



Nu bem djobi vida li:

mobilidades, pertencimentos e tensões da antinegritude na vida de mulheres da África continental residentes na capital cabo-verdiana

Vinícius Venancio

2024

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Vinícius Venancio

Nu bem djobi vida li:
**mobilidades, pertencimentos e tensões da antinegritude na vida de
mulheres da África continental residentes na capital cabo-verdiana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Andréa de Souza Lobo

Brasília, março de 2024

Vinícius Venancio

Nu bem djobi vida li:
mobilidades, pertencimentos e tensões da antinegritude na vida de
mulheres da África continental residentes na capital cabo-verdiana

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Andréa de Souza Lobo

Avaliada e aprovada em: 13 de março de 2024.

Banca examinadora:

Andréa de Souza Lobo (PPGAS/UnB – Orientadora e Presidente da Banca)

Eufémia Vicente Rocha (PPGCS/UniCV – Coorientadora)

Carla Costa Teixeira (PPGAS/UnB – Avaliadora Interna)

Cláudio Alves Furtado (Pós-Afro/UFBA e PPGCS/UniCV – Avaliador Externo)

Luena Nascimento Nunes Pereira (PPGCIS/UFRRJ – Avaliadora Externa)

Sara Santos Morais (PPGAS/Unicamp – Suplente)

À Ismenia Maria de Magalhães (*in memoriam*).

À Braima Bari (*in memoriam*).

Mariama txora, txora, txora
Tudu bes kes txomal mandjaka
Mariama txora, txora, txora
Na koredoris di salas di aula
Oh oooh, se fitxa odju ki lagua ta pinga
Oh oooh, ê fla me forti ê ka ta dizanima
Ê txora, tudu bes ke lembra na se mai
Sodadi di se tera ta pol lagua kai
[Mariama chora, chora e chora
Todas as vezes que a chamam de *mandjaka*
Mariama chora, chora e chora
Nos corredores da escola
Oh, ela fecha os olhos e as lágrimas caem
Oh, ela me disse que é forte e que não desanimará
Ela chora, toda vez que ela lembra da sua mãe
A Saudade da sua terra faz com que as lágrimas caiam]
(Ka ta da, Hélio Batalha 2019)

“The Earth is littered with the ruins of empires that believed
they were eternal [A Terra está repleta das ruínas dos impérios
que acreditavam ser eternos]”
Camille Paglia

Agradecimentos

Os quatro anos que compõem a realização dos estudos doutorais a partir dos quais a presente tese se origina foram atipicamente difíceis. Para que eu chegasse até aqui, realizasse e finalizasse esse trabalho, muitas pessoas foram essenciais – em diferentes momentos e de distintas maneiras. Mesmo correndo o risco de falhar com alguma delas, faz-se necessário expressar a minha gratidão a todas as pessoas que tornaram essa tese possível, apesar do cansaço que me acomete nesse momento.

Àquela cuja presença em minha vida ultrapassa – e muito! – o tempo do doutorado, agradeço à minha mãe, Valéria Venancio, por ser a minha maior incentivadora nessa empreitada que não era algo gramatical para os nossos horizontes imaginativos. Minha mãe me deu colo, me alimentou e me motivou até quando eu não tinha forças para seguir adiante. Essa tese só existe em razão de toda a luta por você travada para que eu e meu irmão pudéssemos almejar caminhos menos duros que os que você percorreu.

À minha avó, Ismenia, que me acolheu em sua casa em fevereiro de 2014, quando eu cheguei em Brasília para cursar a graduação em Ciências Sociais na Universidade de Brasília, e de onde eu não mais saí. O meu doutorado coincidiu com o seu processo de adoecimento e, infelizmente, ela partiu pouco antes de ver essa tese ficar pronta. Apesar das minhas ausências para “ganhar o mundo”, sou grato a cada segundo que pude passar ao seu lado nesses últimos dez anos. Você está presente em cada uma das palavras aqui escritas.

À minha família, especialmente ao meu irmão, Rafael, e à minha cunhada, Ustâni; à minha madrinha, Laenia, meu tio Carlos e ao Matheus; à minha tia Maria, que faz a melhor ambrosia que existe! Ao meu avó, Lecir, pelo incentivo constante. Ao Giliard, por todo o suporte ao longo desses anos em que você faz parte da minha família. À Cacau e Kira, pelo mais genuíno afeto que me deram.

