

# Estudantes cabo-verdianos no Brasil

tensões raciais e “reafricanização”

## Cape Verdean Students in Brazil: racial tensions and re-Africanization

Daniele Ellery Mourão\*

**RESUMO:** Com base nos dados da minha pesquisa de doutorado com estudantes cabo-verdianos do ensino superior no Brasil e em Portugal, realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS), este artigo pretende analisar os processos de reconstrução identitária desses estudantes especificamente vivendo no Rio de Janeiro. O objetivo é refletir sobre o impacto do trânsito para a reconfiguração da identidade e do pertencimento em contexto pós-colonial, a partir das estratégias identitárias encontradas por eles para se inserir no novo contexto social de destino durante a construção de seus projetos de vida, vivenciando as tensões raciais da sociedade brasileira, interagindo com estudantes e professores que os identificam como negros e africanos.

**Palavras-chave:** estudantes cabo-verdianos no Brasil, tensões raciais e reconfigurações identitárias.

## I ntrodução

Brasil é hoje um importante polo de formação de quadros qualificados para Cabo Verde, em razão das facilidades apresentadas pelos convênios, como a gratuidade das universidades, a proximidade geográfica, o mesmo idioma e o baixo custo de vida em algumas capitais do país. Os principais convênios estudantis são o Programa de Estudante Convênio de Graduação e de Pós-Graduação (PEC-G e PECP-G), desenvolvidos pelos ministérios das Relações Exteriores e da Educação (MRE e MEC), em parceria com universidades públicas – federais e estaduais – e particulares. Segundo os dados do MRE, ao longo da última década, mais de 6000 pessoas foram selecionadas, sendo Cabo Verde o país mais beneficiado, com 2657 estudantes inscritos entre os anos 2000 e 2013.

É importante salientar que a formação no exterior é parte constituinte do *ethos* nacional cabo-verdiano, considerada um projeto de ascensão social que somente se completa com o retorno a Cabo Verde (FORTES, 2005), uma vez que os estudantes devem cumprir metas impostas pelos acordos de cooperação em termos do próprio desenvolvimento do país. Para analisar esse processo, tomo a noção de “projeto de vida”, definida por Velho (1994, p. 103) como sendo um instrumento básico de negociação da realidade com outros atores, indivíduos ou coletivos. Isto é, “um meio de comunicação e maneira de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos e aspirações para o mundo”, elaborados em meio a um “campo de possibilidades” (circunscrito histórica e culturalmente em cada sociedade), que implica “reconhecer limitações e constrangimentos de todos os tipos” (VELHO, 1994, p. 103-104) por articular a dimensão sociocultural e individual do sujeito (VELHO, 1981, p. 26). Assim, para a análise dos projetos de vida dos estudantes, é preciso ter em mente os diferenciados contextos vividos por eles (de origem e destino, diferentes cidades, cursos e universidades) e as diferentes motivações, desejos e sonhos que os levaram a querer sair em busca de seus projetos de formação superior no exterior.

Dito isso, destaco a importância de observar como esses projetos se realizam na prática cotidiana a partir das relações sociais estabelecidas no Brasil, um país com um passado semelhante de colonização portuguesa, “mestiço e negro”, que, entretanto, vive intensos processos de discriminação e racismo, os quais farão parte do “campo de possibilidades” dos estudantes no Rio de Janeiro, limitando a sua maior ou menor participação na sociedade. Ao mesmo tempo, é um país que se tornou destino privilegiado de muitos estudantes cabo-verdianos identificados pelos professores e estudantes brasileiros como africanos, embora eles não se reconheçam como tal. Ao contrário, mostram que é no Brasil, a partir da experiência de trânsito, em contato com o racismo e com o debate sobre a questão racial, que passam a se reconhecer como africanos e assumir sua “africanidade”.

Dessa forma, o interesse do artigo é analisar o impacto identitário dessas novas relações sociais constituídas dentro e fora da universidade para uma reconfiguração das identidades e/ou posições sociais em contexto pós-colonial e transnacional, circunscrito por fronteiras intercambiáveis e fluidas, em um processo de permanente reconstrução (SCHILLER, 2007, p. 455).

## Questões teórico-metodológicas

O pressuposto teórico para uma reflexão pautada na interação parte do princípio que é na relação social que se constrói a identidade. É a partir

da identidade que é possível refletir sobre a dimensão pessoal e cultural da pessoa e sua relação com grupos sociais, tanto com aqueles dos quais ela faz parte, como com outros aos quais ela não pertence ou não se identifica, na elaboração de vínculos de pertencimento, articulando o plano subjetivo e social do sujeito. O conceito remete à identificação, semelhança e unidade de um sujeito com um determinado grupo, em oposição, contraste e diferença com outros grupos (BARTH, 1969; OLIVEIRA, 1976). O tema tem sido abordado de muitas formas que contemplam desde as reflexões sobre a experiência individual (subjetiva) à formação de identidades específicas como as de gênero, sexualidade, etnicidade e nacionalidade, abrangendo ainda as dinâmicas políticas dos movimentos identitários. Dessas reflexões, tem sido geralmente consensual, nas Ciências Sociais contemporânea, afirmar que a identidade não é algo dado *a priori*, ao contrário, é sempre relativa a algo específico que está em jogo, construída e reconstruída continuamente na relação de antagonismo, confrontação e negociação com outras identidades, dependendo do contexto, sempre em transformação. Nesse sentido, a identidade é vista aqui como contextual, interativa, estratégica, política, como representação e criação discursiva, permitindo que os indivíduos manipulem e se apropriem de elementos culturais múltiplos e plurais que selecionam para usos próprios, dependendo das questões em jogo, nas diferentes situações de interação que se engajam (AGIER, 2001; CUNHA, 1985; HALL, 2002; WOODWARD, 2000). Isso, sem esquecer o sutil limite entre a possibilidade de escolhas possíveis abertas para os sujeitos e aquilo que são compelidos a aceitar como imposto, sendo uma tensão que diz respeito à relação entre a dimensão individual e a social do “campo de possibilidades” (VELHO, 1994). Pois, ao lidarem de formas diferenciadas com as relações de poder em diferentes situações sociais, em alguns casos, podem revelar mais a perspectiva da resistência da identidade (e do contraste) do que a da fluidez e das apropriações identitárias.

