que sou negra. Lá eu me sentia mais branca do que aqui.

Pergunta: Por que?

Ah, não sei... Minha mãe é negra, meu pai é branco, aí acabou tendo essa mistura. Eu nasci branca, sendo branca, sempre desejando ser negra, ter a cor negra e não ser branca, mas aí todo mundo chamava assim, assim... que não senti. Porque todo mundo dizia: ‘Você é branca e sua mãe é negra’, botaram em mim que é branca. Eu não senti, algo que tava enraizado em mim. Todo mundo: ‘Nossa! Que menina branquinha!’ Essas coisas... aí ficou. Agora eu sei que não sou branca, eu sou negra (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

Lúcia não foi a única a comentar que na sociedade de origem era vista ou se percebia como “branca”, classificação que foi alterada no Brasil, onde passou a se identificar como “negra”. Ou seja, é como se Lúcia e outros estudantes cabo-verdianos tivessem passado por um processo de reclassificação a partir de sua inserção na sociedade brasileira, o que corrobora o fato de ser na relação que o tipo “racial” é definido, “na medida em que [as relações “raciais”] estão também referidas a formas de tratamento em determinadas situações de contato entre pessoas e grupos” (Pacheco, 1987: 88). Dito isso, sugere-se que a experiência de

deslocamento seja vista como um momento privilegiado para se observar as possibilidades de reformulações do tipo “racial”, que podem variar de acordo com o contexto no qual o sujeito está inserido. Assim, se Lúcia se percebia e era percebida como “branca” em Cabo Verde, definição que tinha como base comparativa os outros membros de sua família e o olhar das pessoas com as quais se relacionava, no Brasil, ou seja, em um contexto diverso, no qual prevalecem outras bases de comparação e um outro olhar sobre a questão “racial”, ao menos no ambiente no qual ela está inserida, passou a se perceber como “negra”.

Em relação ao uso do vocábulo “negro” por parte desses grupos, é interessante notar como tal termo, que no passado era considerado ofensivo, se converteu no Brasil em uma forma de afirmação étnica (Telles, 2003, Sansone, 2004). A popularização do termo no início dos anos 30 ficou por conta da Frente Negra Brasileira, sendo posteriormente incorporado por vários movimentos. Atualmente, também o governo tem feito uso do vocábulo, em um processo que começou, como exposto no capítulo 2, na década de 80 com a redemocratização do país. Hoje, afirma Sansone, “*negro* é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto” (2004: 73, grifo do autor). Isto é, identificar-se utilizando o termo negro “conota o orgulho pela negritude e é, implícita ou explicitamente, uma categoria política” (2004: 74), na medida em que tal identificação resulta de um processo de reconhecimento. Noutras palavras, identificar-se como negro e também como africano é algo construído e não se limita à cor da pele. Ainda que muitas vezes, como se verá adiante, os sujeitos tendam a naturalizar essa classificação, associando-a a conotações de obrigação e autenticidade.

Assim, mesmo alguns estudantes cabo-verdianos que no Brasil seriam identificados como “brancos”, declararam-se negros e africanos. Nesses casos, é interessante notar como tal posicionamento frequentemente gera um “curto-circuito” entre a “identificação atribuída” – aquela que se dá a partir do olhar e do julgamento do outro – e a construída, ou seja, aquela que fazem de si próprios (Massart, 2002). Noutras palavras, há um fosso entre o que eles são para os outros e como se auto-representam. Alguns exemplos parecem corroborar essa observação. Um deles é o de Janice:

Eu, pelo fato de ser branca de cor, só, eu não sofri na pele nenhum preconceito, racismo, apesar que eu queria me identificar, então eu me identificava enquanto

africana lá. Principalmente no Brasil, você reafirma aquilo que você levou, né? Eu já me posicionava enquanto africana, eu me considero africana, apesar que eu não sei se você sabe, aqui nós não temos uma identidade assim tão forte (...). Agora, quando eu encontrava, por exemplo, num show, com um negro, eu me identificava com aquele negro. Ele me olhava... e eu via que não era recíproco. Portanto nunca senti nada assim que não seja isso, de ir ver lá que eu não era africana para os outros como eu pensava. Isso eu conto para o pessoal, que eu tava voltando para casa, isso só para mostrar como a minha identidade era colocada lá embaixo, eu tava conversando com o taxista e ele me falou: ‘Você não é daqui. Você é da onde?’ e eu disse: ‘Eu sou de Cabo Verde, eu sou africana’. E ele me respondeu: ‘Pô, mas o que é que deu errado com você?’. (risos). Então teve isso de... ‘Pô, eu sou africana, mas as pessoas não me olham como africana, sabe?’ (Janice, 29 anos, estudou Serviço Social, PUC-SP).

O comentário do taxista a Janice é extremamente revelador dessa espécie de curto-circuito gerado pelas disparidades entre a identificação atribuída e a auto-identificação, uma vez que, sendo africana, ela deveria ser necessariamente negra de pele de acordo com a imagem que se tem no senso comum. Esse mesmo conflito aparentemente favoreceu em Cabo Verde a construção, na maior parte do tempo, de uma imagem distanciada da África. A construção da identidade nacional marcada por oscilações ao longo da história também é retratada no relato da ex-estudante, e compreendida como sendo gerada por uma suposta falta de identidade. O que possivelmente a levou a supervalorizar sua “africanidade”.

Ellery (2006), que concentrou seu estudo em profissionais cabo-verdianos formados no Brasil, faz algumas observações sobre esse grupo que vão ao encontro dos depoimentos colhidos entre os estudantes pesquisados nessa dissertação. Nesse sentido, a autora aponta que a passagem dessas pessoas pelo Brasil foi determinante para a resignificação dos aportes africanos a suas identidades.

“[Os quadros cabo-verdianos formados no Brasil] se contrapõem à forma eurocêntrica de abordar a cabo-verdianidade. Embora em alguns momentos acabem por assumir o discurso da miscigenação, são muito mais críticos em relação a ele, indicando a formação profissional no Brasil como fundamental para a percepção da dimensão africana em suas identidades” (Ellery, 2006: 128).

Em outras palavras, a autora destaca como a dimensão africana da identidade cabo-verdiana, que historicamente foi renegada em um processo do qual fazia parte o afastamento de uma identidade negra, vem sendo reelaborada por esses profissionais após a formação no Brasil. Segundo Ellery, seus pesquisados aparentemente buscam deslegitimar o discurso construído ao longo

da história do arquipélago, influenciado pela política assimilacionista de Portugal e atestado pela intelectualidade cabo-verdiana à época.

Nesse sentido, pode-se dizer que as observações feitas por Ellery (2006) corroboram em grande medida as análises feitas até agora. Contudo, deve-se destacar que ainda que a maioria dos entrevistados tenha se classificado “racialmente” como “negro” e se identificado como africano, por outro lado, uma parcela dos estudantes (20%) optou, face a mesma pergunta, por se auto-declarar “cabo-verdiano”³⁹, à primeira vista rejeitando a inclusão em categorias de tipo “racial”, mas na prática buscando valorizar a mestiçagem, como indicam os relatos reproduzidos abaixo:

Pergunta: Como você se classifica “racialmente”?

Cabo-verdiano. (...) O negro é aquele que é filho de negro, que o pai era negro, que não teve mistura. E em Cabo Verde não era isso. Era negro misturado com branco, misturado com árabe, misturado com sei-lá-o-quê, que deu tudo isso, uma mistura. Se eu falar que sou negro, não posso ter na minha árvore genealógica branco, asiático, sei-lá-quem, vermelhos, amarelos. Tem que ter só a minha raça e Cabo Verde não é isso (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Eu sou cabo-verdiano, mas, tipo, foi uma miscigenação. Teve portugueses, teve africanos. Não me considero africano, africano. Eu sou diferente, eu tenho a minha posição. A gente discute isso muito. Eu não digo que sou africano, porque não sou filho só de africano, sou filho de português e africano. Então eu digo que sou cabo-verdiano (Olavo, 19 anos, Engenharia Civil, UFRJ).

Eu sou cabo-verdiana, o que é uma coisa que eu sempre brigo com o pessoal, sabe? Eu não acho que eu seja africana... apesar de estar dentro do continente africano... eu sou da costa da África, não sou da África, porque eu não vivi a cultura da África, eu não convivi com o pessoal da África, aí eu me acho cabo-verdiana. Eu não acho que eu seja europeia, apesar de ter descendente europeu, nem acho que eu seja africana, apesar de ter descendente africano. (Elisa, 25 anos, Administração, UFRJ).

Deve-se destacar que, em comum, esses estudantes têm o fato de a maioria tender a apresentar uma tonalidade de pele clara. Já no caso dos estudantes que se

³⁹ Houve ainda uma pequena parcela dos entrevistados que se auto-declarou “mestiço” (7%) e outra (7%) que buscou classificações universalistas, definindo-se como “cidadão do mundo” ou mesmo “ser humano”. E, por fim, 3% rejeitaram se classificar em qualquer categoria. Os que se declararam “mestiços” justificaram suas respostas com argumentos bastante semelhantes aos dos que se definiram “cabo-verdianos”. Chama atenção o fato de que, quando se referem à sociedade como um todo, é muito comum afirmarem que são “todos mestiços”, como vimos no capítulo 3, no entanto, a mesma resposta não é tão freqüente quando se trata da classificação individual. Além disso, é curioso notar que os que se identificaram como “negros”, em geral não justificaram sua resposta, como se fosse algo “natural” se definir dessa forma perante uma pesquisadora brasileira. O mesmo não ocorreu entre os “mestiços” e “cabo-verdianos”, como sugerem os relatos a seguir.

declararam “negros” havia tanto pessoas com tonalidade de pele clara quanto escura. Nesse sentido, é interessante notar que, enquanto uma parcela dos estudantes adota a estratégia de *ênfatizar* a “raça”, através da auto-declaração e do uso de marcadores étnicos, como será visto adiante, outra prefere *minimizá-la*, enfocando a nacionalidade ou até mesmo rejeitando incluir-se em qualquer classificação. Esse tipo de manipulação é possível, na medida em que a “raça” no Brasil, como foi discutido no capítulo 2, é passível de ser negociada. Sobre essa maleabilidade dos critérios de identificação, afirmou Nogueira:

“Os limites entre as categorias (branco, preto, mulato) são indefinidos, o que possibilita o aparecimento de identificações controversas e, além disso, podendo a identificação de um indivíduo, quanto à cor, ser influenciada pela associação com outros característicos de status, como o grau de instrução, a ocupação, os hábitos pessoais, com tendência a se atenuar a cor de indivíduos socialmente bem-sucedidos” (1955: 146).

Isso significa que a cor não exclui outros critérios que podem ser incluídos na negociação e interferir no sistema classificatório. Em outras palavras, no Brasil a categoria “raça” não é estanque, pois a “marca” depende da situação e do contexto. Cientes de que ser “negro” ou “africano” implica em estarem associados a um status inferiorizante – do ponto de vista da sociedade de maneira geral –, tais estudantes preferem enfatizar a nacionalidade que, como foi visto, também é altamente manipulada, em especial pelo fato de Cabo Verde ser um arquipélago, isto é, por encontrar-se afastado geograficamente da África continental. Em outras palavras, acentuar a cabo-verdianidade pode ser entendido como uma estratégia para minimizar a africanidade e a negritude, categorias percebidas como estigmatizantes para a maior parte da população e também na sociedade de origem. Esse posicionamento pode estar associado à tonalidade de pele que, sendo clara, lhes permite mais facilmente escapar da condição “racial”⁴⁰. Isso porque, enquanto nos Estados Unidos, por exemplo, a segregação formal se pautou por um regime de descendência mínima – também chamado de “one drop rule” – para determinar quem era ou não negro⁴¹, no Brasil o processo aparentemente se dá de forma inversa. Não à toa, alega-se que se aqui houvesse regra semelhante,

⁴⁰ Certamente, tais variações também devem estar associadas à história pessoal de cada um.

⁴¹ A lei mudava de estado para estado, podendo, de acordo com essas variações, serem consideradas judicialmente como “negras” pessoas que tivessem pelo menos um oitavo, um dezesseis ou um trinta e dois avos de ascendência africana. Isto é, a mistura racial fazia com que o sujeito fosse classificado como negro (Telles, 2003).

provavelmente estipularia que o sujeito que tivesse uma gota de “sangue branco” deveria ser classificado como branco. Dessa forma, entre esses estudantes possivelmente não há o mesmo grau de expectativa de que se identifiquem enquanto negros, em uma comparação com aqueles de tonalidade de pele mais escura. E, como foi visto, esse é um processo dialético, o que significa que o olhar externo co-determina a imagem que o sujeito tem de si.

Ainda assim, tais estudantes nem sempre se vêem livres de constrangimentos por conta da forma como se auto-classificam. Privilegiar um discurso sobre a mestiçagem nem sempre é visto com bons olhos entre os pares brasileiros, isto é, jovens universitários, entre os quais prevalece uma visão polarizada do sistema “racial” e um olhar afirmativo em relação à identidade negra. Nesse sentido, o estudante Rodrigo, que ao ser indagado sobre sua classificação “racial” declarou-se “cabo-verdiano”, conta um episódio no qual a não identificação como “negro” lhe foi problemática:

Aqui no Brasil eu já namorei uma baiana e depois de três meses de namoro ela perguntou o que eu era e eu falei que eu era mulato. Ela disse que eu era racista, que eu era muitas coisas e terminou comigo.

Ela era brasileira?

Ela era negra e era baiana (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Ao que parece, a então namorada de Rodrigo, ao relacionar-se com um cabo-verdiano tinha a expectativa de que ele se identificasse como negro e africano, isto é, que tivesse orgulho da negritude. Contudo, ao identificar-se como “mulato” – o que evitou fazer quando indagado durante a pesquisa sobre sua classificação “racial”, talvez devido a essa experiência – ele assumiu uma postura distinta daquela esperada por ela, que se declara “negra” e adota uma visão polarizada do sistema.