À Gabi Ribeiro, a quem eu nunca terei como retribuir todo o apoio. Ao Bruno Carvalho, por acreditar em mim. À Laura Ribeiro, que sempre me garantiu boas risadas e belos mapas.

Na Universidade de Brasília, minha casa na última década, construí uma série de relações que transformaram a minha vida. Devo, sem dúvidas, começar por aquela que abriu portas que eu nunca pensei que fossem possíveis, minha querida orientadora, Andréa Lobo. Em março de 2016, ganhei dela, que ainda não era minha orientadora, o livro fruto da sua tese de doutorado. Na dedicatória, ela escreveu “com o desejo de que te estimule nos caminhos da pesquisa”. Logo após ganhar o livro dela, comecei um PIBIC sob sua orientação e agora entrego minha tese. De lá para cá, foram 8 anos de uma relação profissional sólida, respeitosa e intensa, que se transformou em uma amizade muito sincera. Com Andréa aprendi Antropologia, a ser um pesquisador, a ser professor, orientadora, como também a ser gente. Com ela aprendi a acreditar em mim mesmo e ler o mundo com outras ferramentas. Sei que, em algum limite, também pude afetá-la de diferentes maneiras – e isso é uma das coisas que acho mais bonitas nela: o fato de ela ser uma educadora na plenitude da palavra. Mesmo que esse momento marque o fim de um ciclo, tenho a certeza de que este está longe de ser um fim para a relação que construímos. Vida longa a essa bonita parceria que construímos!

Algumas amizades que fiz ao longo dos últimos dez anos também se tornaram minha família. André Omisilê Justino me ouviu quando eu achava que nada fazia sentido e se fez presente no trabalho de campo de diferentes maneiras, além de ter cuidado do meu lado espiritual. Obrigado por tudo, meu irmão. Sara Santos Morais fez as leituras mais minuciosas deste mundo, me tirou de casa e me presenteou com o sobrinho mais amado desse mundo, o Rui. O entrelaçar dos nossos caminhos é uma das melhores coisas da minha vida acadêmica. Nessa família que também é minha, agradeço ao Rodrigo Ramassote pelos bons papos, leituras e fofocas antropológicas. Julia Capdeville acreditou em mim quando eu não conseguia acreditar. Que eu possa me olhar mais com os seus olhos e que você possa se ver como eu te vejo!

Às amigas que a UnB me deu ainda em meu primeiro ano de graduação, Barbara Marques, João Maia e Jordhanna Cavalcanti. Chegar aqui só foi possível pela presença de vocês na minha vida. À querida

Lara, que me ouviu – assim como o contrário – e viu cada instante dessa pesquisa ganhar vida. Aos queridos Gabriel Tardelli e Yuri Pinto, bons companheiros que o mestrado me apresentou.

Ao potente e acolhedor grupo de leitura de obras de mulheres negras que surgiu no Twitter, composto por Taís Machado, Rosana Castro, Beatriz Moura, Ana Paula Ribeiro, Bruna Pereira, Juliana Lopes, Raíssa Roussenq, Jordhanna Cavalcanti e Zeza Barral. Essa tese é completamente legatária de tudo que pude aprender com vocês.

Ao Gilson Rodrigues e à Bia Moura, pelas parcerias e trocas. Ao Thiago Oliveira pela amizade maravilhosa interestadual que proporcionou muitas dormidas no sofá de sua casa. À Bruna Paixão, pelas trocas constantes nos últimos anos!

Ao longo do doutorado, pude cursar disciplinas que ampliaram os meus horizontes analíticos. Assim, agradeço à Carla Costa Teixeira – minha professora de Introdução à Antropologia e a quem eu devo a paixão pela Antropologia – e a Wilson Trajano pelos ensinamentos.

Se aprendi com meus mestres, o mesmo aconteceu com as alunas que passaram pelas disciplinas que lecionei na UnB. Assim, agradeço às alunas das turmas de Organização Social e Parentesco e de Introdução à Antropologia (J) do 1/2021, assim como aquelas que cursaram a disciplina de Raça, Diáspora Africana e Relações Raciais entre o 2/2021 e o 2/2022. A elas o meu mais profundo agradecimento pela paciência e parceria ao longo do processo de tornar-me professor universitário. À Tina, Nancy, Petru, Bia e Laísa, Mavi e Domi, Ana Clara e Rhayssa, Gabi e Malu por toda a ajuda e parceria ao longo dessas disciplinas; assim como ao pessoal do LACRI pela confiança depositada em mim ao me chamarem para ofertar o curso de RADARI, que transformou a minha vida e me abriu um novo universo.