Quanto à metodologia da pesquisa que inspirou este artigo, a mesma foi realizada no Rio de Janeiro, onde mantive contato mais frequente com 10 estudantes (5 homens e 5 mulheres), tendo ainda me relacionado com uma extensa rede de estudantes cabo-verdianos durante todo o período do doutorado, entre 2009 e 2013. Além da realização de entrevistas qualitativas, a pesquisa privilegiou a observação dos rituais cotidianos e extracotidianos que marcaram a vivência dos estudantes no Brasil, em especial em convívios e festas realizadas por eles em suas residências e espaços públicos.

Para analisar como os estudantes reconfiguram e ressignificam (SAHLINS, 1990) suas identidades no Rio de Janeiro, primeiramente, abordarei como a cabo-verdianidade foi definida (historicamente) pelas elites intelectuais

cabo-verdianas, observando quais os significados e símbolos que lhes são atribuídos. Depois abordarei o imaginário dos estudantes sobre o país e cidade de destino, as confrontações na chegada, com o racismo, e as mudanças identitárias (expressas no corpo, nas maneiras de vestir, agir e falar) decorrentes desse processo, refletindo como o deslocamento modificou a maneira de olharem Cabo Verde e a si próprios.

## Cabo-verdianidade e “dupla pertença” – mestiçagem e migração como símbolos da identidade nacional

Cabo Verde é um arquipélago formado por dez ilhas e dois ilhéus, localizado ao largo da costa Ocidental da África a aproximadamente 499 km de distância do continente. O clima é árido e/ou semiárido em quase todas as ilhas<sup>1</sup>. A religião predominante é o catolicismo e o país não possui grupos étnicos. Pois, mesmo com a permanência de indivíduos de diferentes etnias do continente africano, levados para as ilhas como escravos, o isolamento e a intensa “política de assimilação”, aliada às práticas coloniais de negação da diversidade étnico-cultural e linguística, favoreceram a quebra dos laços étnicos de parentesco no arquipélago, fazendo com que não houvesse divisões étnicas no país (HERNANDEZ, 2001).

A língua oficial cabo-verdiana é o português<sup>2</sup>, mas a língua materna (nacional) é o crioulo cabo-verdiano (*criol*, *kriolu*)<sup>3</sup>. O PIB<sup>4</sup> é produzido em sua maior parte pelo setor terciário, contando com a ajuda externa de vários países, bem como com as significativas remessas financeiras realizadas pela população emigrada no exterior, nomeadamente nos Estados Unidos e em Portugal, que juntamente com sua descendência soma quase o dobro da população do país. Portanto, sua história é marcada pela intensa emigração e transnacionalização da população, assim como por uma grande preocupação com a questão nacional e identitária, debatida pelos cabo-verdianos, sobretudo internacionalmente (SANSONE, 2010).

O final do século XV, mais precisamente em 1460, é tomado como ponto de partida para o seu povoamento. Por ligar Portugal ao Brasil, às Américas e à Costa africana, o arquipélago cabo-verdiano foi fundamental à expansão marítima portuguesa, sendo utilizado como um grande entreposto comercial e de aprovisionamento, essencial no chamado tráfico negreiro. Foram conferidos aos reinóis que se dispuseram a viver em Cabo Verde – e depois aos próprios ilhéus – facilidades fiscais e comerciais com a costa da Guiné-Bissau no comércio exclusivo de escravos, sendo considerado um marco para a economia de Cabo Verde. Todavia, o povoamento foi lento em virtude do

1 [http://pt.wikipedia.org/wiki/Clima\\_%C3%A1rido](http://pt.wikipedia.org/wiki/Clima_%C3%A1rido)

2 [http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADngua\\_portuguesa](http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADngua_portuguesa)

3 [http://pt.wikipedia.org/wiki/Crioulo\\_cabo-verdiano](http://pt.wikipedia.org/wiki/Crioulo_cabo-verdiano)

4 <http://pt.wikipedia.org/wiki/PIB>

isolamento, relevo acidentado e grandes períodos de seca e fome. Por essa razão, Almada (2006, p. 47) destacou que a colonização empreendida por Portugal estaria destinada ao fracasso caso esta não tivesse se baseado na “assimilação”, embora, seguindo a mesma linha de reflexão de Gilberto Freyre sobre a problemática “assimilacionista” no Brasil, o autor afirme que em Cabo Verde a miscigenação ocorreu por razões muito mais de ordem prática do que por uma política de colonização, uma vez que a mestiçagem não era bem vista pela Coroa, costumando ser bastante reprimida.