4.3.3

Entre o paraíso e o inferno “racial”

Assim como é possível localizar diferenças no que diz respeito aos termos utilizados por estudantes – e mesmo dentro desse grupo – e imigrantes para se auto-classificar, também há divergências acerca da forma como percebem e se

relacionam com as relações “raciais” e o racismo no Brasil. Nesse sentido, entre os imigrantes nenhum dos entrevistados afirmou ter alguma vez sido alvo de racismo, o que não se verificou entre os estudantes que se auto-classificaram como “negros”. Já entre os que se denominaram “cabo-verdianos” houve uma tendência, talvez menos enfática que entre os imigrantes, a relevar a questão da discriminação “racial” no Brasil.

Nesse sentido, entre os imigrantes cabo-verdianos a primeira reação, de maneira geral, foi a de negar a existência de racismo no Brasil, posicionamento que mudou, sem grandes comprometimentos com a resposta anterior, quando a pergunta se referiu ao mercado de trabalho atual. Ainda assim, a tendência foi a de exaltar o Brasil, país que os acolheu, revelando uma espécie de “pacto de lealdade” para com o país de imigração.

Eu não tenho mal a falar do Brasil. Conquistei muitas coisas aqui. Eu amo esse país, com todos os problemas. O brasileiro é muito calor humano, na mesma hora arrumamos um colega. (Dona Mira, 66 anos).

Isso é que é país [referindo-se ao Brasil]! Me sinto muito bem aqui, é um país muito acolhedor, não desfaz de ninguém. Nunca falaram nada de desagradar. Eles [os brasileiros] me tratam bem (Antônia, 46 anos).

Sou um homem feliz, criei meus filhos sem problemas. Nunca cheguei à porta de uma delegacia para reclamar de nada. Fui bem-sucedido aqui (...) Jamais pensamos em voltar, só a passeio mesmo. Nossa terra é o Brasil. (Sr. José, 83 anos).

Desde que cheguei sempre fui bem tratada por todos, racismo comigo nunca aconteceu (...). Tenho 34 anos no Brasil e não tenho nada de mal a falar. Nem gosto quando falam! Sou mais brasileira que os brasileiros, ouço o hino e choro. Vou me naturalizar. Não conseguiria viver fora daqui, apesar de todas as dificuldades. Meu marido [que também é cabo-verdiano] queria emigrar para os Estados Unidos, mas eu não. Tenho parentes na Suíça, em Luxemburgo... tenho vontade de visitar, não de morar (Tereza, 47 anos).

Quando a pergunta se referiu à questão do emprego, como já dito, o posicionamento foi outro. A maior visibilidade do tema “raça” atualmente na sociedade, motivada em grande medida pelas novas políticas de ação afirmativa, sobretudo àquela que diz respeito a cotas para negros em universidades públicas, aparentemente influenciou. Com efeito, deve-se destacar que o Rio de Janeiro foi o primeiro estado a implantar tal política de ação afirmativa – na Universidade

Estadual do Rio de Janeiro (Uerj)⁴² –, sendo esse um tema intensamente debatido na mídia local e na sociedade civil, como refletem os relatos a seguir:

Um branco arranja serviço, o preto não. Só que agora as pessoas estão botando para quebrar. Antes, chamava de negro e não acontecia nada ⁴³ (Dona Mira, 66 anos).

Quem é branco, alto, tem mais facilidade para arrumar emprego. Para lidar na frente tem que ter boa aparência. Na C&A, por exemplo, agora estão querendo mostrar que é diferente... Meu amigo trabalha lá, tem cota. Só escolhem os mais bonitos. (...) Outro dia apareceu uma mulata gordinha no Fantástico que tinha 200 pares de sapato. Também teve um anúncio do Madureira Shopping no Dia das Mães que mostrava uma mulher escura com a criança... (Antônia, 46 anos).

Eu vejo na televisão as pessoas discutindo racismo, querendo separar o branco dos pretos... (Sr. José, 83 anos).

Nunca notei preconceito em relação a mim. Vejo nas reportagens, na televisão, nas notícias. (Júlio, 36 anos).

Outro depoimento interessante é o de Dona Ângela. Ela destaca a questão da diminuição da oferta de postos de trabalho, e, conseqüentemente, do aumento da competição, como um fomentador do racismo, questão que também foi analisada por Costa Pinto (1998):

Pergunta: A senhora acha que existe racismo no Brasil?
Não, acho que não...

E para arrumar emprego, a senhora acha que é a mesma coisa?
Ah, antes era, mas agora eu acho que não. Tem uma amiga da minha filha que é formada professora, mas até hoje não conseguiu arrumar emprego. Ela é bem escurinha, de cabelo duro e gordinha. Aí já viu, né? Eles preferem as meninas mais clarinhas, de cabelo liso, mais bonitinhas...

Por que a senhora acha que antes era diferente?
Porque antes tinha mais emprego, aí eles contratavam. Mas hoje, como tem menos, eles selecionam mais, escolhem mais. (Dona Ângela, 65 anos).

Segundo o autor, que escreve o livro na década de 50 e tem como foco uma “sociedade em mudança”, o quadro que prevalecera na sociedade tradicional, agrária, não era difuso, pois as posições sociais eram absolutamente desiguais.

⁴² A Uerj abriga inclusive um “Coletivo de Estudantes Negros”, batizado de DeNegrir. De acordo com a página na internet, o grupo “surgiu da necessidade de discutir a questão racial, ignorada no âmbito acadêmico”. O endereço do DeNegrir na web é <http://www.denegrir.cjb.net>.

⁴³ É interessante notar que, sendo Dona Mira de uma outra geração, para ela o termo “negro” ainda aparece associado a uma conotação negativa, diferentemente do uso politicamente correto atribuído ao vocábulo hoje em dia. Assim, “negro” em seu discurso aparece quase como um xingamento.

Branco e negro tinham posições solidamente definidas, o que, de certa forma, fazia com que fosse desnecessário o uso de “mecanismos discriminatórios”. Seguindo seu raciocínio, o avanço do processo de desenvolvimento capitalista, o qual prevê situações de competição e mobilidade social, gerou, gradualmente, transformações nesse cenário. E, como era de se esperar, toda transformação é acompanhada de atitudes reativas. Nesse caso, as implicações foram justamente o afloramento do preconceito “racial” por parte do grupo dominante – leia-se, branco –, que passou a sentir sua posição social como estando ameaçada. Costa Pinto (1998), aponta, portanto, que o preconceito “racial” não se localizaria exatamente no passado escravocrata, mas no presente que ainda não se encontrava plenamente configurado à época em que publicava a obra.

Dessa forma, é possível compreender o “antes” a que provavelmente se refere Dona Ângela, tendo em vista que, assim como os demais imigrantes, ela aportou no Rio de Janeiro no início da década de 60. Nessa época, o cenário, ao que tudo indica, ainda encontrava semelhanças com aquele descrito por Costa Pinto, onde o preconceito “não tinha função definida” (1998: 177), tendo em vista que a mobilidade social dos negros praticamente inexistia. Da mesma forma, o grupo do qual fazia parte Dona Ângela, de imigrantes econômicos, não tinha grandes pretensões no que diz respeito ao mercado de trabalho, adequando-se aos empregos que tradicionalmente eram destinados aos negros. Sobre esse assunto, são reproduzidos abaixo os depoimentos de outros entrevistados:

Naquela época [em 1960] o Brasil precisava de gente para trabalhar. Quando cheguei fui para casa de madame, outros para obra, fábrica de tecidos,... Muitos trabalhavam na Sudantex⁴⁴. Não era difícil achar emprego. Um achava e avisava aos outros (Dona Mira, 66 anos).

Cheguei em 1958 e fui trabalhar numa empresa chamada Revista Cruzeiro, ficava na Rua do Livramento. Eu trabalhava na mecânica das máquinas. Estudei e adquiri a profissão de mecânico aqui. A empresa fechou em 1965 e passei a fazer biscate. Depois fui trabalhar no jornal O Globo. Cheguei em junho e em agosto arrumei emprego. Consegui através de um sobrinho da minha esposa que trabalhava lá (Sr. José, 83 anos).

⁴⁴ Fábrica que se localizava na Rua Marquês de São Vicente, na Gávea. A vila dos diretórios da PUC-Rio hoje era a vila onde residiam os funcionários da fábrica.

Para essa discussão, parece pertinente resgatar o conceito de “atitude”⁴⁵, formulado pelo autor. Isto é, se “antes”, para usar a expressão empregada por Dona Ângela, tais “atitudes” eram mascaradas e interiorizadas, pois contradiziam as normas socialmente aprovadas, mais tarde passaram a converter-se em “ações”, criando empecilhos à mobilidade social dos negros.

Passando à análise dos estudantes, o que se constatou é que os que se auto-declaram “negros” em geral se posicionam de forma enfática contra o racismo e, entre esses, são freqüentes os exemplos de situações em que eles próprios ou pessoas próximas foram alvo de preconceito.

Faço Medicina na UFRJ e eu sou o único negro da minha turma. O cara que hoje é meu melhor amigo aqui me contou que quando ele me viu na sala no primeiro dia de aula ele pensou que eu era o faxineiro. Na faculdade é muito difícil ter negros, e isso no Rio, onde tem muitos negros. Essa foi a primeira coisa que eu reparei. (...) O Brasil tenta passar essa imagem. É tipo: ‘Não sou racista, mas não quero que o negro case com a minha filha’. Em restaurantes, lojas, discotecas, shoppings fazem questão de mostrar que ali não é o seu lugar (Luís, 23 anos, Medicina, UFRJ).

Aqui eu já presenciei, existe muito racismo, muito preconceito (...). Só para você ter noção, o meu padrasto é um negão de quase dois metros, ele é comandante da companhia em que trabalha e ele veio para o Brasil. Em certa altura, ele foi fazer um vôo, acho que para Fortaleza, e chegou uma assistente de terra: ‘Quem é comandante do vôo?’ ‘É ele’. ‘Ele?!’ Do tipo, não disse especificamente: ‘Esse negão aqui é que é o comandante do vôo?’ Vôo que veio de Portugal e que, por exemplo, tinha que ser um comandante branco. É o que revolta muito a gente são essas diferenças (Romina, 22 anos, Administração, USU).

Foi com uma colega de faculdade (...). Ela deixou o caderno em cima da mesa e saiu e eu fui lá entregar o caderno: ‘Você deixou o caderno em cima da mesa’. E ela me disse: ‘Ah! Você é de cor, mas é maneira!’ E eu fiquei pasma! Mas é por isso que eu te disse, aqui tem um racismo que não é explícito, as pessoas não admitem, mas depois acabam falando aquilo que sentem de uma forma indireta, mas acaba por ser aquilo. Porque o fato de me dizer ‘Ah! Vc é uma pessoa de cor maneira!’ é pejorativo! Mas se você disser: ‘Você é racista’. Vão te dizer: ‘Ah! Eu não sou não’ (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Vale destacar que muitos desses jovens se disseram surpresos com a discriminação “racial” encontrada aqui. A imagem que tinham do Brasil era uma mescla entre “o Brasil das novelas”, como definem, e “o Brasil do Cidade Alerta”. Mas mesmo nesse programa, que apresenta uma imagem bastante negativa do

⁴⁵ Como mencionado no capítulo 3, o conceito de “atitude” formulado por Costa Pinto refere-se a “tendências ou predisposições, socialmente adquiridas, a reagir de determinada forma em face de determinada pessoa, coisa ou situação” (Costa Pinto, 1998: 170).

país, tratando o tema da violência de forma sensacionalista, essa questão não é abordada. Uma entrevistada revelou inclusive desconhecer a existência de negros na população brasileira antes de vir:

Na verdade, quando eu saí de Cabo Verde eu não conhecia muito do Brasil, sabe? Eu nunca imaginei que tivesse pessoa da cor negra aqui porque na televisão você vê um ou outro, que a gente até pensava que não fosse daqui do Brasil. Sempre mostrava pessoa branca do cabelo liso, aí era essa a idéia que eu tinha do Brasil. Aí quando eu cheguei aqui eu sempre perguntava: “São africanos?” Aí me diziam: “Não! São brasileiros”. Aí depois que eu li alguns livros e que vi como foi povoado aqui, depois é que vi que tinha negro no Brasil. (Elisa, 25 anos, Administração, UFRJ).

É possível que Elisa tenha feito uma associação com a sociedade portuguesa – que conta com uma extensa comunidade cabo-verdiana e sobre a qual se dispõe de muita informação no arquipélago –, onde a maioria dos negros é composta por imigrantes ou filhos de imigrantes, os quais, para a sociedade de maneira geral, continuam sendo vistos como “africanos”. Além disso, seu relato aponta também para a invisibilidade dos negros na teledramaturgia brasileira, em descompasso com a composição “racial” da população. Com efeito, de acordo com Araújo (2000), entre os anos 1980 e 1990, período em que o autor considera que houve uma ascensão do negro nessa área, das 98 novelas que foram ao ar na Rede Globo⁴⁶ e que não tinham como tema a escravidão, em 28 não havia qualquer personagem afro-descendente, segundo os critérios da pesquisa. Da mesma forma, em apenas 29 o número de atores negros superou 10% do total do elenco (Araújo, 2000: 305).

Mas se a discriminação “racial” no Brasil era algo que os estudantes cabo-verdianos desconheciam, para os rapazes, no entanto, ela é rapidamente constatada. Eles se vêem freqüentemente sendo alvo de “blitz” da polícia, em especial aqueles que moram no bairro Maracanã, próximo à Uerj. Com efeito, vários foram os depoimentos de jovens que disseram ter sido abordados por policiais armados em ônibus, táxis ou mesmo a pé.

Você já esteve em alguma situação que se sentiu discriminado?
Inúmeras vezes, sobretudo com a polícia, a PM do Rio de Janeiro, que mata mais que a PM de São Paulo. Você passa na rua e vem um branco e eles não param, mas param você.

⁴⁶ As telenovelas dessa emissora são as mais populares no arquipélago.

Andando a pé mesmo?

Andando a pé isso já aconteceu, mas dentro do ônibus isso aconteceu comigo três vezes. (Dionísio, 29 anos, Pós-graduação Políticas Públicas, Uerj).