No Departamento de Sociologia da UnB pude encontrar professores que acreditaram em mim e fizeram com que a UnB fosse mais acolhedora. Deixo meu mais sincero agradecimento a Stefan Fornos Klein, que sempre me recebeu em sua sala de portas abertas; e à Jacqueline Teixeira e Marcelo Cigales pelas boas partilhas!

Na secretaria do Departamento de Antropologia, pude contar, ao longo dos últimos dez anos, com a mais competente equipe administrativa que possibilitou o avançar da minha trajetória acadêmica. À Rosa Cordeiro, Laise Tallmann, Thaís Raggi, Jorge Máximo, Fernanda Leite e Caroline Greve, todo o meu agradecimento; e à primeira, a minha reverência por conduzir a equipe com tamanha maestria.

O Coletivo Zora Hurston, que congrega estudantes negros do PPGAS, foi o espaço de acolhimento, respiro e construção política onde me encontrei e construí forças para lidar com a perversa violência racial que se faz presente em espaços ditos progressistas. Vida longa ao Zora e às conquistas travadas a partir dele!

Agradeço às professoras que compuseram a banca de qualificação que deu origem a esse trabalho, Eufémia Rocha e Kelly Silva, pelo frutífero diálogo ali traçado; assim como à banca que gentilmente se dispôs a arguir a versão final desse trabalho, Carla Costa Teixeira, Claudio Furtado, Luena Pereira e Sara Morais. Não tenho dúvidas de que tivemos o mais qualificado debate!

Em Cabo Verde, produzi dívidas que acredito que jamais serão pagas. Agradeço ao professor Crisanto Barros pela gentileza em sempre viabilizar a minha ida; à professora Clementina Furtado por me integrar à equipe do Inquérito à população imigrante e estrangeira sobre os impactos da Covid-19; e à professora Eufémia Rocha, minha coorientadora e com quem eu tive trocas e conversas que impactaram os caminhos da pesquisa. Aos professores Cláudio Furtado e José Carlos dos Anjos, pelas instigantes e motivadoras conversas que tivemos.

À Dona Joaquina, Inês, Nten, Dona Adjí, Satu, Nhanha, Ngodaye, Mame Fatouma, Arame, Cherita, Franciline, Epi, Gina, Gininha, Cumba, Adjo, Augusta, Necas, Jacira, Tchumane, Graciete, Iye, Lu, Odila, Justa, Dona Betinha, Binta, Maimuna, Nair, Paulina, Senhor Celestino, Hilário, Serifo, Florinda, Bebe, Manuella e Filó pelo compartilhar de histórias, momentos e comida! Minha vida e esse trabalho

jamais seriam os mesmos sem a generosidade de vocês. À família de Ana Tavares e às integrantes da Raiz di nha Terra, por terem sido minha família. À família de Djoy Duarte, meu senhorio em 2022, por toda a ajuda.

Às vozes institucionais das “imigrações” em Cabo Verde, agradeço à Carmem Furtado – assim como a toda a equipe da AAI; à equipe do GAM, em nome de Luiz Moniz e Samise Furtado; e às lideranças Osório Mango e José Viana pela disponibilidade em falar comigo e me ouvir. À Sandra Rosa, por toda a ajuda no ANCV, e à equipe da Fundação Amílcar Cabral.

Elaine Azevedo, minha mãe brasileira em terras cabo-verdianas, é a família que eu construí na Cidade da Praia. Obrigado por tudo, minha amiga amada! A Samuel Varela, meu orientando, amigo e assistente de pesquisa, que muito me ajudou nesse processo, e a Kévin Tavares, cujo acolhimento e trocas me marcaram profundamente. A Sergitz Moreno, que deu outras cores à Praia para mim.