Porém, mesmo com a repressão, o processo de “crioulização” foi intenso e os mulatos progressivamente foram ocupando um espaço cada vez maior na sociedade. Uma primeira formação das elites se estabeleceu entre o início do povoamento (1462) e a primeira década do século XVII, com a constituição das elites coloniais. A outra se afirmou a partir da segunda década do século XVII, embora tenha começado a estruturar-se desde meados do século XVI, sob a denominação de elites locais: a dos mulatos, considerados “filhos da terra” ou “brancos da terra” (SANTOS, 2011). O processo foi acentuado no início do século XX, quando se consolidou uma nova burguesia no país composta em sua maioria por negros e mulatos (CARREIRA, 1977).

A educação foi muito importante para a mobilidade social, com a sede do Bispado de Cabo Verde e Guiné-Bissau, localizada no arquipélago, exercendo a tarefa de educar os cabo-verdianos e os “indígenas” (guineenses, moçambicanos e angolanos). No entanto, aos cabo-verdianos foi dada uma escolaridade bem mais elevada que aos “indígenas”, emergindo uma elite letrada no país, de indivíduos ideologicamente confiáveis, capazes de colaborar com o colonizador, como administradores e capatazes, nas demais colônias portuguesas (HERNANDEZ, 2001), criando em Angola, Moçambique e na Guiné-Bissau muita rivalidade com os cabo-verdianos. Pois, além de desempenharem importante papel nas estruturas administrativas nas outras colônias, eles ainda eram considerados portugueses (ALMEIDA, 2004a, p. 261).

Todavia, como argumentou Fernandes (2002, p. 72), embora a cidadania portuguesa significasse para os “filhos da terra” uma promessa de identificação com o grupo dominante, “o filho da terra instruído nunca chegou a receber o mesmo tratamento que o metropolitano instruído”. De acordo com o autor, esse processo de diferenciação era pautado numa ambivalência política que, ao mesmo tempo em que atribuía cidadania e capacidades ao cabo-verdiano, também podia enviá-lo, como serviçal, para as roças de São Tomé e Angola, recusando-lhes a igualdade de condições nos serviços administrativos. Isto é, ora eram identificados como portugueses, ocultando o passado, ora como *outro*, produzindo uma “oscilação identitária” que,

posteriormente funcionaria como próprio motor de reflexão da elite letrada sobre a sua autoidentidade (FERNANDES, 2002, p.73).

Influenciados pelo Modernismo brasileiro, os “nativistas” foram os primeiros a recorrer à resistência identitária, resgatando a cultura popular e a alteridade negada pela política assimilacionista. Porém, no início da década de 1930, o Regime de Salazar (1933-1974) retoma intensamente a ideologia assimilacionista com a justificativa de trazer as populações indígenas para a civilização, reafirmando a cidadania portuguesa dos cabo-verdianos e a colônia como uma extensão territorial de Portugal (ALMEIDA, 2004a). Nesse contexto, surge o movimento Claridoso, marcando o início do modernismo em Cabo Verde, com a publicação, em 1936, da revista *Claridade*. O movimento propunha a emancipação em relação à metrópole, afirmando que Cabo Verde tinha uma literatura, cultura e língua própria: “mestiça e crioula”. Entretanto, ainda que os claridosos reivindicassem uma identidade genuinamente cabo-verdiana, ela sempre foi marcada por uma dualidade de pertença que não abria mão da “oficial paternidade portuguesa”, ora se distanciando do opressor ora se identificando com ele (FERNANDES, 2002, p.72).

Esse discurso tinha grande inspiração nas ideias de Gilberto Freyre sobre a mestiçagem no Brasil, considerando a miscigenação em Cabo Verde uma necessidade histórica e positiva para a “dinâmica das populações”. No entanto, inversamente à proposta de Freyre (2000), que valorizava o mestiço se contrapondo à ideologia do branqueamento, os claridosos buscavam o valor positivo dos mestiços pela assimilação aos modos portugueses. A partir da década de 1950, com a mobilização política internacional em torno da libertação das colônias africanas, surge uma vaga de intelectuais que retomavam as semelhanças com o continente e a cultura africana, favorecendo a união com a Guiné-Bissau na luta conjunta pela independência. A estratégia política contra Portugal possibilitou estreitar os laços de solidariedade entre cabo-verdianos e guineenses; todavia, não durou muito. Após a independência ser deflagrada na Guiné-Bissau, em 1974, os cabo-verdianos assumiram os cargos de maior liderança no Partido, com Luis Cabral, irmão de Amílcar, na presidência. Segundo Almada (2006), de um lado, os guineenses não admitiam que os “burmedjus” (vermelhos), denominação dada aos cabo-verdianos escolarizados que a Guiné-Bissau “herdou” da colonização portuguesa, governassem o país; do outro, os cabo-verdianos, divididos entre os que concordavam com a independência e os que não concordavam, não queriam ser governados por “pretos, incivilizados” do PAIGC – Partido Africano para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde.

Em 1980, o governo é alvo de um golpe de Estado que depõe Luiz Cabral da

presidência e todos os cabo-verdianos que estavam no poder são expulsos da Guiné-Bissau, culminando com o fim do PAIGC como um partido binacional. Em 1981, Cabo Verde forma seu próprio partido – Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV) –, formalizando a separação, mas ainda incorporando as contribuições da “africanidade”. Contudo, as elites não deixaram de exaltar o seu lado europeu, que é retomado quando o Movimento para a Independência (MPD) ganha as eleições em Cabo Verde, em 1991, reestabelecendo a parceria política com Portugal. Como sublinhou Hisch (2009), embora a “identidade mestiça” pudesse ser considerada uma estratégia política e ideológica das elites para trazer benefícios ao país e aos cabo-verdianos, ela passou a ser parte constituinte do imaginário nacional, produzindo um real afastamento do continente africano.