Já as cabo-verdianas não costumam se ver envolvidas nesse tipo de situação, aliás, os rapazes observam que a presença delas evita que sejam abordados por policiais. Para elas, as maiores reclamações vêm das experiências vividas em shoppings e centros comerciais, onde não costumam receber o tratamento esperado por parte das atendentes. Em relação a esses ambientes, nos depoimentos dos rapazes há queixas sobre o comportamento de seguranças – que costumam segui-los nas lojas –, além de constrangimentos no momento de pagar a compra, quando são solicitados documentos adicionais, por exemplo, ao fazer o pagamento com cartão de crédito, o que verificam não ocorrer com os demais clientes. Outra experiência que é apontada como problemática é o uso do elevador. Não apenas em locais comerciais, mas até mesmo no prédio onde moram há reclamações sobre pessoas, em geral descritas como idosas, que evitam entrar no elevador com eles. Entre os depoimentos, surgem também situações em que são confundidos com empregados, por exemplo, em festas de brasileiros ou mesmo na universidade. Nesses casos, não raro esses estudantes adotam uma postura ativa, reivindicando seus direitos e reclamando do tratamento recebido.

Ultimamente, eu tive um confronto com um porteiro e um segurança num condomínio aqui por perto, numa clínica. Eu disse aonde eu ia, mas parece que o porteiro não entendeu... De repente eu subi o elevador e o segurança me acompanhou, foi um clima meio que humilhante. De repente eu entrei e veio o segurança, aí eu disse: ‘Pô, isso é meio estranho’. Aí eu perguntei para ele: ‘Você está me seguindo?’ E ele disse: ‘Não, é que você não quis dizer para qual andar você ia e não sei o quê’. Foi um negócio assim, certo? Aí quando eu desci eu tive um bate-boca com o porteiro. Eu queria acionar a polícia, eu achei que aquilo foi... imagina, você subir num elevador, num prédio onde eu consulto com um médico já há cinco anos, certo? Quando ele entendeu que eu não estava de brincadeira, que ia sobrar para ele, ele mudou o argumento: ‘Ah, desculpa, não sei o quê, foi um mal entendido, não sei o quê. Ninguém aqui tá vendo pelo lado do racismo, pela sua cor...’ Ele baixou a bola. O segurança também, eles pediram desculpa: ‘Não é por causa da sua cor’... ‘Mas entrou mais de duas dúzias de pessoas e você não mandou ninguém acompanhar!’ Quase que humilhante mesmo. No consultório eu saio e dou de cara com o segurança, né? O que tava no térreo, entendeu? Foi um negócio assim desagradável. Eu disse para ele: ‘Sinceramente, eu não sou criança, eu tenho capacidade suficiente para diferenciar quando uma atitude é discriminatória baseada em racismo’. (Ênio, 25 anos, Pós-graduação Engenharia de Telecomunicações, UFF).

Por outro lado, entre os que se auto-classificam como “cabo-verdianos”, observa-se que há uma tendência a adotarem uma postura mais passiva e tolerante em relação ao racismo. Nesse sentido, mesmo nos casos em que admitem se sentir de alguma forma discriminados, esses jovens costumam relevar o problema ou até atribuí-lo a outros motivos, que não raciais. Isso é possível pela prevalência na sociedade brasileira de uma “etiqueta das relações raciais”, que faz com que o preconceito raras vezes seja abertamente manifestado.

Eu acho que, tipo, quando as pessoas vêm a gente, por exemplo, mudam de calçada. Quando estamos andando na rua, olham com aquele olhar. Mas eu não vejo isso como racismo, o Brasil é violento, vemos muitas coisas na televisão, para mim é, tipo, fazem isso mais pela desconfiança mesmo (Olavo, 19 anos, Engenharia Civil, UFRJ).

Vou contar uma história que já aconteceu comigo: eu estava passando para ir à faculdade, na rua Senador Vergueiro, a senhora estava indo com uma bolsa, a bolsa estava até em baixo, eu estava passando e o meu pé pegou na bolsa. Ela começou a gritar ‘ladrão, ladrão!’. Eu falei o seguinte: ‘Senhora, olha para mim, eu sou estudante, a senhora vai falar que eu sou ladrão? Eu faço Direito’. (...) Acontece essas coisas, mas também não culpo, sinceramente, eu não atribuo culpa a ninguém, a sociedade brasileira é que faz com que eles sejam assim, cheios de medo. Até eu por vezes quando saio, não sei se vou chegar como eu vim, então é compreensível, mas por vezes é meio chato depararmos com essas coisas (Yanini, 27 anos, Direito, USU).

Eu já tive a experiência de alguém saltar do outro lado da calçada por causa de mim. Mas desde que não me agridam fisicamente, tudo bem, eu não ligo, podem falar à vontade. (Pedro, 21 anos, Arquitetura, USU).

A maioria, o que acontece é que não sentimos isso [o racismo] na pele, pode haver um preconceito...

Pergunta: Você acha que é porque sua pele é mais clara?

Nunca parei para pensar, talvez seja porque a gente enturma rápido, a gente procura criar amizade... Mas racismo, pelo que presenciei, pelo que até hoje conversei, houve poucos casos de racismo. Racismo eu não diria, mas preconceito. No caso, quando chegamos na Santa Úrsula, sou do primeiro grupo que chegou, havia o preconceito: ‘Nossa, são pessoas de outro país que estão vindo tomar as nossas vagas’. Isso acontece em várias universidades: ‘Vocês estão vindo lá do outro lado tomar as nossas vagas, as vagas dos brasileiros’. Então no início eles nos vêem assim, mas com o tempo melhora (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

No depoimento de Olavo e Yanini, nota-se que eles buscam atribuir o tratamento diferenciado que dizem receber à insegurança gerada pela violência urbana, desviando o foco da questão “racial”. Já Pedro adota uma postura passiva, mesmo acreditando ser alvo de racismo, enquanto Rodrigo constrói seu raciocínio diferenciando racismo e preconceito, e dessa maneira busca enfatizar a condição

de estrangeiro. Esta sim, em determinadas situações, poderia fazer com que se tornasse alvo de preconceito, como no exemplo da universidade, mas não o racismo, segundo seu ponto de vista.

Assim, observa-se que há diversos discursos – entendendo discurso como “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (Hall, 2005a: 50) – acerca das relações “raciais” e do racismo entre os estudantes e também no que diz respeito aos imigrantes.

No próximo sub-capítulo, o foco será colocado exclusivamente nos estudantes e se verá que, apesar do discurso construído e verbalizado, suas identidades variam de acordo com o contexto no qual estão inseridos. Isto é, ainda que se definam como “negros” ou “cabo-verdianos”, a africanidade é, na prática, *ênfatisada* ou *minimizada* segundo o contexto com qual o dialogam, podendo ainda ser *englobada*⁴⁷ por outros papéis sociais. Antes, porém, se traçará um breve panorama dos estudos sobre etnicidade para, em seguida, apontar qual o entendimento atual da Antropologia sobre o tema.

4.3.4

Identidade(s)

O termo etnicidade e o conceito de identidade, enquanto instrumento analítico nas Ciências Sociais, surgem no final dos anos 50, mais especificamente nos Estados Unidos. Contudo, na década de 20, Max Weber (2004) já despontava como uma influente referência para os futuros estudos sobre grupos étnicos com a publicação de “Economia e Sociedade”. Com efeito, a argumentação presente naquela obra apresentava a emergência de um olhar para o tema que muito influenciou o modelo social construcionista (Jenkins, 1997), sobre o qual se baseia o atual entendimento de antropólogos e sociólogos.

No texto, publicado pela primeira vez em 1922, período em que o conceito de assimilação era praticamente incontestado, Weber argumenta que grupos étnicos são comunidades politicamente conformadas, que apelam para hábitos e costumes comuns como algo que os aproxima. No entanto, esses elementos

⁴⁷ Termo cunhado originalmente por Louis Dumont (1997).

devem ser entendidos apenas como pretexto para a união entre os membros do grupo e para a ação comunitária, não como a causa que leva à formação dessas coletividades. Sendo assim, para Weber (2004), a identidade étnica é uma questão de organização social, já que a noção de pertencimento étnico seria insuficiente para construir um grupo. Contudo, o autor crê que essa percepção deve ser vista como facilitadora da formação de uma coletividade política, que pode ser assentada em bases étnicas. Assim, nas palavras de Weber,

“A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica” (2004: 270).

O trecho transcrito acima sugere que, para Weber, a crença na origem comum é uma consequência da ação política, não sua causa. Jenkins define com precisão a argumentação do autor, ao dizer que “people come to see themselves as *belonging together* – coming from a common background – as a consequence of *acting together*” (1997: 10, grifos do autor). Isso significa que interesses comuns nem sempre refletem similaridades e diferenças entre os sujeitos, porém, servem como fomentadores da identidade étnica. Ao dizer isso, Weber punha ênfase no aspecto social em detrimento do biológico, uma visão bastante distinta da que predominava na época, que atribuía as diferenças à desigualdade entre as “raças” humanas. Essa visão em relação aos grupos étnicos levou o autor a concluir que o conflito entre brancos e negros nos Estados Unidos se assentava, principalmente, em questões de cunho social, o que associava ao fato de os negros terem sido escravos e conformarem um grupo situado em outro estamento. Isto é, para Weber, a razão do conflito “racial” nos EUA estaria na desqualificação social e não em explicações biológicas.

O próximo autor a dar significativa contribuição ao entendimento atual sobre etnicidade, segundo Jenkins (1997), é Everett Hughes, da chamada Escola de Chicago. Tendo sido claramente influenciado por Weber, Hughes publicou um pequeno artigo sobre o tema em 1948, no qual afirmava que a existência do grupo não deveria ser considerada um reflexo de diferenças culturais, mas, ao contrário, diferenças culturais étnicas dizem respeito ao pertencimento a um grupo.

“An ethnic group is not one because of the degree of measurable or observable difference from other groups: it is an ethnic group, on the contrary, because the people in it and people out of it know that it is one; because both the *ins* and the *outs* talk, feel, and act as if it were a separate group. This is possible only if there are ways of telling who belongs to the group and who does not, and if a person learns early, deeply, and usually irrevocably to what group he belongs. If it is easy to resign from the group, it is not truly an ethnic group” (1994: 91 *Apud* Jenkins, 1997: 10).

Como sugere a passagem acima, Hughes destacava a importância da *relação* com outras coletividades para a própria existência do grupo étnico, na medida em que a identidade é resultado dessa interação. Dito de outra forma, o que o autor buscava enfatizar ao falar sobre os “de dentro” e os “de fora” é o que se define hoje como o aspecto relacional da identidade.

Como se verá adiante, as idéias de Weber e Hughes – assim como de outros autores que não será possível aqui abordar, tais como Cohen, Glazer e Monihan, para citar apenas alguns – representam um esboço do que é o consenso hoje nas Ciências Sociais acerca do assunto. No entanto, é ao trabalho do antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) que se atribui a grande influência ao entendimento atual da Antropologia sobre etnicidade, tendo sua obra tido um enorme impacto sobre as pesquisas realizadas no Brasil.

Publicada pela primeira vez em 1969, a introdução a “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” apresenta um modelo de etnicidade que, de acordo com Jenkins (1997), rompia com a visão estrutural funcionalista do mundo social, à época dominante na Antropologia. Em vez de privilegiar o sistema, Barth focalizou o sujeito: suas crenças, atribuições e auto-atribuições, caracterizando grupos étnicos como organizações sociais nas quais as pessoas se incluem ou são incluídas pelos demais. Barth estava, portanto, interessado em compreender o processo através do qual se construíam fronteiras de identificação e diferenciação entre os grupos, bem como as formas como estas se reproduziam.

“Quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas”. (Barth, 2000: 32).

Como sugere o trecho reproduzido acima, para o autor a identidade étnica é resultado do processo de interação entre os indivíduos, entendidos como sujeitos ativos e não passivos. A etnicidade em Barth é, acima de tudo, uma questão política e estratégica, na medida em que os próprios atores elegem quais sinais devem ser considerados diacríticos. Assim, a produção da diferença em relação aos “outros” é que constrói a idéia de semelhança cultural entre os membros do grupo, permitindo a manutenção da fronteira social.

Considerando o que foi exposto, pode-se dizer que, se os “outros” que servem de referência ao grupo étnico variam, também é alterado o processo de interação, o que se reflete na própria percepção do grupo sobre si. Isso leva a crer que a identidade é flexível e cambiante, em oposição a uma noção fixa, essencial ou permanente, tal como vivida pelo homem – masculino e de preferência com “H” – do Iluminismo (Hall, 2005a). Segundo o autor, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (2005a: 13). Isto é, a identidade – e o mesmo pode ser dito em relação à cultura – deve ser entendida não como um resultado, como algo que as pessoas “têm” ou “pertencem”, mas como repertórios a partir dos quais os sujeitos continuamente constroem um sentido acerca de si e de seus pares. Ainda que, para tal, os indivíduos que os compartilham recorram a reivindicações essencialistas, que podem ser relativas à história e ao passado, determinantes para definir quem pertence ou não ao grupo. Com isso, mesmo sendo constantemente (re)construídas, as identidades são freqüentemente vistas como naturais e imutáveis (Cunha, 1985, Woodward, 2005).

Com base nas obras de diversos autores que se debruçaram sobre o tema, Jenkins (1997) sugere um “modelo antropológico básico da etnicidade”, que contempla o entendimento que é hoje consenso entre a maioria dos antropólogos que pesquisam o assunto:

- A etnicidade diz respeito à diferenciação cultural sendo, contudo, sempre um processo dialético entre similaridade e diferença;
- A etnicidade está relacionada à cultura, isto é, a significados compartilhados, mas em grande medida deve ser considerada resultado de interações sociais;

- A etnicidade não é mais fixa ou imutável do que a cultura da qual faz parte ou do que as situações nas quais é produzida e reproduzida;
- A etnicidade como identidade social é coletiva e individual, externalizada na interação social e internalizada na auto-identificação pessoal.