Em Portugal, onde realizei o meu estágio sanduíche (no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa), sou grato, especialmente, a um conjunto brasileiros que fizeram da minha estadia mais calorosa. Ao meu supervisor, Matheus Serva Pereira, por toda a gentileza e pelas indicações fundamentais para melhor compreender o colonialismo português; a João de Regina, meu querido e afetuoso amigo; à Lara Caldas, que levou à Lisboa o que há de melhor em Brasília; ao Vantos, que, apesar dos desencontros, nosso encontro fez com que Lisboa fosse mais bonita para mim. À minha amada amiga Lud Andrade e sua família, que me acolheram e fizeram com que eu me sentisse em casa no Porto. À Katia Favilla, que gentilmente me recebeu em sua casa sempre que precisei. Ao Antonio Barros, Marcus Oliveira e Natália Almeida, pelas trocas!

Ainda em Lisboa, sou grato ao prof. João Vasconcelos pela acolhida; à Mafalda Carapeto pelas partilhas; aos colegas do Grupo de Investigações Impérios pelos diálogos; a Rosa Ávila, Ana Isabel Baptista e Nuno Afonso, funcionários do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT); aos queridos Mário Pires, Manuela Portugal e Rosinha Malta, do AHU; e a Victor Barros, que me abriu às portas de outro Cabo Verde e da Guiné Bissau.

No Max Planck Institute for Social Anthropology, Anaïs Ménard me acolheu e abriu as portas de um mundo africano – e europeu – ainda descoberto para mim. Sou igualmente grato a Viktoria Giehler-Zeng e Carlo Diesterbeck por toda o apoio, assim como a Mario Schmidt e Kezia Aryeetey pelas conversas e trocas.

À Alison Baretta, Vivian Vieira, Lori Regatierri e Marcelo Boccato pelos livros que foram essenciais para a construção deste trabalho. A Higor Cirilo pelos mapas que compõem esse trabalho.

À Gabriela Fiuza e Lucas Mendes por todo o acompanhamento profissional que foi fundamental para que eu finalizasse o doutorado.

À Alexandra Elbakyan, por acreditar em uma ciência aberta e gratuita.

Por fim, e de longe não menos importante, meu mais profundo agradecimento ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (processos nº 141565/2020-9 e 200007/2023-8), à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal e à Wenner Gren Foundation pela Dissertation Fieldwork Grant (Gr. 10452) pelos diferentes financiamentos que tornaram a realização do doutorado e a conclusão desta investigação possíveis.

Resumo

Partindo de um prisma interseccional e tendo a proposta etnográfica como mote, o presente trabalho tem por objetivo compreender os processos de mobilidades, construções de pertencimento e os impactos da antinegritude no cotidiano de mulheres oriundas de outros países da África Ocidental continental *residentes* na capital cabo-verdiana. Ao eleger os conflitos construídos a partir da gramática racial em um país negro-africano, busco lançar luz sobre os fluxos que essas mulheres tecem, as diferenças experimentadas por elas face aos homens de mesma origem, as suas (re)configurações familiares e como elas elaboram novas redes de proteção e sociabilidade – que são cruciais para as suas sobrevivências –; assim como elas viabilizam a manutenção das antigas em meio às mobilidades que elas tecem, para além dos tropos amplamente difundidos.

Para bem compreender esse fenômeno, alicerço minha investigação em três eixos: os processos de chegada e os desafios cotidianos e legais que elas encontram para permanecer no país; a produção de afetos ao permanecer, refletindo sobre família, associativismo e relações conjugais; e, por último, tensiono os discursos nacionais do *bem acolher* ao trazer a produção da linha de cor e de novas gramáticas da diferença como canais para segregar essas mulheres. Ao focar naquelas que estão “à margem” da sociedade cabo-verdiana e tendo a Cidade da Praia como local de investigação, esse trabalho visa observar a persistência e atualização da armadura colonial em sua estruturação. Desta forma, apresento, aqui, uma leitura sobre a sociedade cabo-verdiana a partir do olhar das minhas interlocutoras, mulheres nascidas na África Ocidental Continental, com o intuito de contribuir com os estudos sobre a identidade nacional dessa nação insular.

Palavras-chave: Mobilidades; Cabo Verde; Mulheres; Antinegritude; África Ocidental

Abstract

From an intersectional and ethnographic perspective, this thesis aims to understand the processes of mobility, constructions of belonging and the impact of anti-blackness on the everyday lives of women from other West African countries living in the Cape Verdean capital. By choosing the conflicts built on the racial grammar in a black African country, I try to shed light on the flows that these women weave, the differences they experience in relation to men of the same origin, their family (re)configurations, and how they develop new networks of protection and sociability - which are crucial for their survival - as well as how they make it possible to maintain the old ones in the midst of the mobilities they weave, beyond the widespread tropes.