Durante as minhas pesquisas realizadas com os estudantes cabo-verdianos (MOURÃO, 2004, 2009, 2013), era recorrente afirmarem que já haviam estado em diferentes países da Europa, que tinham familiares vivendo em Portugal, nos Estados Unidos, na Holanda, no entanto, sem nunca terem visitado nenhum país do continente africano. Os discursos expressavam uma oposição entre a realidade cabo-verdiana e a de outras colônias portuguesas, que se caracterizam por uma menor miscigenação e maior manutenção das tradições étnico-culturais. Em oposição, Cabo Verde é elogiado por seus nacionais pelo caráter “híbrido” e “mestiço” da sociedade, bem como pela “natural disposição para a imigração”. Assim, a pré-disposição para a “adaptação” em lugares diversos e a identidade mestiça são celebradas como especificidade da identidade nacional, sendo o que distinguiria os cabo-verdianos do resto da África: “(...) um país africano, mas culturalmente europeu, segundo Baltazar Lopes, um país onde a África se diluiu para se apropriar de valores europeus e desta forma se integrar e se diluir no mundo” (LOPES, 2011, p 20).

## Os cabo-verdianos do Rio de Janeiro: entre o imaginário do Brasil e a realidade da chegada

Waldir, estudante de Computação da Universidade Estácio de Sá, destacou que a sua curiosidade em relação ao Brasil deu-se principalmente pelas cenas de novelas veiculadas em Cabo Verde que divulgam, sobretudo, a “Cidade Maravilhosa” e os seus encantos, os quais são enfatizados pelos estudantes quando estão de férias em Cabo Verde: “eles contam apenas as coisas boas do Rio, as baladas, as festas...”. Além disso, costumam ressaltar os aspectos positivos de suas experiências na universidade com os professores brasileiros, que têm a “fama” de serem “mais legais” e o ensino “mais prático” em comparação com Portugal, aspecto que muitos consideraram positivo para o

aprendizado e a integração na universidade.

Até hoje Portugal exerce maior atração como país de destino para os estudantes, em razão das “relações históricas”, grande fluxo migratório, relações de parentesco e prestígio das universidades portuguesas em Cabo Verde, por onde passaram muitos estudantes, intelectuais, políticos e personalidades ilustres da sociedade cabo-verdiana. Já o Brasil ainda é considerado um “país de ferra” e comumente relacionado à violência. Programas de TV, como o “Cidade Alerta”, da Rede Record, veiculado em Cabo Verde e que divulga a violência do Rio de Janeiro, são motivo de muita preocupação para as famílias dos estudantes. Contudo, Ema, estudante de Arquitetura da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, argumentou que o “preconceito com o Brasil” tem mudado bastante com o bom desempenho dos profissionais graduados ao assumirem os postos de trabalho no retorno a Cabo Verde, revelando o lado positivo das suas experiências de vida e de formação nas universidades brasileiras.

Vale ressaltar que essa imagem do Brasil construída pelos estudantes, “de mais legal”, também está aliada a certa disputa entre eles sobre qual seria a melhor formação superior e país de destino para se viver, bem como por uma forma de se oporem à antiga metrópole. Alguns contrastaram a “experiência de integração” dos cabo-verdianos no Brasil com “o preconceito” vivenciado por eles nas universidades portuguesas, onde sofreriam com o “distanciamento dos professores e estudantes portugueses”. Para Ema esse seria um dos principais motivos pelos quais os estudantes têm escolhido o Brasil:

O que motiva a gente vir pro Brasil é pra não ter que passar por esses constrangimentos que o pessoal que vai pra Portugal passa: discriminação, preconceito, o professor te ignorar na sala. É uma lenda pra o pessoal de Cabo Verde quando sabe que o professor aqui te trata como você, senta com você na grama e te ajuda ou é disponível.

Porém, no Brasil eles são confrontados com uma realidade bem diferente da imaginada, principalmente ao supor que estariam livres da discriminação. Ao serem confundidos com negros brasileiros, sofrem o racismo duplamente: racial e de classe, sendo a discriminação atenuada apenas quando são identificados como “negros estrangeiros”, nomeadamente no ambiente universitário, embora isso não elimine situações discriminatórias também por xenofobia, tanto na universidade como na rua, sendo, em geral, somente valorizados como africanos pelos movimentos negro e antirracista.



Ao ser questionada sobre o tema, Ema caracterizou o racismo em relação a ela como “sutil” justificando que, “por ter a pele mais clara, confundia-se com as brasileiras”. A percepção da estudante faz bastante sentido se entendermos que no Brasil as cabo-verdianas, em geral, de pele mais clara do que as guineenses e as angolanas, por exemplo, podem ser representadas pela categoria da “mulata”, chamando atenção para a questão das apropriações de identidades (autoimagens de raça e gênero representativas de identidade nacional expressas no corpo), que são históricas e disputadas por sua maior ou menor autenticidade (GIACOMINI, 2006; REZENDE, 2009; WOODWARD, 2000). No caso da estudante, sendo apropriadas como estratégias de inserção social.