O primeiro item do modelo é especialmente analisado pelo autor, que está interessado no processo que resulta da interação entre categorização social e identificação grupal. Ou seja, na relação entre o olhar do grupo sobre si e o olhar de fora; na definição interna e na definição externa. Isto porque a identificação nunca é um processo unilateral, pois o que *sou* é necessariamente pautado pelo que *não sou*. Em termos práticos, dizer que *sou* “brasileiro” é o mesmo que dizer que *não sou* “cabo-verdiano”, “chinês”, “boliviano”, etc. A afirmação é, portanto, “parte de uma extensa cadeia de ‘negações’, de expressões negativas de identidade” (Silva, 2005: 75), o que permite afirmar que a identidade é, em suma, pautada pela diferença. Não à toa, na década de 70 Roberto Cardoso de Oliveira (1976) já havia definido a identidade como “contrastiva”. Assim, partindo desse pressuposto, Jenkins sugere que: 1) a categorização, ou seja, a definição externa, é uma dimensão básica da definição interna; 2) a definição externa tem, sem dúvida, um impacto na definição interna e 3) definições internas pré-estabelecidas podem servir de defesa contra definições externas, promovendo uma espécie de resistência ou reação, baseada no fortalecimento da identidade do grupo (1997: 57). Em outras palavras, assim como uma categorização negativa pode vir a ser internalizada pela coletividade, o processo inverso também pode ocorrer.

Com efeito, as duas reações aparentemente podem ser observadas entre os estudantes cabo-verdianos como resultado da interação com a sociedade de acolhida. Enquanto uma parte desses jovens parece ter internalizado uma definição externa negativa acerca da “africanidade” e da “negritude” – que prevalece não só na sociedade brasileira de maneira geral, mas também em Cabo Verde –, outra incorporou uma identidade de resistência, que vem sendo construída no Rio de Janeiro, especialmente no meio universitário, a partir da atuação do movimento negro e devido às novas políticas de identidade implementadas pelo governo. Nesse sentido, de acordo com Jenkins, “group identification in terms of ‘race’ may represent the historical negation of a

powerful negative ‘racial’ categorization, by reworking it as a positive valorized identity” (1997: 82). O depoimento de Mariza, estudante da USU, parece ser representativo desse processo de reconstrução de uma “identidade negra” positiva:

Pergunta: Qual é a imagem que você tem do ‘negro brasileiro’?

Lindo! Eu estou dizendo no sentido figurativo é... eu acho que das pessoas... não é ser racista, porque eu não sou racista, mas as pessoas mais bonitas que eu já vi aqui no Brasil são negras. Não é por ser a minha cor, por favor! Mas o negro, a raça negra tem muita gente bonita, não só gente bonita e inteligente, gente que já foi para faculdade, gente que tem uma formação. Não só gente que ta na favela ou gente que ta roubando, roubar todo mundo rouba, matar qualquer raça pode fazer isso. Isso não depende da cor da pele, mas sim do ser humano (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Assim, se a identidade negra, tanto no Brasil como em Cabo Verde, sofreu historicamente uma desvalorização e estigmatização por parte de grupos dominantes, que fixavam significados e criavam estereótipos em torno da imagem do negro como parte de disputas mais amplas de poder, hoje é possível afirmar que uma parcela da população está justamente buscando adotar uma postura reativa, valorizando uma identidade afro-referenciada. No entanto, deve-se estar atento, como observa Pinho (2004), que mesmo as representações que buscam substituir estereótipos negativos por imagens positivas também tendem a fixar significados e a forjar uma suposta essência baseada na aparência.

Contudo, como bem destaca Hall (1996 apud Pinho, 2004), por mais que os conceitos de “raça” e de “negro” sirvam para estruturar identidades negras auto-referenciadas, há que se levar em conta que se tratam de construções sociais e que, portanto, assumem significados diferentes de acordo com o local, o espaço e o tempo. O foco deve estar, assim, na representação e não no conceito em si, que é variável.

Pelo que foi exposto até agora, pode-se concluir que a *relação* que se estabelece com o “outro” e o *contexto* no qual os sujeitos estão inseridos são cruciais para o entendimento dos processos de (re)construção da identidade, seja ela coletiva ou individual. Quando foi travado um contato inicial com a bibliografia sobre o tema, considerou-se que o deslocamento dos estudantes para o Brasil deveria ser a chave para a análise da transformação identitária. De fato, a saída do país e a inserção noutra sociedade evidenciam esse processo. No entanto, a identidade é ainda mais plástica e mutável do que inicialmente se supôs. Isto porque, apesar do discurso construído acerca das identidades aqui (re)construídas,

constatou-se que, na prática, estas variam também de acordo com a situação na qual os sujeitos da pesquisa se vêem envolvidos. Isto é, ainda que se definam como “negros” ou “cabo-verdianos”, representações de africanidade e negritude são *ênfatizadas* ou *minimizadas* segundo o meio com o qual dialogam no momento, podendo ainda ser *englobadas* por outros papéis sociais.

“Embora possamos nos ver, seguindo o senso comum, como sendo a ‘mesma pessoa’ em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo. Diferentes contextos sociais fazem com que nos envolvamos em diferentes significados sociais” (Woodward, 2005: 30).

Ralph Linton, na década de 30, tecera possivelmente as primeiras considerações sobre essa temática, propondo a distinção entre *status* e *papéis sociais*. De acordo com o autor, status representa a posição do indivíduo em relação à sociedade total, enquanto papéis sociais “representam o aspecto dinâmico do status” (Linton, 1968: 136). Utilizando termos distintos, mas seguindo semelhante raciocínio, Jenkins (1997) sugere que a identidade social, seja ela étnica ou não, é simultaneamente “nominal”, isto é, um nome ou classificação, e “virtual”, ou seja, o que esse nome ou classificação traz como consequência para o indivíduo. Sugere-se acrescentar ao conceito de “identidade virtual”, proposto pelo autor, também a idéia de atuação do indivíduo – que ele próprio destacara em outra oportunidade. Isto é, acredita-se que a classificação traga uma consequência para o sujeito que nela é incluído, mas também algum tipo de resposta. Seja, por exemplo, através da resistência, da aceitação ou da manipulação, que pode se dar por meio da ênfase em outros papéis sociais.

Dessa forma, observa-se que os estudantes cabo-verdianos, ao mesmo tempo em que adotam uma identidade nominal, definindo-se como “negros” ou “cabo-verdianos”, a identidade virtual busca dar conta do “aspecto dinâmico” dessa classificação, tal qual apontara Linton (1968). Assim, inclusive aqueles que dizem “não somos africanos, nem europeus, somos cabo-verdianos”, em determinados momentos buscam enfatizar sua “africanidade”. Ou melhor, uma determinada representação do que seja “africanidade”, que muitas vezes está em consonância com a imagem construída pelas pessoas com as quais estão interagindo. Nesse sentido, Rodrigo, que fora presidente da associação de

estudantes e se classifica como “cabo-verdiano”, conta como aqui passou a usar roupas *djila*⁴⁸, que são provenientes do Senegal:

Eu, por exemplo, quando cheguei aqui no Brasil, eu não usava em Cabo Verde essas roupas africanas que hoje eu visto aqui. Em Cabo Verde eu nunca usava, eu detestava aquilo. Primeiro porque eram os mandjakos que vendiam... Eu não estou falando eu, Rodrigo.

Pergunta: Os o quê?

Mandjakos são pessoas do Senegal, da Gâmbia,... que vão para Cabo Verde para tentar a vida, como a gente faz nos Estados Unidos, mas só que a gente discrimina eles. Só que quando eu cheguei aqui no Brasil eu precisava mostrar que eu era diferente. Então eu recorri a essas roupas ou então a qualquer coisa que tinha escrito Cabo Verde (Rodrigo, 24 anos, Direito, USU).

Foi possível encontrar com Rodrigo muitas vezes durante a pesquisa, mas a única vez que foi visto trajando roupa *djila* foi durante um evento comemorativo ao Dia da África, realizado em um auditório na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj). No evento, do qual participaram estudantes de várias nacionalidades africanas, Rodrigo preferiu enfatizar sua africanidade, seu pertencimento àquele grupo. Com efeito, no convite do evento constava, entre outras informações, a seguinte frase: “Evento comemorativo ao Dia da África, reafirmando nossas origens”⁴⁹. O que é interessante é que Rodrigo, por exemplo, não buscou enfatizar sua africanidade na comemoração pela independência de Cabo Verde, que teve lugar na Universidade Santa Úrsula. Deve-se destacar que ao primeiro evento acederam indivíduos de vários países da África, além de brasileiros, entre os quais políticos e integrantes de movimentos negros. Já o segundo foi organizado pelos próprios estudantes cabo-verdianos e contou com a presença de pouquíssimas pessoas que não eram dessa nacionalidade.

Assim como esse, outros exemplos podem ser citados em que os estudantes cabo-verdianos buscaram estrategicamente, ainda que não o façam de forma consciente e planejada, enfatizar ou minimizar símbolos de africanidade e negritude.

Certa vez, por ocasião da viagem a Cabo Verde, foi pedido que se levasse um vestido e um par de sapatos que deveriam ser entregues à mãe de um

⁴⁸ Espécie de túnica, com calça por baixo. É um traje masculino, que pode ser confeccionado com um tecido de cor lisa, mas também com panos coloridos e estampados.

⁴⁹ Ver cópia do convite do evento no ANEXO 4. Vale destacar que a associação dos estudantes cabo-verdianos (Aecerj) foi uma das realizadoras do evento, juntamente com a Alerj e o Grupo Mãe África.

estudante, para que usasse na festa em que comemoraria 25 anos de casada. O rapaz, acompanhado da namorada, entregou a encomenda imediatamente após a terem comprado no Rio Sul, shopping center na Zona Sul do Rio de Janeiro. Alguns detalhes do figurino do casal – poderiam ser chamados de sinais diacríticos? – chamaram a atenção. Ela usava na cabeça um lenço colorido feito com um tecido semelhante ao empregado na confecção de roupas *djila*, enquanto ele portava um grande colar de sementes, parecido com os que são vendidos no arquipélago por imigrantes senegaleses. Houve a oportunidade de encontrá-los em diversas outras situações, nas quais nem sempre exibiam o que se considerou naquela ocasião serem marcadores étnicos. Nesse sentido, é possível questionar até que ponto enfatizar a africanidade ou a negritude em um ambiente como o do shopping center, que eles mesmos declararam em conversas informais serem hostis aos negros brasileiros, não seria uma estratégia para diferenciar-se do negro brasileiro, freqüentemente estigmatizado como pobre? Como foi exposto, assumir uma identidade negra afirmativa é postura adotada com mais frequência por aqueles que têm uma maior instrução e também um maior nível de renda. Ou seja, buscar enfatizar marcadores étnicos é, tendencialmente, um posicionamento de negros que integram a classe média, o que de certa forma funciona como uma marca de distinção em relação aos negros de classe baixa, que são os mais intensamente estigmatizados.

Assim, se no passado a busca por “mimetizar-se” com os brancos, adotando inclusive seus ideais de beleza, contribuía para diferenciar os negros que haviam ascendido socialmente daqueles que não, como aponta Giacomini (2006), a tendência hoje parece apontar justamente para o processo inverso. Quanto mais o sujeito aciona marcadores étnicos, provavelmente maior será seu nível de escolaridade e renda, já que, assumir-se como negro significa adotar um posicionamento político, que raras vezes é reivindicado pelos sujeitos que têm menor nível educacional e integram as chamadas classes populares.

O estudante Paulino, que passou a residir no morro do Cantagalo depois de ter feito amigos que lá moram quando praticava surf no Arpoador, Zona Sul do Rio, traz relevantes contribuições à análise:

Antes eu tomava blitz [da polícia] direto e agora não estou tomando nem blitz. Tomava blitz direto... Desde que deixei crescer o cabelo [tipo afro], porque na

favela eles cortam o cabelo e eu cresci o cabelo...

Pergunta: Crescer o cabelo é melhor para não tomar blitz?

Sim, porque eles vêm: ‘Esse aí não tem nada a ver’. Porque a galera da favela gosta de cortar o cabelo e pintar de amarelo, ‘risquinho’ (Paulino, 27 anos, Direito, USU).

O que o depoimento reproduzido acima sugere é que no Cantagalo, e para os policiais que lá atuam, o cabelo afro funciona como um sinal diacrítico, na medida em que sinaliza uma identidade negra afirmativa que, freqüentemente, não é reivindicada pelos demais moradores do lugar⁵⁰.

No entanto, ainda que até agora se tenha apresentado exemplos de situações em que uma identidade afro-referenciada é enfatizada, dependendo do contexto e de que com quem se estabelece a interação outras identidades – ou papéis sociais – podem ser acionadas. Assim, em determinados lugares é o papel de estudante ao qual se recorre. No caso de Faustino, aluno de Medicina da Uni-Rio, a carteirinha da universidade e não o cabelo – ele tem o cabelo raspado – foi o recurso encontrado para lidar com as blitz policiais. Ele mora no bairro do Maracanã, região que os estudantes revelam ser constantemente abordados, a pé ou de ônibus, por policiais.

Eu não tenho medo de polícia, já acostumei com blitz, eu ando com a minha carteirinha [da universidade] então sei que estou tranquilo, apresentar a minha carteirinha já ‘safá’. O pessoal daqui de casa, aqui na Zona Norte tomava blitz direto. Tinha dois caras aqui que estudavam na PUC que a gente foi correr no Maracanã e deu blitz em todo mundo, botaram o pessoal na parede e começou: ‘Qualé?’ E começaram a tomar a carteirinha do pessoal. ‘Aí, cara, você estuda na PUC?!’ Foi o que o polícia falou. E libertaram a gente. Tinha um cara que estudava na PUC e o Nuno, ele tomou a carteirinha do Nuno, e tomaram de um cara que está fazendo doutorado na UFRJ: ‘Vocês estudam na PUC? Você faz doutorado? Vocês estão libertos, cara, me desculpe!’ Mas é sacanagem, senão a gente tava ‘lixado’. (Faustino, 25 anos, Medicina, Uni-Rio).

Ao apresentarem a carteirinha da faculdade, Faustino e seus colegas revelam aos policiais que têm uma inserção diferenciada na sociedade, isto é, são estudantes e, não raro, freqüentam as universidades mais bem conceituadas do estado. Dessa forma, garantem receber um tratamento distinto daquele dispensado aos negros brasileiros pertencentes às classes mais baixas. Com efeito, diz ele, se esse fosse o caso estavam “lixados”.

⁵⁰ A relação entre “corpo” e “identidade” será discutida no sub-capítulo 4.4.