In order to understand this phenomenon, I base my investigation on three axes: the processes of arrival and the daily and legal challenges they face in order to stay in the country; the production of affection during their stay, reflecting on family, associations and marital relations; and finally, I highlight the national discourses of welcoming, presenting the production of the color line and new grammars of difference as channels for segregating these women. By focusing on those who are "on the margins" of Cape Verdean society and using the city of Praia as a place of investigation, this thesis aims to observe the persistence and updating of the colonial armor in its structuring. In this way, I present a reading of Cape Verdean society from the perspective of my interlocutors, women born in mainland West Africa, with the aim of contributing to studies on the national identity of this island nation.

Key words: Mobilities; Cape Verde; Women; Antiracism; West Africa

Sumário

Agradecimentos.....	4	
Lista de Imagens	11	
Lista de Mapas	12	
Lista de Excertos Fotoetnográficos	12	
Lista de Siglas	13	
Prólogo	15	
Introdução - Por um olhar interseccional em direção às mobilidades oeste-africanas.....	16	
Na encruzilhada do Atlântico: Cabo Verde, um país de fluxos	20	
A raça como gramática da diferença em um mundo em/de fluxos	46	
O campo e os seus aspectos metodológicos	55	
A estrutura da tese.....	64	
PARTE 1	Chegadas e desafios da permanência.....	67
Introdução	68	
Capítulo 1 - <i>Nu bem djobi vida li</i> : mulheres chegando e permanecendo	69	
i) Diferentes chegadas à Cabo Verde.....	71	
<i>Cena 1: Dona Fátima, uma mindjer garandi</i>	72	
<i>Cena 2: O caminho que se torna casa</i>	76	
<i>Cena 3: Reagrupamentos familiares</i>	78	
<i>Cena 4: Maridos cabo-verdianos, esposas estrangeiras</i>	82	
<i>Cena 5: Mulheres em trânsitos</i>	85	
<i>Cena 6: Estudar para mudar de vida</i>	90	
ii) “Como minha filha”: expectativas criadas, acordos rompidos.....	102	
iii) Apontamentos finais.....	113	
Capítulo 2 - <i>Estrangeiros e imigrantes</i> : um olhar para as vicissitudes da permanência	115	
i) Produzindo <i>imigrantes</i> , criando instituições de gestão	117	
ii) <i>Djobi vida</i> e a luta por trabalho.....	129	
iii) A saga pela permanência legal: um percurso (auto)etnográfico	141	
iv) Apontamentos finais.....	159	
PARTE 2	Permanecer: entre afetos e sociabilidades.....	163
Introdução	164	
Capítulo 3 - “ <i>Mudjer ta luta más txeu</i> ”: sociabilidades, famílias e afetos	165	
i) “Esse é o meu marido”: mulheres e(m) relações conjugais	166	
ii) A “solidão da mulher negra”	185	
iii) Ser mulher é ter filhos?	198	

iv) Apontamentos finais.....	210
Excerto fotoetnográfico I	213
Capítulo 4 - <i>Mindjeris di Guiné</i> : associativismo e sociabilidades entre mulheres bissau-guineenses	223
i) Cisões e continuidades na comunidade bissau-guineense: o surgimento da Associação Cultural “ <i>Mindjeris di Guiné</i> ”	224
ii) Mulheres fazendo política	237
iii) “Choramos porque um de nós partiu”: as mulheres e os rituais funerários.....	251
iv) Apontamentos finais.....	263
Excerto fotoetnográfico II	267
PARTE 3	<i>A morabeza em xeque?</i>
Introdução	277
Introdução	278
Capítulo 5 - <i>Vida de imigranti é ka vida</i> : A tripla crise e as materializações da linha de cor na capital cabo-verdiana	279
i) Olhares sobre a tripla crise	284
ii) As zonas e sua linha de cor	292
iii) “Menos um li”: mortes brutais sem investigação	310
iv) Apontamentos finais.....	319
Capítulo 6 - De <i>mandjaku</i> à <i>amigo</i> : versões (gendrificadas) da antinegitude à cabo-verdiana	322
i) “ <i>Discriminación teni na tudu parte di mundu</i> ”: a antinegitude de <i>Mandjaku</i> a <i>amigo</i>	324
ii) <i>Mandingas</i> : a carnavalização da antinegitude	344
iii) Gendrificando as imagens de controle	357
iv) Apontamentos finais.....	372
Conclusões: Praia é má mãe, mas boa madrastra?	379
“ <i>Si nu tudu ta papia kriolu, nu é tudu kriolu</i> ”: os limites da criouldade e da <i>morabeza</i>	380
“ <i>Mindjeris ki pudi</i> ”: a vez e a voz delas.....	390
Referências Bibliográficas	401
i) Livros, coletâneas, artigos, teses, dissertações e monografias	401
ii) Documentos.....	417
iii) Legislação da República de Cabo Verde.....	417
iv) Reportagens.....	417
v) Acervo audiovisual.....	418
vi) Fontes oriundas de acervos arquivísticos	418
Apêndice 1	421