Já com os rapazes, “de pele mais escura” (cabo-verdianos, guineenses, angolanos), a situação é diferente e bem mais explícita. Eles são constantemente confundidos com assaltantes nas ruas, em lojas de shoppings, etc. Ismael, estudante cabo-verdiano de doutorado de Engenharia de Computação da PUC-RJ, disse que “perdeu as contas de quantas vezes foi abordado em blitz policiais na rua”, principalmente na zona Sul do Rio de Janeiro.

Sabe quando ficam atrás da porta, com arma apontada pra você: ‘Todo mundo parado!’. Eles achavam que sete negros não podiam morar na zona Sul, entendeu?”. (relato sobre incidente ocorrido na Praia de Botafogo, zona Sul do Rio de Janeiro).

Waldir que também passou pela experiência diversas vezes, disse que foi discriminado “por ser confundido com o negro brasileiro”, assim como Ismael, demonstrando perceber que o negro no Brasil pertence a uma classe social baixa e é discriminado pela cor, e que, em geral, somente era tratado com respeito e mais bem recebido quando se identificava como estrangeiro, visto como turista (pessoas com mais dinheiro) e, melhor ainda, quando dizia que era universitário; condição na qual os negros brasileiros supostamente não estariam.

Além da relação entre raça e classe social, as narrativas também chamaram atenção para a importância das relações de gênero para as dinâmicas identitárias, ao mostrar como em determinados contextos os homens sofrem maior discriminação do que as mulheres. Segundo Pacheco (2008), os homens “negros e/ou mulatos” são vistos ou no âmbito meramente folclórico e lúdico (jogador de futebol, sambista), ou associados à figura do malandro, sendo mais capazes de atitudes desonestas e/ou violentas do que as mulheres negras e mulatas; as primeiras relacionadas ao trabalho escravo e/ou doméstico e as segundas ao sexo. Da mesma forma, Corrêa (1996, p. 40), ao contrapor a

construção simbólica do “sujeito da mulata” – como graciosa e sensual, puro corpo ou sexo, não concebido socialmente –, à do mulato, como “aquele que carrega o peso da ascensão social, ou do desafio à ordem social”, questiona como a invenção da categoria “mulata”, além de sua existência empírica, pode contribuir para questionar a “nossa forma habitual de tratar as relações de raça e de gênero”. Ou seja, o fato de Ema sofrer menos preconceito, em comparação com os rapazes cabo-verdianos, como Waldir e Ismael, seria em razão de eles serem associados ao “negro brasileiro” e ela à “mulata brasileira”, revelando como o maior ou menor grau de discriminação no Brasil estabelece-se também em uma íntima relação não somente entre raça e classe, mas também entre raça e gênero, ambos percebidos na corporalidade (GOMES, 2002).

Assim, a percepção identitária como negros e africanos se complexifica na interação, seja quando são tratados como ameaça na rua, seja com desinteresse e exotismo, ao serem interrogados dentro e fora da universidade sobre “dormir em árvores, tocar tambores”, etc., em referência a uma África imaginada como “selvagem”, lugar de pobreza e de guerras. Pois, a falta de conhecimento dos brasileiros sobre Cabo Verde e a África como um grande continente, com países bastante diversos, também é motivo de grandes inquietações identitárias entre os estudantes, fazendo com que eles estejam constantemente respondendo perguntas sobre seu país, forçando-os a pensar sobre suas origens africanas, como relatado por Ema:

Independente do grau de ser leigo ou ser universitário, a explicação é quase a mesma. E eu sempre brinco que ‘no meu país o animal mais selvagem que eu conheço é uma galinha do mato, então não me perguntem sobre leões’. ‘Eu sou do continente africano, mas meu país se chama Cabo Verde, não fica no continente, fica no mar, antes de África. É um conjunto de ilhas’. Mas muitos pensam que África é um país inteiro e que a capital é Angola.

Paradoxalmente à grande discriminação e falta de informação sobre o continente, é também no Rio de Janeiro onde eles entram em contato com uma África imaginada e valorizada especificamente no Brasil. Destaco as ações do movimento negro, de resgate da “cultura negra”, fortemente pautado em um retorno às raízes e valorização da “negritude”, e as ações afirmativas, com a criação das cotas e outras medidas de reparação, que buscam diminuir as desigualdades sociais. O contato com essas narrativas reivindicatórias no Brasil – mais ainda no Rio de Janeiro, cidade onde está localizada a primeira universidade a criar cotas para negros no Brasil, a UERJ, – também possibilita aos estudantes cabo-verdianos repensarem sobre

a identidade mestiça, fundamentada na herança europeia, e com base no embranquecimento, produzindo questionamentos entre eles sobre a negação da África em Cabo Verde (ROCHA, 2009).

Ema, que participou de algumas atividades do Denegrir, coletivo formado por estudantes negros da UERJ com o propósito denunciar a discriminação na sociedade, ao falar sobre a negação da África, argumentou que “o projeto colonial foi responsável pelo racismo em seu país”, por ter havido uma maior valorização da herança branca e europeia, em detrimento da africana, vista como inferior. Muitos estudantes recém-chegados não se reconhecem como africanos, embora reconheçam que seus antepassados são portugueses e africanos, e que geograficamente estejam situados na África, preferem reforçar a pertença cabo-verdiana e a sua posição geográfica como “ilhas no meio do mar”, chegando a se identificar como “atlânticos”. O tema sempre gera discussão entre eles e as opiniões divergem entre os recém-chegados e os que vivem no Brasil há mais tempo.