Assim, o que se constata é que diferentes papéis sociais são acionados por esses jovens durante suas experiências cotidianas e o mesmo é possível dizer em relação às identidades negra e africana, ressignificadas pela maioria deles no Brasil. Nesse sentido, pode-se dizer que por mais que tenham um discurso que busque valorizar ou minimizar essas dimensões de suas identidades, os estudantes cabo-verdianos, na prática, tendem a enfatizá-las ou subestimá-las de acordo com o ambiente ou com os sujeitos com os quais estão interagindo. Assim, se em certos momentos é estrategicamente interessante que esses aspectos sejam *englobados* por outro papel social, como apontou Faustino em relação à carteirinha de estudante, noutros, segundo sugere Paulo César, não. Isto é, no contexto da favela é preferível – ou seria mais explícito? – ostentar uma identidade negra afirmativa, o que faz através do cabelo, na medida em que serve como sinal diacrítico em relação aos demais moradores daquele ambiente, amplamente estigmatizados. Essas estratégias, uma vez mais, levam a refletir sobre como a identidade é mutável, resultado de determinadas relações e contextos.

No próximo sub-capítulo, se apresentará outro papel social que na sociedade brasileira parece garantir um tratamento diferenciado àqueles que são identificados como negros: o de estrangeiro.

4.3.5

Quando o sotaque absolve: ser “negro estrangeiro” no Brasil a partir do olhar cabo-verdiano

Durante a pesquisa, vários foram os depoimentos colhidos nos quais os entrevistados afirmaram que, ao serem identificados como “estrangeiros”, percebiam receber um tratamento diferenciado em relação àquele dispensado aos identificados também como negros e mulatos, porém, nascidos no Brasil. Na maioria dos casos, o sotaque foi a via mais óbvia e direta para essa identificação, que quase sempre apareceu associada à questão da classe social.

Tem determinadas lojas que você entra e as vendedoras nem te olham, se você quiser alguma coisa tem que pegar e ir lá chamar aquela pessoa para ela poder te atender. E aí é que vem a questão da língua, quando elas percebem que você tem um sotaque diferente e pensam: ‘Não, ela não é brasileira’, ela me dá a atenção como deve ser. Mas antes dela perceber, não.

Por que?

Porque o sotaque mostra que você é diferente. Aí eu pressuponho: Por que eles não atendem bem os negros brasileiros aqui? Porque acham que não tem poder econômico, não pode comprar determinada roupa em determinada loja, não pode entrar, não pode freqüentar determinado restaurante, determinado lugar. Não pode estar ali. É uma coisa muito triste.

E quando vêem que você é de fora acham que você tem dinheiro?

Isso, aí acham que você pode estar ali porque você é de fora, pressupõem que você tem dinheiro, tem condições. (Feliciano, 26 anos, Pós-graduação Psicologia Social, Uerj).

Outros estudantes fazem coro:

Na faculdade, é, eu acho que... mesmo que você encontre pessoas que têm algum preconceito, o negro de fora ele é exótico, ele é uma coisa diferente. Então eu acho que isso facilitava um pouco a integração (...) Então eu acho que tem essa coisa de ser negro brasileiro e de ser negro de fora, que chega. Talvez a gente tivesse um poder aquisitivo que o negro brasileiro, talvez pelo histórico que ele tem, ele não pode freqüentar determinados lugares (Miriam, 29 anos, estudou Administração, UFSC).

Eu acho que isso acontece porque nós vamos numa condição diferenciada, nós somos estudantes, vamos para a universidade. O negro brasileiro normalmente não tem oportunidade na vida, né? Então socialmente ele tem uma condição muito inferior ao branco no Brasil. Se ele anda de Mercedes é porque ou ele roubou ou é condutor. Então, acho que é por isso. Nós temos uma inserção diferenciada, estudamos numa universidade ótima, então acaba tirando um pouco da questão da cor e acaba sendo: 'Ah, legal, ele é da África'. Torna exótico porque ele é um negro legal, um negro que estuda, que está numa universidade (Janice, 29 anos, estudou Serviço Social, PUC-SP).

As pessoas têm aquela idéia: você é negro, você é daqui do Brasil, você é muito mais discriminado. Uma pessoa... eu não sei o porquê, mas uma pessoa negra que vem de fora já é diferente: 'Ah! Se é negra que veio de fora é porque tem posse'. Não é a mesma coisa que muita gente negra que ta aqui que é, que é... eu até esqueci a palavra! ... Rotulado, né? Pessoa negra tem que ser automaticamente pobre e delinqüente, o que não é verdade. Mas isso acontece (Mariza, 25 anos, Arquitetura, USU).

Como se pode notar, a associação por parte dos brasileiros entre ser estrangeiro e pertencer a uma classe social superior é destacada por muitos entrevistados⁵¹.

⁵¹ Um estudante, contudo, mencionou um episódio em que a associação entre cor da pele e sotaque teve como resultado uma representação negativa. Sandro, aluno de Administração da Santa Úrsula, logo que chegou ao Rio de Janeiro foi morar no bairro de Vila Isabel, Zona Norte da cidade. Naquela área vivem também angolanos, grupo que vem sendo muito estigmatizado desde que indivíduos dessa nacionalidade foram acusados pela polícia de ensinar técnicas de guerrilha ao tráfico. Ao ter sido abordado por policiais, Sandro conta que por mais que tentasse explicar que

Em sua tese de doutorado, Subuhana (2005), que é moçambicano, chegou a constatação semelhante, como também o fez Maurício (1998), seu conterrâneo. Subuhana relata sua experiência enquanto negro e estrangeiro no Rio de Janeiro, morador da Zona Sul da cidade, além da de outros estudantes moçambicanos e conclui que “ser universitário e estrangeiro atenua a experiência negativa que representa descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele” (2005: 99)⁵². Aparentemente, a mesma observação foi feita pelos estudantes cabo-verdianos.

De fato, a entrada recentemente dos chamados “imigrantes econômicos” no país – aqueles que vêm em busca de melhores oportunidades de emprego – não é percebida como sendo tão expressiva quanto a de turistas, pessoas cuja imagem está associada a um alto padrão econômico. Da mesma forma, a imagem que se tem do negro nacional é altamente estigmatizada, sendo associada à de alguém que “não tem poder econômico”, como afirmou Feliciano.

Essa representação do “turista” – que aparentemente beneficia os cabo-verdianos – remete àquela sugerida por Bauman (1999), por oposição à imagem dos por ele batizados de “vagabundos”, ou seja, aqueles relegados, ao menos teoricamente, à imobilidade. Segundo o autor, o fluxo de pessoas no mundo atual é seletivo. Portanto, enquanto é possível se referir a um aumento exponencial do volume de mercadorias e das comunicações culturais globais, por meio da Internet, da televisão, do cinema e do rádio, que cada vez mais ignoram fronteiras nacionais e expõem as pessoas de maneira como nunca vista antes aos valores de outras culturas, apenas algumas poucas podem desfrutar fisicamente dessa aproximação.

“Para os habitantes do Primeiro Mundo – o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial dos homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais – as fronteiras dos Estados foram derrubadas,

não era angolano, mas proveniente de outra ex-colônia portuguesa na África, os policiais não acreditavam em sua versão. “No início, quando eu cheguei, eu fui morar em Vila Isabel. Um dia, quando estava entrando num táxi, fui parado por dois policiais e eles começaram a perguntar se eu era angolano. Eu disse que era cabo-verdiano e eles: ‘Não, você é angolano, não é cabo-verdiano’. Não sabiam onde fica Cabo Verde, tive que explicar para eles, mostrar meus documentos, mas não acreditaram. Continuaram dizendo: ‘Você é angolano, que gosta de atacar os policiais daqui!’”. Depois eles acabaram me liberando”. Com efeito, Subuhana (2005) destaca como a categoria “angolano” é estigmatizante e freqüentemente usada para se referir aos africanos de maneira geral. O caso relatado por Sandro mais uma vez confirma a tese de que o contexto é determinante para se compreender as representações e as estratégias identitárias que serão acionadas pelos estudantes.

⁵² O autor constatou também que os negros dos EUA recebem um tratamento ainda melhor do que os procedentes da África, o que não chegou a ser mencionado pelos estudantes cabo-verdianos.

como o foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros constituídos pelos controles da imigração, as leis de residência, a política de ‘ruas limpas’ e ‘tolerância zero’ ficaram mais altos; os fossos que os separam dos locais de desejo e da sonhada redenção ficaram mais profundos, ao passo que todas as pontes, assim que se tenta atravessá-las, revelam-se pontes levadiças” (Bauman, 1999: 97).

Assim, os sujeitos hoje são situados segundo seu “grau de mobilidade”, ou melhor, de acordo com a liberdade que possuem – ou não – de escolher onde estar. Bauman ressalta a significação simbólica entre a atual combinação de intensificação do controle da imigração e a anulação de vistos de entrada, processo que poderia ser considerado uma metáfora da nova estratificação: “Sinal verde para os turistas, sinal vermelho para os vagabundos”:

Os vistos de entrada vão ficando progressivamente ultrapassados em todo o globo. Mas não o controle de passaportes, ainda necessários – talvez mais do que nunca – para eliminar a confusão criada pela abolição dos vistos: a fim de separar aqueles para cuja conveniência e facilidade de viagem foram abolidos os vistos daqueles que deveriam ter ficado no lugar de onde saíram, quer dizer, que nem deveriam viajar (Bauman, 1999: 95).

Também Canclini (2003) ressalta a diferença no tratamento dado aos “ricos” e “bem-educados” que desejam viajar. O autor afirma que os que têm uma “polpuda conta bancária”, independentemente do fato de serem, por exemplo, traficantes de drogas e de armas, assim como banqueiros que lavam seu dinheiro, “não conhecem preconceitos” e “estão acima de qualquer nacionalismo”.

Dessa forma, ao terem sua imagem associada àquela que se produziu acerca dos turistas, ou seja, pessoas para as quais as fronteiras revelam-se porosas e que supostamente possuem alto poder aquisitivo, os cabo-verdianos descubrem que sua cor de pele, à primeira vista geradora de estigma, é, por fim, *englobada* pela condição de estrangeiro, que desfruta de uma conotação positiva.

Outro ponto a ser destacado dos depoimentos que enfatizam a melhora no tratamento a eles dispensado é aquele que se refere ao negro estrangeiro como “exótico”. Como disse Miriam, “o negro de fora ele é exótico, ele é uma coisa diferente”. Janice complementa: “Ah, legal, ele é da África”. Sobre questão semelhante, qual seja, a ênfase no aspecto exótico das contribuições do negro à cultura brasileira, destacados por uma corrente de pesquisadores, Sérgio Buarque de Holanda (1978) enfatiza que esta é uma forma de afastá-lo de “nós”. Ou seja, “no momento em que a influência do negro deixa de ser coisa pouco confessável

para se tornar simplesmente coisa *interessante*, afastamo-lo naturalmente de nós, sem truculência e sem humilhação, mas com uma curiosidade distante e sobranceira” (1978: 13. Grifo do autor). Apropriando-se desse raciocínio, é possível que o negro estrangeiro também seja valorizado enquanto “exótico” na medida em que permite que se posicione como diferente dele, que é percebido como “singular” e “digno de contemplação”. Ou seja, a ênfase é posta na diferença, no que há de pitoresco e folclórico, e não nas semelhanças.

Assim sendo, seja pela identificação com o turista e um concomitante afastamento do negro brasileiro, estigmatizado e mais vulnerável, seja pelo “exotismo” que permeia sua imagem, o tratamento diferenciado dispensado ao “negro estrangeiro”, quando assim identificado, poderia ser visto como parte de um processo de “reclassificação”, tal como sugerido por Erving Goffman (1988).

De acordo com o autor, quando se conhece alguém, imediatamente se busca prever sua “identidade social” por meio de seus atributos e dos primeiros aspectos que são detectados, os quais são usados para tentar enquadrá-lo em alguma categoria já conhecida. Esses atributos, segundo Goffman (1988), podem ser de “caráter” ou aqueles definidos como “estruturais”, como, por exemplo, a ocupação. Tais concepções, tão logo criadas, não tardam em converter-se em rigorosas exigências. Esse caráter imputado ao indivíduo, bem como tais exigências, o autor denominou de “identidade social virtual”. Por outro lado, a categoria e os atributos que o sujeito demonstra, de fato, possuir, o autor denominou de “identidade social real”. Assim, é possível que se detecte algo que indique que essa pessoa que se acabou de conhecer é portadora de algum atributo que possa diferenciá-la da categoria em que foi inicialmente incluída. De maneira geral, a identificação desse atributo faz com que o indivíduo em questão acabe sendo reduzido a uma “pessoa estragada e diminuída” (1988: 12), característica que configura um estigma, ou seja, uma discrepância entre a identidade social virtual e a identidade social real.

A “reclassificação” antes mencionada, portanto, faz parte desse mesmo processo, porém ocorre de modo inverso. Enquadrado pelo observador em uma determinada categoria, o sujeito pode vir a ser inserido noutra categoria também socialmente prevista, porém a partir de uma avaliação positiva de seus atributos, antes não detectados. Parece ser exatamente esse processo que vem sendo detectado pelos estudantes cabo-verdianos. Isto é, a semelhança no que diz

respeito à aparência e que, de certa forma, poderia ser vista como um facilitador, revela-se ponto negativo. O “preconceito de marca” (Nogueira, 1955) que incide sobre os brasileiros não poupa essas pessoas, quando assim identificadas. Contudo, o mesmo “preconceito de marca”, baseado na aparência, por outro lado se converte em salvo-conduto. Isto porque, se a cor da pele os condena a tornar-se alvo, o sotaque os absolve, na medida em que atua como marca de distinção em relação aos negros e mulatos brasileiros. Em outras palavras, a ascendência, de fato, é negra, porém estrangeira.

Sobre essa questão, DaMatta (1984) chama atenção para o fato de que a sociedade brasileira é uma sociedade hierarquizada, que opera por meio de gradações. Isso faz com que se admita

“...entre o branco superior e o negro pobre e inferior, uma série de critérios de classificação. Assim, podemos situar as pessoas pela cor da pele ou pelo dinheiro. Pelo poder que detêm ou pela feiúra de seus rostos. Pelos seus pais e nome família, ou por sua conta bancária. As possibilidades são ilimitadas, e isso apenas nos diz de um sistema com enorme e até agora inabalável confiança no credo segundo o qual, dentro dele, “cada um sabe muito bem o seu lugar” (1984: 47).