Lista de Imagens

Figura 1 - Excerto "Mulher solicita apoio para regressar à Guiné-Bissau", extraído da seção Gente, localizada na pág. 9 da edição de 11 de maio de 1989 do jornal cabo-verdiano Voz di Povo.....	16
Figura 2 - Declaração de Identidade de Mariana, extraída do arquivo SC:J\SR:A\Cx090	26
Figura 3- Relação de passageiros de navio extraída da caixa SC:J\SR:F\Cx098.....	27
Figura 4 - Relação de passageiros de navio extraída da caixa SC:J\SR:F\Cx098.....	28
Figura 5 - Declaração de Identidade de Maria (ANCV SC:J\SR:A\Cx090).....	29
Figura 6 - Declaração de Identidade de Manuel (ANCV SC:J\SR:A\Cx091)	29
Figura 7 - Excerto "Uma vida melhor", extraído da pág. 9 da edição de 19 de setembro de 1989 do jornal cabo-verdiano Voz di Povo.....	33
Figura 8- Distribuição dos imigrantes de 15 anos ou mais empregados (%) segundo o ramo de atividade por sexo (Instituto ... 2019: 21).....	43
Figura 9 - Gancho com máscaras PFF2 penduradas na porta da minha casa em Cabo Verde. Maio de 2022.....	57
Figura 10 - Testes de Covid-19 positivo e negativo, respectivamente, realizados no segundo mês de trabalho de campo. Junho de 2022.	58
Figura 11 - Almoço partilhado por homens senegaleses-muçulmanos no cabaz em meio às festividades do Mawlid Al-Nabi. Julho de 2022.	61
Figura 12- Odete servindo um prato de caldo txebem na ocasião da celebração dos 49 anos da libertação colonial bissau-guineense. Setembro de 2022.....	86
Figura 13- Mulheres bissau-guineenses trançando cabelos no Sucupira. Outubro de 2022.	130
Figura 14 - Fotografia feita em uma das minhas idas ao posto da Polícia Nacional com a finalidade de obter minha certidão de nada consta. Junho de 2022.	145
Figura 15 - Story (publicação temporária presente no Facebook) postada por uma residente de origem togolesa. Na imagem, ela mostra maços do Franco CFA, moeda corrente do seu país natal. Novembro de 2022.....	182
Figura 16 - No processo de djobi vida, as mulheres passam a se ajudar, com umas cuidando dos filhos das outras. Setembro de 2022.....	205
Figura 17 - Cena da apresentação cultural realizada por uma das associações de residentes bissau-guineenses, que contou com a presença quase que exclusivamente feminina em sua realização. Outubro de 2022.....	235
Figura 18 - A vulnerabilidade face à Covid-19 vivenciada pelas residentes alicerçava-se, também, no acesso à informação, que como no cartaz acima, era feita com recorrência em línguas não dominadas por elas, como a portuguesa.	287
Figura 19 – Andanças com as crianças pela periferia da Cidade da Praia. Julho de 2022.	296
Figura 20 - Fotografia da cratera cavada pelo vizinho de Dina, que colocava em risco a segurança da sua casa.....	300
Figura 21 - Cerimônia de sepultamento de Braima Bari. Fotografia extraída da página do Facebook da Associação dos Guineenses Residentes em Cabo Verde. Setembro de 2022.	314
Figura 22- Há nos tapumes em frente ao Mercado Municipal de Santiago, uma das zonas com maior presença de africanos do continente na ilha de Santiago fora a Cidade da Praia (Tavares 2019), uma série de frases que indicam padrões de bom comportamento entre a população. Agosto de 2022.	322
Figura 23 - Mural pintado em 2019 por artistas de diferentes nacionalidades africanas na zona de Achada Grande Trás, próximo ao campo de futebol. Em português, a frase grafada nas paredes amarela, vermelha e verde diz "Nós somos todos mandjakus"	333