Com o passar dos anos vivendo no Brasil, muitos estudantes passam a “buscar uma maior ligação com as suas origens africanas” e, ainda que nem todos reconheçam que são africanos por não se reconhecerem nas imagens de África que recebem de fora e/ou não querem carregar o estigma do “atraso”, o debate entre eles é inevitável. Ao serem confrontados com as perguntas dos colegas brasileiros acerca de suas origens e localização do país, eles se deparam com o fato de que nunca estiveram no continente, “que não têm referências práticas de África, no dia a dia”, que não estudaram sobre a história da África na escola, e que também têm preconceitos com os africanos do continente, imigrantes em Cabo Verde, chamados pejorativamente de “mandjakus”, nome de uma das etnias da Guiné-Bissau. Assim, a busca por uma maneira de se identificar, através das experiências de contato com o novo (pessoas e espaços múltiplos no Rio de Janeiro), coloca em jogo a identidade como posição social, revelando novas e diferentes formas de identificações e pertencimentos como negros, africanos, estrangeiros, mulatos, cabo-verdianos, brasileiros, cariocas.

Os estudantes cabo-verdianos se modificam, juntamente com outros estudantes (brasileiros e africanos de outras nacionalidades), com e nos espaços envolvidos nesses fluxos e trocas de informações a partir da convivência ativa e cotidiana na universidade e em outros ambientes sociais, sendo os convívios na universidade, nas cantinas, em festas e torneios de futebol locais privilegiados desses contatos, confrontos e trocas. As mudanças percebidas se revelam de muitas maneiras no falar, vestir e agir de forma menos formal e mais despojada, próprias do “carioca”, incorporando o português do Brasil,

com sotaque do Rio de Janeiro, ou ao usarem adereços, tecidos e cores que aludem aos países do continente, marcando também sua pertença africana, e se apropriando dos atributos associados à “africanidade” encontrada no Brasil. As marcas dessas reconfigurações identitárias presentes no corpo devem ser destacadas por serem representadas por uma revalorização da “estética negra” muito presente na vestimenta e nos penteados de cabelos. Com o tempo, em contato com o referencial de valorização do estilo *afro*, construído no Brasil, tanto as mulheres como os homens costumam deixar o cabelo crescer, passando a usá-los de forma mais natural: soltos, sem alisamentos químicos, trançados, tipo *black power* ou com *dreadlocks*, mostrando como o corpo também é socialmente construído.

De acordo com Gomes (2002, p.24), os sinais diacríticos do corpo negro (nariz, boca, cor da pele e tipo de cabelo), comparados com os do branco (europeu e colonizador), servem de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de feiura que nos persegue até os dias atuais. Os mesmos estão pautados em estereótipos e construções sociais negativas sobre a “estética negra”, tendo no cabelo crespo ou “ruim” um forte marcador identitário. A valorização e usos desses símbolos e/ou marcadores associados à negritude ocorre por uma necessidade, segundo os próprios estudantes, de marcar suas identidades diante dos brasileiros. A marca é escolhida para individualizar o grupo em meio à diversidade social, como estratégia de perpetuidade do grupo, reconhecimento e reivindicação de direitos. No entanto, isso não significa dizer que esse “traço cultural” tenha que ser o mesmo que sempre foi. Como exemplificou Cunha (1985, p. 207), mesmo no caso de um grupo indígena que teve suas terras invadidas e, ao lutar por seu reconhecimento, conseguiu recuperar a língua de seus antepassados, suas técnicas e tradições, elas não seriam mais o que foram na origem, por que estariam acrescidas de uma nova dimensão: “a função de ser uma afirmação da identidade étnica”. É por demarcar uma posição social, que é contextual, interativa, política, representação e criação discursiva ao mesmo tempo, que a autora define a identidade como uma “estratégia de diferença”.

O uso de determinadas vestimentas e códigos culturais são escolhidos dependendo do contexto em que os estudantes estão inseridos, acionando elementos simbólicos para interagir politicamente em situações específicas. Na universidade ou em convívios durante o dia, eles podem usar *jeans* e camisetas de malhas, se metamorfoseando entre os estudantes brasileiros, como também camisetas com o rosto de Amílcar Cabral estampado, ou com referência a times de basquete americano, ou mesmo com cores que aludem ao *reggae*. Já nos eventos mais formais organizados em comemoração à independência de Cabo Verde, eles fazem uso de trajes sociais. Em geral,

os homens usam terno e gravata, e as mulheres vestem vestidos elegantes e saltos altos, quase sem nenhuma referência que remeta ao continente africano, nem em cores, nem em tecidos. Alguns usam gravatas, adereços de cabelos e vestidos com as cores da bandeira de Cabo Verde (que remetem às cores da bandeira da União Europeia). Já nas festas, em bares ou boates, a maior referência, principalmente entre as mulheres, é ao *hip hop* americano, onde vestidos brilhosos e colados e grandes saltos, com cores vibrantes, se misturam aos cabelos *afros*, ou com *dreadlocks*, fazendo as festas parecerem um vídeo *clip* da Beyoncé (cantora e atriz americana). Esse corpo que é carregado de significados e se representa diante do outro pode ser analisado ainda, de acordo com Le Breton (2007, p. 78), como um “cartão de visitas vivo”, por ser resultado de uma relação que, na pós-modernidade, demanda um esforço dos sujeitos para definirem suas interioridades uns para os outros através da exterioridade dos corpos (de sua aparência), fazendo com que o corpo se torne o “emblema do *self*” (LE BRETON, 2003, p. 29). Por essa relação poder ser estabelecida em situações ou contextos sociais distintos, como destaca o autor, ocorrendo nas situações de trânsito “migração, exílio e viagens”, o próprio corpo passa por um processo de reelaboração. Portanto, é também através do corpo, como “estratégia de identidade”, que os estudantes põem em prática um “projeto” que se torna possível ou não graças a um “campo de possibilidades” específico e de sua capacidade de eficácia política e simbólica (VELHO, 1981; VILHENA, 1997).