Ou seja, como não há uma igualdade entre as pessoas, determinados critérios são negociados, podendo acentuar ou minimizar o velado preconceito “racial” que prevalece na sociedade. E assim como há, no senso comum, uma associação direta entre ter uma tonalidade de pele mais escura e ser pobre, aparentemente também há uma que vincula o fato de ser estrangeiro e integrar uma classe social mais elevada, isto é, ter dinheiro. E, se nessa negociação ser negro é ponto negativo, ser estrangeiro é, por outro lado, um dado positivo. Dito isso, sugere-se com base nos depoimentos dos entrevistados que na sociedade brasileira o papel de “negro” pode ser *englobado* pelo de “estrangeiro”, que, por sua vez, pode ser *englobado* pela assunção de que se pertence a uma “classe social superior”. Essa observação muito revela acerca do tipo de preconceito “racial” no Brasil, isto é, um preconceito sutil, mas bastante eficiente quando se propõe a determinar o lugar de cada um na sociedade (DaMatta, 1984).

A seguir, o foco será deslocado para a sociedade americana, pois acredita-se que esse desvio também pode contribuir para a compreensão do cenário brasileiro. Com efeito, os EUA regularmente figuram como termo de comparação aos estudos sobre relações “raciais” no Brasil.

4.3.6

Comparando com os Estados Unidos

De acordo com Dumont (1997), mesmo nas sociedades modernas e igualitárias as diferenças tendem a assumir um aspecto hierárquico, tornando-se desigualdades. Isto porque, por mais racional e individualistas que se tenham convertido essas sociedades, na qual o sujeito figura como “medida de todas das coisas”, a tendência a hierarquizar na prática nunca é abolida, por mais que se ignore esse aspecto. Sendo assim, o racismo, que desponta como um fenômeno moderno, vem a atender a uma “função” antiga, qual seja, exprimir modos de distinção que na sociedade hierárquica estavam abertamente declarados. Nas palavras de Dumont, “tornem a distinção ilegítima e terão a discriminação, suprimam os modos antigos de distinção e terão a ideologia racista” (1997: 313). Não à toa, a discriminação racista foi fenômeno que surgiu nos Estados Unidos após a Abolição da escravatura, momento em que a distinção jurídica foi substituída por aquela que tomou como base “atributos raciais”. “A igualdade vai conter desigualdades em vez de ser contida na hierarquia” (1997: 315), afirma Dumont, considerando que nas sociedades hierárquicas a igualdade se dá no interior de cada grupo que integra o sistema.

Sendo assim, nos Estados Unidos os imigrantes cabo-verdianos, que segundo Halter (1993) conformam o único grupo representativo que partiu da África voluntariamente, optaram por não se identificar com os afro-americanos⁵³. Isso se deu em parte por conta da fé religiosa – os ilhéus são majoritariamente católicos, enquanto os afro-americanos são em sua maioria protestantes –, mas principalmente porque “rapidamente perceberam os efeitos adversos do racismo na mobilidade de qualquer um considerado não-branco neste país” (Halter, 1993, tradução livre).

No entanto, a cultura dominante tendia a vê-los como negros, o que a autora atribui a dois motivos: à inserção nas classes sociais mais baixas, onde também se localizavam os afro-americanos⁵⁴, e à rígida estrutura social daquela sociedade, a

⁵³ Vale destacar que a pesquisa da autora compreende os períodos de 1860 a 1965.

⁵⁴ Esse cenário aparentemente é o mesmo encontrado pelos imigrantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro, como já foi situado. Os empregos alcançados aqui eram os menos especializados e de baixa remuneração, tendo a ascensão social se tornado possível principalmente por meio do comércio. Por outro lado, afirma a autora, nos EUA os cabo-verdianos, que na época dispunham

qual não admite uma classificação intermediária entre brancos e negros. É relevante apontar que os cabo-verdianos chegaram em grande número nos EUA no final do século XIX e no início do XX, período em que prevalecia, ainda mais fortemente, “uma fobia nacional relacionada ao contato inter-racial” (Halter, 1993: 17, tradução livre). O mulato nessa sociedade, era, portanto, prova viva e concreta de que o tabu havia sido quebrado. Assim, a autora enfatiza o impacto que a chegada de um número considerável de cabo-verdianos gerou na época, na medida em que não podiam ser imediatamente classificados – seriam negros? Mulatos? Portugueses? Africanos? Tudo ao mesmo tempo? –, o que ameaçava minar todo o sistema de classificação americano, pautado por uma lógica binária.

Como já foi dito, de certa forma esse “curto-circuito” também atinge os estudantes cabo-verdianos que aportam no Rio de Janeiro: são identificados como negros e mulatos e, portanto, inicialmente representados como sendo de uma classe social inferior, mas cursam universidade, em alguns casos moram e freqüentam estabelecimentos comerciais na Zona Sul, além de terem um sotaque distinto, que denuncia a origem estrangeira. A diferença é que o preconceito no Brasil é de “marca” e esses diferentes papéis podem ser avaliados conjuntamente. Além disso, como aponta DaMatta (1984), o mesmo mulato que nos EUA é desorganizador da classificação “racial” e, portanto, percebido como um “problema”, aqui representa uma “cristalização” paradigmática do amplo conjunto de categorias intermediárias, que no Brasil é representado, pela maioria da sociedade, de forma positiva. O mestiço é, portanto, tanto aqui como no discurso predominante sobre a identidade nacional cabo-verdiana, uma “síntese perfeita” do melhor que há no negro, no branco e no índio, aqui, ou simplesmente no negro e no branco, lá⁵⁵.

Não há dúvidas, porém, que apesar desse discurso, revela-se, como bem destaca o autor, “um processo social marcado pela desigualdade, como se tudo pudesse ser transcrito no plano do biológico e do racial” (1984: 47). Noutras palavras, a exaltação do mestiço e do “triângulo racial” no qual deposita-se o mito fundador da sociedade brasileira, contribui para a manutenção da desigualdade, na

de passaporte português, eram discriminados pelos “portugueses brancos”, especialmente os das ilhas da Madeira e Açores, em grande número no país.

⁵⁵ O arquipélago, segundo historiadores, era desabitado à época em que os portugueses chegaram.

medida em que dá por solucionada a questão biológica, quando o foco deveria estar no social, econômico e político.

No próximo sub-capítulo, se buscará analisar de que maneira os diferentes discursos produzidos pelos estudantes no que diz respeito às relações “raciais” na sociedade de acolhida podem ser lidos através da corporalidade. Antes, porém, serão apresentadas algumas considerações teóricas sobre o corpo enquanto construção social e locus da identidade.

4.4

Com a África no corpo

Janeiro de 2007. Os longos dreadlocks e a tatuagem com o contorno do mapa da África em uma das pernas chamavam a atenção, em especial porque à primeira vista contrastavam com a clara tonalidade de pele de Renato. Ele era um dos muitos estudantes cabo-verdianos que participavam de um convívio⁵⁶ organizado em memória do aniversário de morte do líder da independência, Amílcar Cabral. Indaguei a uma amiga cabo-verdiana se ele era seu conterrâneo e ela me disse que achava que sim, pois acreditava já tê-lo visto em outras ocasiões. Aproximei-me dele, expliquei sobre o que era a pesquisa e se poderia entrevistá-lo outro dia. Renato fez muitas perguntas até que finalmente me deu o número de telefone para que entrasse em contato. Um dado interessante a se mencionar acerca do primeiro contato com entrevistados é que todos se mostram muito surpresos quando revelo que já estive no país. De fato, essa informação foi essencial para que muitos estudantes dessem crédito à pesquisa.

Poucos dias depois, telefonei para Renato e nos encontramos nos jardins do Museu da República, local que fica próximo à sua casa. Ele chegou carregando uma mochila nas cores preta, amarela, vermelha e verde e me contou que tinha um apelido em homenagem ao cantor jamaicano, Bob Marley, de quem é fã. Perguntei-lhe sobre seu visual e ele disse que há alguns anos era “outra pessoa”. Para provar, Renato sacou uma foto 3x4

⁵⁶ “Convívio” ou “chintada” é o nome dado a encontros informais de amigos. Diferentemente das festas, os convívios contam com um número reduzido de pessoas, que se reúnem para conversar, e podem ser realizados a qualquer hora do dia. No episódio descrito, o convívio acabou se tornando mais tarde uma festa, com som alto e apresentação de um grupo de música formado por estudantes cabo-verdianos. Antes, contudo, havia cachupa e muitos estudantes jogavam cartas e uril, um jogo muito popular entre as pessoas mais idosas no arquipélago. Com efeito, durante viagem a Cabo Verde foi possível ver nas praças senhores entretidos com o jogo, que é feito de madeira e conta com 48 sementes. Segundo informou o estudante Domingos, o uril é mais popular entre os mais velhos porque antes não havia luz elétrica e todos saíam às ruas para jogá-lo. Ele contou ainda que o uril pode ser jogado de diferentes formas: “à maneira portuguesa”, “à maneira inglesa”, etc. Os ingleses tiveram importante participação no povoamento da ilha de São Vicente, onde instalaram, após um acordo com Portugal em 1838, um depósito de carvão para reabastecimento de navios.

da carteira e tive que concordar que, de fato, estava irreconhecível. “Eu era um playboy”, definiu.

Renato contou que as mudanças na aparência começaram quando ele morava em Portugal – antes de vir cursar Cinema no Rio de Janeiro ele estudara por três anos no país europeu. Mas, mesmo antes disso, um episódio ocorrido quando namorava uma espanhola proveniente das Ilhas Canárias já havia lhe marcado. Ainda que Renato tivesse a tonalidade de pele clara, o pai da jovem, que até então dizia não ser um sujeito racista, rejeitou o namoro porque não queria a filha com um “africano”.

Anos mais tarde, já em Portugal, Renato deixou o cabelo crescer.

Eu comecei a deixar crescer porque tava na moda. Só que um dia me dei conta da situação que tava acontecendo em Portugal. A gente para pedir informação, para parar uma pessoa na rua...eu via... deixando o cabelo crescer com trança nagô, afro, eu via as pessoas mudando de passeio [calçada] por causa de mim, fugindo assim. (...) Então eu falei, não, eu vou assumir mesmo que sou africano, como eu não tenho a pele muito escura, eu deixei o cabelo crescer para assumir minha africanidade. Não estou falando que o cabelo me fez isso, mas alguma coisa em mim mudou, e eu passei para o lado dos controlados, para tentar agir, fazer alguma coisa. Uma coisa que eu quero fazer com meu curso é denunciar, mostrar para o mundo através do cinema situações de injustiça. (Renato, 24 anos, Cinema, Estácio de Sá).

O caso de Renato parece bastante interessante para se refletir sobre como o corpo, assim como qualquer outra realidade, é socialmente construído. As normas corporais são desde muito cedo aprendidas e as pessoas sequer se dão conta de que são resultado da cultura e não da biologia⁵⁷. A aparente contradição reside no fato de que o corpo é encarado como “natural” e “universal” pelos sujeitos, mas as influências sociais que comporta não escapam a um olhar um pouco mais atento. Nesse sentido, destaca Rodrigues (1979), os corpos são afetados pela religião, pela ocupação profissional, pela classe social, pelo grupo familiar, etc. Em outras palavras, o corpo se revela como o lugar primordial da(s) identidade(s), sendo influenciado pelos distintos contextos com o quais dialoga e, ao mesmo tempo, convertendo-se em meio de afirmação pessoal.

⁵⁷ Um dos trabalhos inaugurais desse campo de estudos é o de Marcel Mauss (1974). Nos capítulos “Noção de técnica corporal” e “Princípios de classificação das técnicas corporais”, da obra “Sociologia e antropologia”, Mauss indica como “atitudes corporais”, tais como nadar, caminhar e dormir, são resultado de convenções, que sofrem variações de acordo com a sociedade e com o sujeito, considerando-se recortes como idade, gênero, etc. Assim sendo, o autor arrisca dizer que talvez nenhum ato possa ser praticado de “maneira natural” pelo adulto – o que hoje é um consenso entre os pesquisadores – e agrega que, se antes acreditava que só havia técnica quando havia instrumentos, acaba por se dar conta de que “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (1974: 217).

Nas palavras de Le Breton, na pós-modernidade o “corpo torna-se o emblema do *self*. A interioridade do sujeito é um constante esforço de exterioridade (...). É preciso colocar-se fora de si para se tornar si mesmo” (Le Breton, 2003: 29). Se o autor observa isso como uma tendência geral dos tempos atuais, pode-se dizer que no caso de Renato esse esforço de exteriorização revelase ainda mais pertinente, já que, para o senso comum, há uma grande disparidade entre sua cor de pele e as identidades de negro e africano – o que também ocorreu com Janice, como foi mencionado antes. Dessa forma, o estudante converte o corpo e a aparência, isto é, a maneira de se apresentar socialmente, em uma espécie de “cartão de visitas vivo” (Le Breton, 2007: 78), que busca orientar o olhar do outro sobre si. Tal processo é compreensível na medida em que a identidade – expressa na corporalidade – é resultado de uma *relação*. Portanto, se a forma como o “outro” enxerga é determinante para que o sujeito se defina, é natural que este busque orientar esse olhar externo para evitar que seja, como sempre se está passível, classificado à revelia. E, na medida em que o “outro” é passível de variação, isto é, a relação pode ser estabelecida em circunstâncias e contextos sociais distintos, como ocorre nas situações de “migração, exílio e viagem”, tal qual observa Le Breton (2007: 65), o corpo passa também por um processo de reelaboração e adaptação. Com efeito, se o corpo é lugar de manifestação e expressão da identidade e se a identidade é, como se viu, mutável e relacional, a formação da corporalidade não poderia se dar de outra maneira.

Outro aspecto que deve ser levado em conta quando da reflexão sobre corpo e identidade é que, ao mesmo tempo em que o corpo se converte em um lugar de diferenciação e afirmação individual, fruto de um investimento que busca exibir a identidade concebida, por outro lado, expõe também o pertencimento a determinados grupos sociais, já que processos de exclusão e inclusão estão diretamente relacionados. Assim, ao “criar *dreadlocks*” e imprimir um mapa da África na perna, Renato busca exprimir sua identidade pessoal, mas também seu pertencimento étnico, que no caso não é imediatamente deflagrado pela tonalidade da pele. Além dele, outros estudantes buscaram exteriorizar uma identidade negra afirmativa através da aparência e do investimento no corpo. De fato, alguns comentaram que apenas aqui passaram a usar roupas *djila* e *bubus*⁵⁸.

⁵⁸ Traje também proveniente do Senegal, usado pelas mulheres. Espécie de longo vestido com desenhos estampados, em geral, através da técnica chamada de *batique*.

Da mesma forma, o cabelo também despontou como um aspecto relevante e pelo que foi possível constatar a maioria dos estudantes exibia penteados afro, tranças, *dreadlocks* ou mesmo o cabelo crespo solto nos eventos e encontros dos quais se participou durante a pesquisa. Evandra, aluna da UFRRJ, fala sobre os *dreadlocks* que tem no cabelo:

Você diria que o seu cabelo é uma forma de se expressar?

Eu acho que em parte eu, não [que eu queira] me afastar da cultura européia, mas eu não quero ter que ser obrigada a fazer coisas para me parecer com eles ou coisas que escondam realmente o que eu posso ser. Eu acho que é mais uma coisa de, por exemplo, perguntar: Por que eu tenho que estar igual? Por que eu tenho que estar todo dia, toda semana indo lá no cabeleireiro, passando horas no secador esticando o meu cabelo, esticando, esticando, até não poder mais? Por que eu tenho que fazer isso? Eu não preciso fazer isso. Será que eu preciso fazer isso? Então eu acho que é uma forma de você agir naturalmente com o que você tem, você com as coisas que você tem, que você nasceu, você aproveita o que você tem e não tenta ser uma outra coisa. (...) Eu acho que no fundo tem essa afirmação, rejeitando alguma coisa por outro lado você está afirmando outra coisa, você está escolhendo, se você realmente não quer ser isso que todo mundo bota como ideal, você escolhe uma outra coisa que você acha que seria melhor (Evandra, 21 anos, Arquitetura, UFRRJ).

Evandra tem *dreadlocks* há alguns anos, mas nas entrevistas outras estudantes revelaram que apenas aqui interromperam a prática de alisar o cabelo⁵⁹, como sugere o relato de Aisha:

Pergunta: Você alisava o cabelo antes de vir?

É...

Pergunta: E aqui parou?

É... parei. Em Cabo Verde eu ficava só com o cabelo preso e aqui não... porque aqui é moda e tal, eu comecei a pegar costume de soltar o cabelo (Aisha, 28 anos, Administração, USU).

Segundo Aisha⁶⁰, o contato com a sociedade local, onde tem havido um processo de valorização do cabelo “afro” foi determinante para que ela parasse de alisar o cabelo. Nesse sentido, é interessante notar que, de acordo com Handing (2001), processo bastante diverso teve lugar em um grupo de estudantes cabo-verdianas na cidade do Porto, em Portugal.

⁵⁹ Deve-se destacar que, aparentemente, já em Cabo Verde tem havido movimento semelhante. Pelo que se pôde notar, várias mulheres, especialmente as mais jovens, usavam o cabelo crespo solto ou com tranças na cidade de Praia. Já entre os homens, mesmo na capital, essa prática não era tão comum quanto parece ser aqui. É importante destacar que há variações entre as ilhas do arquipélago, sendo umas consideradas mais conservadoras do que as outras. Infelizmente, só foi possível visitar duas delas durante a pesquisa, Santiago (onde se localiza a capital do país) e Sal (referência turística, onde há um aeroporto internacional).

⁶⁰ A estudante é proveniente da ilha de Boavista.

A autora aponta em sua tese como nenhuma das jovens de Cabo Verde com as quais manteve contato durante a pesquisa usava penteados “afro” e que as que tinham o cabelo mais liso eram, em geral, alvo de admiração das demais. Durante o trabalho de campo, Nina Handing morou em uma república com estudantes cabo-verdianas e observou que as jovens passavam horas alisando o cabelo umas das outras. Além disso, uma delas chegou a lhe confidenciar que seu cabelo, menos crespo que o das demais, era considerado o “orgulho da família”.

Com efeito, como foi mencionado no capítulo 3, o ideal de beleza predominante no arquipélago, segundo informaram os entrevistados, em geral toma como referência o padrão europeu: são valorizados cabelo, nariz e lábios considerados “finos”, o que sugere que houve uma internalização dos ideais de beleza associados ao padrão europeu, como também ocorre aqui⁶¹. No entanto, no Brasil um processo de ressignificação do “ser negro” através da estética, ou melhor, de um “contradiscurso estético” (Gomes, 2006: 238) tem sido reforçado⁶², o que possivelmente vem influenciando estudantes cabo-verdianos, ainda que, entre eles, nem todos adotem um discurso político em relação à manipulação do cabelo. Segundo Figueiredo (2002), como toda identidade, a identidade negra possui uma dimensão social e simbólica e, ainda que não neguem a ascendência e afiliação ao grupo negro, nem sempre os indivíduos compartilham uma perspectiva coletiva, contestatória e/ou política. De fato, alguns estudantes alegam que aqui passaram a usar o cabelo crespo por terem menos tempo para se dedicar aos cuidados devido aos estudos, outros atribuem o novo visual a uma maior liberdade, por conta do afastamento em relação aos pais, há ainda aqueles que dizem que a intenção é economizar dinheiro, etc.

Sendo assim, pode-se supor que no Porto, onde Handing (2001) realizou pesquisa, não haja um movimento semelhante de ressignificação do corpo negro, ou talvez não houvesse naquele período, já que o trabalho de campo foi realizado há alguns anos. De qualquer maneira, aproveitando-se da possibilidade de

⁶¹ No Brasil é comum o uso da expressão “cabelo ruim” para referir-se ao cabelo crespo, que se contrapõe à idéia de cabelo liso, visto socialmente como “cabelo bom”.

⁶² Santos (2000) localiza nos anos 1980 o início desse processo, que definiu como “solidificação de uma auto-estima associada ao discurso de uma beleza negra específica” (2000: 02), que veio no bojo do fortalecimento de movimentos políticos e culturais que tinham como meta o reconhecimento positivo do negro.

manipulação do cabelo, lá as jovens cabo-verdianas alisavam-no, de forma a aproximarem-se do padrão de beleza predominante⁶³.

A seguir, se apresentará como os estudantes cabo-verdianos recorrem a diferentes símbolos da cultura negra durante o processo de (re)construção identitária vivido aqui. Assim, se em determinados momentos a referência predominante é uma África tradicional, que passam a valorizar no Brasil, noutras é uma África que toma como inspiração os EUA, símbolo de modernidade.

4.4.1

“Raízes africanas” versus “hip hop”

Março de 2007. Já advertida por alguns estudantes, cheguei na festa organizada para recepcionar os “caloiros” cabo-verdianos por volta de 00h30. Mas o clube, em Vila Isabel, estava ainda vazio. Os estudantes têm o costume de chegar muito mais tarde do que o horário estipulado para o início do evento, que não raro acaba com o amanhecer do dia. Quando cheguei, o grande salão estava terminando de ser enfeitado com bolas de encher. No fundo, na parede atrás do local onde mais tarde um grupo de música formado por estudantes se apresentaria, havia uma bandeira de Cabo Verde, como é comum nos eventos organizados pela associação e também nas repúblicas. Cheguei antes da estudante com quem havia combinado, mas por sorte várias pessoas que já tinha entrevistado estavam presentes e não me senti tão deslocada. Como de costume, arrisco dizer que era uma das únicas brasileiras presentes.

Na medida em que mais pessoas chegavam, a sensação de que havia algo de errado comigo voltava a perturbar. É que tinha vestido uma roupa que cada vez me parecia mais inadequada. Eu trajava uma bermuda jeans, uma blusa de malha, uma sandália rasteira, um colar senegalês comprado no arquipélago e, para não me sentir tão “estrangeira”, colocara na

⁶³ Para uma maior contextualização, deve-se destacar ainda que o caso dos estudantes cabo-verdianos em Portugal é bastante particular, já que o país europeu foi até a década de 1970 metrópole colonial. De fato, as relações travadas nesse período até hoje influenciam o contato entre portugueses e indivíduos provenientes dos Países de Língua Oficial Portuguesa na África, os chamados Palop. No caso específico dos cabo-verdianos, pesa ainda o fato de haver uma extensa comunidade de imigrantes em Portugal, especialmente em Lisboa, onde residem em áreas muito pobres – nos chamados bairros de lata – e são altamente estigmatizados, como já foi mencionado. Mesmo tendo uma inserção diferenciada na sociedade, os estudantes, ainda que evitem o contato com imigrantes, vivem experiências semelhantes de discriminação e exclusão, como observa Handing (2001). Isso se deve em parte a categorias e formas de classificação construídas durante o período colonial, a partir das quais os portugueses eram considerados superiores e os africanos inferiores; distinção que, segundo a autora, continua sendo relevante em Portugal. O que chama atenção é o fato de que os cabo-verdianos, diferentemente do que ocorrera durante o período colonial, são vistos pelo senso comum da mesma forma que os demais africanos do Palop. Isto é, os argumentos utilizados no passado para alçar os cabo-verdianos ao posto de “segundo colonizador”, baseados principalmente na assimilação à cultura portuguesa, atualmente parecem ser desconsiderados (Handing, 2001).

cintura um pano de terra, lenço considerado “tradicional” de Cabo Verde, que havia ganhado de um casal de amigos durante a estadia no país⁶⁴. Esse era o tipo de roupa que usava para freqüentar os convívios ou as festas organizadas durante o dia em repúblicas, em geral bem informais. Mas naquela festa, à noite, em um clube alugado especialmente para o evento, o clima era outro. Não demorei em notar que as meninas que chegavam tinham um visual mais elaborado, aparentemente inspirado nos cliques americanos de hip hop. Sandálias de salto, vestidos, decotes ousados, tomara-que-caia, maquiagem, etc. Agradecia o fato de que cada vez chegavam mais pessoas, porque assim chamava menos atenção, mas ao mesmo tempo cada uma que chegava denunciava como estava vestida de forma inapropriada para a ocasião.

Meu incômodo acabou quando o som foi interrompido para que o grupo de estudantes começasse a tocar. Até então, as músicas que tocavam eram hip-hop e black music⁶⁵, em inglês. Já a banda entoava canções e ritmos considerados tradicionais do arquipélago, como batuque e colá San Jon, cantados em crioulo. Quando o show começou, um jovem apontou para minha cintura e começou a gritar: “Roots! Roots! Isso é roots!”. A falta de maquiagem, o pano de terra, a sandália rasteira e o colar senegalês que comprara em Cabo Verde começaram a fazer sentido, ao menos no curto período de tempo em que durou a apresentação da banda. Logo vaiada pela maioria dos presentes, que preferia uma música mais “adequada” àquele tipo de festa.

O episódio descrito acima conduz à reflexão sobre como diferentes contextos remetem a distintos símbolos da cultura negra: enquanto nos eventos realizados durante o dia é possível localizar uma associação com uma África tradicional, com jovens trajando roupas *djila*, *bubus*, camisetas com o rosto de Amílcar Cabral – ainda que não exclua camisas de basquete americano ou com as cores associadas ao *reggae* – durante as festas realizadas à noite o clima é outro, principalmente para as mulheres. A referência nesse momento é, em grande medida, o hip hop americano e a moda segue aquela ditada pelos cliques gravados para divulgar as canções. Com efeito, comprou-se a edição de agosto da revista Raça Brasil, na qual havia uma matéria sobre “Moda Hip Hop”, e ali foi possível identificar, sem grandes dificuldades, semelhanças com o figurino das jovens cabo-verdianas.

⁶⁴ É importante reconhecer que todos recorrem a estratégias identitárias, como se procurou destacar no episódio descrito acima. Não só no trabalho de campo, mas também no dia-a-dia, ainda que não tenhamos a todo o momento consciência disso.

⁶⁵ Em geral, o repertório é composto principalmente por músicas do ritmo zouk, muito popular entre os jovens no arquipélago, mas nessa festa o DJ era brasileiro e a ausência do zouk desagradou muitos estudantes. O zouk é uma espécie de black music, mas cantado em crioulo e dançado em par.

Sobre essa questão, Sansone (2004) aponta que certas interpretações de negritude podem assumir um toque de nostalgia, buscando-se um reencontro com um passado mítico, para o qual se recorrem a referências ao continente africano ou à escravidão, por exemplo. Pinho (2004) observa que em países onde há grande presença de afro-descendentes é comum a idealização de uma “África” mítica, percebida como “genuína” e vista como um todo indivisível⁶⁶. Por outro lado, outras interpretações servem principalmente como um instrumento para conquistar acesso à “modernidade” e, em geral, tomam como referência o negro dos Estados Unidos, visto como tendo um alto poder aquisitivo e político. Sansone resume esse cenário afirmando que “alguns grupos étnicos podem enfatizar o passado e as tradições, enquanto outros frisam o futuro ou a modernidade. Alguns podem enfatizar a conservação, enquanto outros frisam a inovação e a exibição” (2004: 263).

A experiência durante a pesquisa com os estudantes cabo-verdianos mostra que os mesmos jovens que em determinados contextos recorrem a referências “tradicionais”, noutros enfatizam símbolos que remetem à “modernidade”, como aqueles associados ao hip hop americano. O que determina, mais uma vez, é o contexto ou a relação que se procura estabelecer. Pode variar, também, segundo o gênero, por exemplo. Nesse sentido, é interessante notar que a moda criada pelos cantores negros dos EUA foi adotada na festa especialmente pelas mulheres, já que entre os homens apenas uma minoria incorporou o estilo. Em geral, eles usavam camisetas de malha ou camisa social e calça.