## Considerações finais

Com base no que foi discutido é possível perceber que ao mesmo tempo em que os estudantes afirmam suas identidades “mix”, fruto de misturas, tomando como inspiração símbolos da “cultura negra” internacional, num recurso de identificação e sentimento de pertença ampliado às “comunidades” da própria diáspora pós-colonial cabo-verdiana, no Brasil eles descobrem uma África tradicional e nostálgica, com outros atributos de valorização da negritude, ligada ao continente africano e a um passado mítico de escravidão (SANSONE, 2004), que passam a incorporar às suas identidades.

Contudo, é importante pontuar que esse movimento em direção a uma maior valorização do “referencial africano e afro-brasileiro” estampados no corpo, reconfigurado e incorporado à cabo-verdianidade, não faz com que eles rejeitem a identidade “mestiça e híbrida” (africana e europeia), como símbolo de identidade nacional. Com isso, eles negam uma identidade fixa pautada em prerrogativas antimiscigenadoras, que afirmam que “uma pessoa ou é preta ou é branca”, como a questão costuma ser tratada pelo movimento negro, que geralmente não aceita o meio termo. Pois, embora o movimento tenha trazido

ganhos para a reflexão étnico-racial com consequências socioeconômicas, políticas e culturais positivas na redução das desigualdades, também produziu ideias essencialistas, como analisado por Costa (2006) e Fry (2005), ao transpor para o Brasil políticas antirracistas e modelos de identidade cultural dos EUA, sem fazer a mediação cultural e política entre os fóruns transnacionais e os contextos nacional e local.

Como analisou Agier (2001), os movimentos identitários “tendem a substituir as antigas tribos e aldeias perdidas no tempo com o retorno à etnia ou à busca de raízes”, no entanto, como também sublinhou o autor, ao serem analisados, esses movimentos podem revelar, ao mesmo tempo, “inovações, invenções, mestiçagens e uma grande abertura para o mundo” (AGIER, 2001, p. 11). Ou seja, seria nesse momento de construção e justificação da identidade a ser reivindicada que os indivíduos elaborariam o conteúdo dos enunciados, “formas discursivas ou declarações identitárias”, apropriando-se de uma pluralidade de fluxos de informações que combinariam diversos elementos, antigos e novos, em uma grande criação cultural. Tal processo se contrapõe à ideia de origem e continuidade cultural, próprias das grandes narrativas imperiais e nacionais, hoje, em contexto pós-colonial, sendo definido como híbrido (BHABHA, 2007).

Ao que parece, a ênfase dos estudantes cabo-verdianos continua sendo a identidade mestiça e a dupla pertença, embora aliadas a um pensamento crítico em relação à persistência da dominação colonial e à negação da contribuição africana na história cabo-verdiana. Em um movimento de “reafricanização”, eles unem origem e destino, incorporando os referenciais africanos e afro-brasileiros, ou da diáspora negra, reforçando a plasticidade e o hibridismo de sua identidade. Portanto, não podendo hoje ser considerado um caso de “crise de identidade”, antes disso, essas identidades poderiam ser imaginadas como *identidades trânsito*, internacionalizadas, que têm no fluxo a sua especificidade nacional. O que vale ainda ressaltar é que esses jovens no retorno a Cabo Verde, com a conclusão do projeto, muitos deles com a probabilidade de assumir posições de decisão no país, farão a diferença em relação ao debate sobre a “herança africana”, com novas possibilidades de criação de discursos sobre a identidade nacional que inclua as contribuições da “africanidade”, em uma perspectiva criativa, plural e política, incluindo as perdas e os ganhos materiais, afetivos e simbólicos decorrentes do trânsito; o que pode sugerir novas pesquisas.

Artigo

Recebido: 30/01/2014

Aprovado: 28/02/2014

**Keywords:** Cape Verdean students in Brazil, racial tensions and identity reconfiguration.

**ABSTRACT:** Based on the data of my doctoral research with Cape Verdean undergraduate students in Brazil and Portugal, carried out in the Graduation Program in Social Sciences of the University of the State of Rio de Janeiro (UERJ) and in the Social Sciences Institute of the University of Lisbon (ICS), this article aims at analyzing the process of identity reconstruction of those

ones living in Rio de Janeiro. The purpose of this study is to reflect on the impact of such transit on the reconfiguration of both identity and belonging in a post-colonial context. Such reflection is based on the identity strategies developed by the students themselves in order to be inserted in a new social destination context during the construction of their life projects, experiencing racial tensions present in the Brazilian society as well as interacting with students and teachers who identify them as black and African.

## Referências

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe (Org.) Teorias da etnicidade de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fernart. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, v.7, n.2, p. 7-33, 2001.

ALMADA, David Hopffer. Pela cultura e pela identidade: em defesa da cabo-verdianidade. Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro: Praia, 2006.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. Anuário antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 33-49, 2004a.

\_\_\_\_\_. O projeto crioulo. Cabo Verde, colonialismo e criouldade”. Outros destinos: ensaios de antropologia e cidadania. Porto: Campo das Letras, p.255-319, 2004 b.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CARREIRA, António. Migrações nas ilhas de Cabo Verde. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

CORREA E SILVA, António Leão. Combates pela história. Praia: Spleen, 2004.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu* (6-7), p.35-50, 1996.

COSTA, Sérgio. Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros, estrangeiros. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FERNANDES, Gabriel. A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

FONSECA, Dagoberto José. “A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil”. Pro-Posições – Dossiê Ensino superior e circulação internacional de estudantes: os Palop no Brasil e em Portugal: UNICAMP, v.20, n. 1 (58), jan./abr. 2009,

FORTES, Celeste. Nu Bem Djobi Nós Inxada – viemos procurar a nossa enxada: Estudantes Cabo-verdianos em Lisboa, (re) construções identitárias. Dissertação de Licenciatura em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2005.

FRY, Peter. A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. 39.ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000. GIACOMINI, Sonia Maria. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 14, n. 1, Abril 2006.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. Rev. Bras. Educ, n.21, p. 40-51, 2002.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2002.

HERNANDEZ, Leila Leite. Os filhos da terra do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde. São Paulo: Summus, 2002.

HIRSCH, Olívia Nogueira. Hoje eu me sinto africana: processos de (re) construção de identidades em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro-RJ: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), 2007.

\_\_\_\_\_. A gente parece um camaleão: (re)construções identitárias em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. Pro-Posições – Dossiê Ensino superior e circulação internacional de estudantes: os Palop no Brasil e em Portugal : UNICAMP, v.20, n. 1 (58), jan./abr.2009.

LE BRETON, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Campinas: Papyrus, 2003. \_\_\_\_\_. A sociologia do corpo. Pétrópolis, RJ: Vozes, 2007.



LOPES, Leão. Baltasar Lopes: um homem arquipélago na linha de todas as batalhas-Ideário biográfico até o ano de 1940. Mindelo: Ponto & Vírgula Edições, 2011.

MASSART, Guy. “Viajantes profissionais e estrangeiros cabo-verdianos no Rio de Janeiro: experiências do ‘outro’”. In: BARCELLOS, Claudia Rezende ; YVONNE MAGGIE (Org). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MORAIS, Sara Santos.; SILVA, Kelly Cristiane da. Estudantes de países de língua oficial portuguesa nas universidades brasileiras: tensões de sociabilidade e dinâmicas identitárias. CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: Diversidades e (DES) igualdades. XI., 2011. Salvador. Anais. Salvador: Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2011. p. 1-17.

MOURÃO, Daniele Ellery. Identidades em trânsito: um estudo sobre o cotidiano de estudantes guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza. Monografia. Fortaleza – CE: Universidade Federal do Ceará, 2004.

\_\_\_\_\_. Identidades em trânsito: África “na pasajen”: identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas. Campinas: Arte Escrita, 2009.

\_\_\_\_\_. Outros Atlânticos: reconfigurações identitárias de estudantes cabo-verdianos em trânsito entre Cabo Verde, Portugal e Brasil. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro , 2013. (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, cap.1, p.1-31.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Branca para casar, mulata para F..., Negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Tese. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

REZENDE, Claudia. Retratos do estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

ROCHA, Euphemia Vicente. Xenofobia e racismo em Cabo Verde? Revista Estudos Cabo-Verdianos, p.27-36, 2009.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro:Zahar, 1990.

SANSONE, Livio. Desigualdades e narrativas identitárias em Cabo Verde: em ilhas pequenas e sem mata não dá para esconder. In: TRAJANO, Wilson Filho (Org). Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional, Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, p. 75-94. 2010.

\_\_\_\_\_. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: Edufba/Pallas, 2004.

SANTOS, Matilde Mendonça. Elites e poderes locais em Cabo Verde (séculos XV-XVII). XXXI Encontro da APHES. 2011. Coimbra. Anais. Coimbra: Faculdade de Economia da Unievrside de Coimbra, p. 1-16, 2011. Disponível em: < [http://www4.fe.uc.pt/aphes31/papers/sessao\\_6d/matilde\\_santos\\_paper.pdf](http://www4.fe.uc.pt/aphes31/papers/sessao_6d/matilde_santos_paper.pdf) > <[http://www4.fe.uc.pt/aphes31/papers/sessao\\_6d/matilde\\_santos\\_paper.pdf](http://www4.fe.uc.pt/aphes31/papers/sessao_6d/matilde_santos_paper.pdf)> Acesso em: 23 dez. 2011.

SCHILLER, Nina. Transnationality. In: NUGENT, David; VINCENT, Joan. A Companion to the Anthropology of Politics. Blackwell Publishing, 2007.

SUBUHANA, Carlos. Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. (Tese de Doutorado. Rio de Janeiro).

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In: \_\_\_\_\_. Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. Projeto, emoção e orientação em sociedade complexas. In: \_\_\_\_\_. Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VILHENA, Luís Rodolfo. Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964. Rio de Janeiro: Funarte/ Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TOMAZ, Tadeu da Silva ; HALL, Stuart ; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.