Segundo o estudante Domingos, o que ocorre é que as cabo-verdianas encaram essas festas como uma espécie de “concurso de beleza”:

É bom ressaltar uma coisa. As meninas que vão para essas festas, na verdade tem uma concorrência entre elas para ver... não é uma coisa declarada, mas cada uma quer ser a rainha da festa, é tipo uma competição de quem está mais apresentável. Por isso é que elas se pintam todas, o que não é muito comum em Cabo Verde. Até onde eu sei, até onde eu vejo, elas pintam as sobrancelhas, rímel, batom ocasionalmente, mas elas não põem base ou maquiagem pesada, normalmente eu não costumo ver em Cabo Verde, pelo menos não é da minha geração ou dos meus amigos em festas. Aqui elas vão em lojas comprar roupas caras, que elas acham que se adequam à festa ou que as fazem parecer as mais belas da festa e

⁶⁶ Essa “mãe África”, expressão freqüentemente utilizada, é mítica na medida em que o discurso criado a partir dela busca legitimar a identidade étnica, mas com base em tradições que são (re)inventadas. A intenção é estabelecer um elo com um passado histórico apropriado, mas que é impossível de ser recriado e revivido, entendendo que cultura e identidade são dinâmicas, e, portanto, não estáticas, nem tampouco imutáveis.

por isso elas se arrumam tanto. Se você for para uma festa que não é tão... por exemplo, na festa de Independência [em julho, quando se comemora a independência de Cabo Verde] é a mesma coisa. Aquela era festa de caloiros, se for para uma festinha que elas fazem elas não vão tão arrumadas. (...) E não é só aqui, em Portugal também acontece (Domingos, 23 anos, Biologia, UFRJ).

Como se mencionou no início desse capítulo, são elas que, geralmente, se mantêm fiéis ao grupo no que diz respeito aos relacionamentos afetivos. Isto é, enquanto os homens se relacionam também com brasileiras, guineenses, angolanas, etc. elas namoram quase que exclusivamente rapazes de Cabo Verde, o que provavelmente faz com que a competição seja bastante intensa. E, sendo um evento organizado para dar boas-vindas aos “caloiros”, é a oportunidade que elas têm para encontrar possíveis novos parceiros entre os recém-chegados do arquipélago. Vale destacar que na festa realizada anualmente em comemoração à independência do país também é comum virem estudantes cabo-verdianos de outras cidades ou estados. Assim, a moda hip hop, com sua forte ligação com a cultura juvenil e sua dimensão estética, aparentemente se revela mais adequada a esse contexto de conquista e competição, na medida em que evoca a beleza e a sensualidade da mulher negra, atributos desejáveis naquele momento.

No próximo sub-capítulo se discorrerá sobre a temática do retorno, uma questão que, como se verá, está em aberto. Apesar de a maioria dos estudantes afirmar que pretende regressar a Cabo Verde, construindo um discurso de comprometimento para com o futuro do pequeno e vulnerável país, esses jovens terão de driblar a alta taxa de desemprego que vigora no arquipélago. Um cenário que acaba por favorecer que alcem novos vãos, então como emigrantes qualificados, em um processo que se convencionou chamar de “fuga de cérebros”⁶⁷.

4.5

O retorno: uma questão em aberto

Março de 2007. Quinta-feira à noite, o auditório da Universidade Santa Úrsula se encontra relativamente cheio de estudantes que discutem a importância de se retornar a Cabo Verde após a conclusão do curso de graduação. Acanhado, um cabo-verdiano aparentando ter entre 30 e 35

⁶⁷ A expressão é utilizada pelas Nações Unidas e por vários autores que pesquisam o tema da emigração qualificada.

anos, com microfone em punho, procurava lembrar os feitos de Cabral ao voltar ao arquipélago – coisa que ele mesmo não fez. Hoje pesquisador da Fundação Getúlio Vargas, casado com uma brasileira e com filhos aqui, Jonas, já quase sem sotaque, recorda que “desde Amilcar Cabral sempre foi importante a participação dos estudantes para o destino do país”. Definitivamente, ele encontrava-se em situação constrangedora. Fora convidado pela Aecerj a participar de uma palestra sobre “fuga de cérebros” e era o único da mesa que tinha, de fato, se estabelecido no Brasil após a conclusão dos estudos – graduação, mestrado e doutorado. Os demais eram estudantes de mestrado que tinham recém concluído o curso de graduação.

Jonas optara por permanecer no Brasil, revelando-se um sujeito bem-sucedido aqui. Mas seu papel naquele encontro era claramente outro: sentia-se na obrigação de estimular os demais a voltar, a não fazerem como ele, que não “ajudou no desenvolvimento de seu país”. E confessara: “Se fosse para voltar sozinho não pensaria duas vezes”, em uma referência à família construída aqui.

Entre os outros palestrantes a idéia de compromisso para com Cabo Verde foi também repetida à exaustão, aparentemente denunciando suas incertezas sobre a possibilidade de êxito na volta ao país de origem. “Quem pode ajudar somos nós, temos que voltar, não importa se bolseiro ou não”, disse um deles. “Retornar é um desafio: voltar e trabalhar pelo país, contribuir com o país, ajudar Cabo Verde a se desenvolver”, afirmou outro. “Temos que estudar pensando em Cabo Verde, é doloroso a pessoa vir aqui estudar e não escrever uma linha sobre Cabo Verde. Temos que ter uma idéia clara do nosso país e cabe a nós procurar alternativas para seu desenvolvimento”, arrematou o terceiro palestrante.

Essa idéia de obrigação para com a nação está aparentemente vinculada aos atos políticos e à retórica relacionada à libertação do “pequeno e vulnerável” arquipélago, que remonta à época da independência e gera um sentimento de responsabilidade em relação ao país. De acordo com Akesson (2004: 97), contribuir com Cabo Verde é algo percebido pelos ilhéus como uma virtude, nutrida não apenas no discurso político, mas também no discurso do cotidiano. E se isso se aplica em relação aos emigrantes, o que é possível contanto que estejam orientados em direção a Cabo Verde, mais ainda no que diz respeito aos estudantes, nos quais o governo tem investido abertamente com esse propósito. Portanto, assim como ocorre com o projeto migratório, também a aquisição do nível superior no exterior, inicialmente um projeto individual, está envolvida em normas sociais e obrigações, que passam por uma lealdade para com a nação de origem. Noutras palavras, estudar fora é experiência que não só deve ser revertida

apenas em prol do indivíduo, mas também em favor do desenvolvimento do país como um todo, ou seja, um projeto entendido como ao mesmo tempo individual e coletivo. Essa noção está presente mesmo entre aqueles que vêm estudar “por conta própria”, isto é, sem bolsa do governo.

Nesse sentido, na página de apresentação da Aecerj na Internet, os estudantes se revelam empenhados no cumprimento de “suas obrigações”, afirmando que aceitam “o desafio de ajudar Cabo Verde a desenvolver-se aproveitando tudo de bom e correcto que o Brasil tem a nos oferecer, aliando nossa capacidade intelectual e acadêmica para adaptar as tecnologias e tendências do mundo globalizado à nossa realidade de hoje e aos desafios do futuro como um país pequeno e em crescimento”⁶⁸.

Pode-se considerar como parte desse processo, por exemplo, o desafio lançado pela associação em março de 2007 aos estudantes cabo-verdianos que cursam a faculdade de Direito. A proposta era que eles se reunissem em grupos de quatro alunos, que deveriam contar com a assessoria de um professor. Um dos alunos deveria necessariamente estar já em fase de conclusão do curso, no sétimo ou oitavo período. A partir da formação do grupo, eles teriam dois meses para trabalhar e, ao fim, sugerir propostas que tivessem como objetivo combater a criminalidade no arquipélago. A idéia era levar o que fosse considerado o melhor projeto à Assembléia Legislativa de Cabo Verde⁶⁹.

Em conversa com uma informante, ela conta que o retorno e a aquisição de um “bom emprego” em Cabo Verde são, de fato, as metas primeiras de todos aqueles que saem em busca de uma formação superior. Essa também foi a constatação de Carling (2002), que apontou a alta taxa de escolaridade como um fator de aumento do potencial de retorno, já que amplia as oportunidades de empregos com melhor remuneração em Cabo Verde, visão compartilhada pela maioria dos entrevistados aqui.

É interessante notar como as bolsas de estudo concedidas pelo governo vêm atingindo uma camada da população que, de outra maneira, não teria como obter um grau universitário. Isto porque 25% das bolsas para o exterior são destinadas a

⁶⁸ A íntegra da carta de apresentação pode ser localizada no site: http://cvtec.net/aecerj/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=43, acessado em em 22/05/2007.

⁶⁹ Dependendo do êxito dessa proposta, a associação pretende lançar desafios a estudantes de várias áreas. O próximo deve ser direcionado aos alunos de Arquitetura e Engenharia.

“carenciados”, ou seja, a “estudantes em situação econômica particularmente difícil”⁷⁰, o que é caracterizado por um rendimento mensal familiar de até 25.000 CVE (o equivalente a R\$ 625,00).

Carling (2002), por meio de entrevistas quantitativas e qualitativas, buscou localizar a influência das características individuais no desejo de emigrar e, de acordo com o perfil que elaborou, pode-se concluir que esses bolsistas que estão aqui hoje teriam grande potencial de se tornarem futuros emigrantes devido a, principalmente, três aspectos: 1) são jovens, o que significa que, em geral, têm menos responsabilidades que os desencoraje a partir; 2) têm um baixo padrão econômico, o que segundo o autor costuma estar diretamente relacionado ao desejo de emigrar⁷¹ e 3) porque muito provavelmente não teriam um ensino superior. Sobre esse ponto, Carling (2002) destaca que a educação universitária é vista no arquipélago como uma possibilidade de se obter melhores salários, fator que desestimula a partida. Nesse sentido, o autor indica que a experiência de estudar no exterior é encarada pelos estudantes do último ano do ensino secundário (liceu) como uma maneira de escapar da necessidade de emigrar para trabalhar, já que acreditam que uma educação superior poderia favorecer uma carreira profissional em Cabo Verde. Noutras palavras, a aquisição do nível superior no exterior é vista por esses jovens como uma possibilidade de substituição da emigração como forma de ascensão social. A estudante Lúcia, que tem bolsa, revela sua experiência:

Pergunta: Você falou ‘Ah, eu tinha na cabeça que eu ia estudar fora’. Por que?
 Ah, não sei, porque ao terminar o décimo segundo, que aqui falam... antes da faculdade, acho que é segundo ano, né? Então, eu não sei, eu senti que se eu ficasse aí eu não ia dar alguém...tipo, meu pai tava pressionando muito e queria que eu estudasse fora. Se eu não saísse fora para estudar eu ia para algum país para trabalhar de imigração, aí tipo... não, eu vou estudar fora, e se fosse o Brasil seria melhor ainda. Acabei vindo. Eu não via mais nada em Cabo Verde, emprego, eu não via nada... continuar a faculdade lá eu não queria fazer, só fazendo fora mesmo. E acabei vindo.

Pergunta: E seu pai falou: ou você vai estudar fora ou você emigra?

⁷⁰ Informação obtida no edital do programa, que pode ser acessado através do site <http://www.dfqq.cv/dmdocuments/regulamBolsasFormacaoExterior2006-2007.pdf>, acessado em 23/05/2007.

⁷¹ De acordo com Carling, quanto pior a condição econômica, maior o desejo de emigrar. Contudo, menores também são as chances de viabilizar a partida. Por outro lado, os que têm um alto padrão de vida em Cabo Verde estão menos propensos a deixar o país. Assim, os que se encontram em uma classe intermediária são os que, em geral, têm mais condições de efetivamente emigrar.

Bem, ele não falou isso... Desde pequena eu ouço falar que a Lúcia vai emigrar, ela não fica aqui, tipo, ela vai para a Itália, qualquer coisa assim para ela trabalhar. Aí eu sempre escutei. Então, isso meio já estava em mim, sabe? Se eu não saísse para estudar eu ia trabalhar fora, mas eu não queria trabalhar fora. Eu preferi estudar, eu sempre tinha sido uma boa aluna, aí, tipo, eu concorri para a bolsa e acabei ganhando, concorri para a vaga, ganhei a vaga e a bolsa, então ótimo! A melhor opção! (Lúcia, 23 anos, Administração, UFRJ).

No entanto, não há como negar que a questão da “fuga de cérebros” – como se convencionou chamar a emigração de pessoas altamente qualificadas – é também pertinente quando se trata da realidade arquipélago, o que leva a refletir sobre a possibilidade de a educação superior representar um estágio preparatório para a realização do projeto migratório. Não à toa, o tema da palestra organizada pelos estudantes foi esse e, durante o período aberto a perguntas, uma das principais preocupações girava em torno do desemprego no arquipélago⁷².

Segundo Tolentino (2006), que se baseou em dados da Unesco e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) de 2006, Cabo Verde é o país que registra a maior proporção de fuga de cérebros⁷³ (67,5%) quando comparado aos cinco países africanos com taxas acima de 50%. O arquipélago é seguido por Gâmbia (63,3%), Ilhas Maurício (56,2%), Ilhas Seychelles (55,9%), Serra Leoa (52,5%) e São Tomé e Príncipe (51,1%). A título de comparação, o mesmo documento aponta o Brasil com tendo uma taxa de 3,3%.

De acordo com informantes e com as conclusões tiradas também por Carling (2002), a intenção inicial desses jovens é concluir os estudos e se estabelecer no país, contudo, as dificuldades para se inserir no mercado de trabalho não raro os levam a deixar o arquipélago em busca de oportunidades em países da Europa e nos EUA. Nesse sentido, a formação superior garantiria a possibilidade de se empreender um projeto migratório com uma inserção diferenciada, ou seja, enquanto emigrantes qualificados.

Isso leva a concluir que o estabelecimento desses jovens em Cabo Verde se configura como um tema em aberto, na medida em que assim como a saída do país de origem os expõe a novas realidades e possibilidades, a volta nem sempre é garantia de inserção no mercado de trabalho e estabilidade econômica. Aí reside, portanto, o desafio enfrentado pelo governo cabo-verdiano: tentar atrair aqueles

⁷² De acordo com o Censo 2000, a taxa de desemprego em Cabo Verde é de 17,3%.

⁷³ Incluídas as pessoas que têm pelo menos 13 anos de formação.

que justamente não encontram empecilhos para partir. Isso porque, como foi exposto anteriormente nesse capítulo, a mobilidade no mundo atual é seletiva, e, dispondo de uma alta qualificação profissional, esses jovens se vêem diante de porosas fronteiras.