Figura 24 - Bandeira de Cabo Verde alterada com as cores pan-africanas durante a Grandi Marxa pa Afrika, organizada pelo Muvimentu Federalista Pan-Africkanu - Kabuverdi no dia 25 de maio de 2023.....	334
Figura 25 – No dia 29 de abril de 2019 ocorreu o evento Praia dí nós tudu, que embora tivesse por objetivo comemorar os 161 anos da elevação da Cidade da Praia de vila à categoria de cidade, celebrou a diversidade nacional de maneira mais ampla. Naquele evento, dois homens vestidos como Mandigas foram convidados à representar a ilha de São Vicente em seu estande.....	346
Figura 26 – “Mulher Mandinga”, s.d., Tema: Guiné Bissau, Guiné Bissau. Autor não identificado. Copyright: Arquivo Histórico Ultramarino. Número ID 1872. Cota: AGU/DD0398.....	350
Figura 27 – “Mandinga”, s.d., Tema: Guiné Bissau, Guiné Bissau. Autor não identificado. Copyright Arquivo Histórico Ultramarino. Número ID: 1908. Cota: AGU/DD0452.....	351
Figura 28 - Serifo terminando de se arrumar com indumentária Balanta instantes antes da apresentação cultural realizada em 25 de setembro de 2022, quando se comemorou o 49º aniversário da libertação colonial da Guiné Bissau.....	352
Figura 29 - Jovens nascidas em Cabo Verde e filhas de mulheres bissau-guineense realizando uma apresentação de dança na festividade de celebração do 49º aniversário de libertação colonial da Guiné Bissau. Setembro de 2022.....	397

Lista de Mapas

Mapa 1 – O Mercado do Sucupira	31
Mapa 2 – A África Ocidental e os países de origem das minhas interlocutoras	56
Mapa 3 – Rota da Busca da Documentação Legal	143
Mapa 4 – Zonas de maior presença de <i>residentes</i> na Cidade da Praia	307

Lista de Excertos Fotoetnográficos

Excerto fotoetnográfico I: “Eu os declaro marido e mulher”	213
Excerto fotoetnográfico II: Um dia de política e festa	267

Lista de Siglas

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa, Portugal)
ANCV	Arquivo Nacional de Cabo Verde
ANTT	Arquivo Nacional Torre do Tombo
BCA	Banco Comercial do Atlântico
CMP	Câmara Municipal da Praia
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CEDEAO	Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental
CIGEF	Centro de Investigação e Formação em Género e Família
CPLP	Comunidade de Países de Língua Portuguesa
DGI	Direção Geral da Imigração
FAC	Fundação Amílcar Cabral
FMI	Fundo Monetário Internacional
GAM	Gabinete de Apoio ao Migrante
ICIEG	Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade do Género
IEFP	Instituto do Emprego e Formação Profissional
INE-CV	Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde
INPS	Instituto Nacional de Previdência Social
IST	Infecções sexualmente transmissíveis
LGBT	Lésbicas, gays, bissexuais e transexuais
MGF	<i>Mutilação genital feminina</i>
MpD	Movimento para Democracia
NIF	Número de Identificação Fiscal
OIM	Organização Internacional para as Migrações da Organização das Nações Unidas
OMCV	Organização das Mulheres de Cabo Verde
ONG	Organização Não-Governamental

ONU	Organização das Nações Unidas
PAICV	Partido Africano da Independência de Cabo Verde
PAIGC	Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PIB	Produto Interno Bruto
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
PJ	Polícia Judiciária
PPGCS/UniCV	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde
RAMAO	Renascença Africana - Associação das Mulheres da África Ocidental
SIDA/AIDS	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
TACV	Transportes Aéreos de Cabo Verde, atual Cabo Verde Airlines
TAP	Transportes Aéreos Portugueses
TCV	Televisão de Cabo Verde
UE	União Europeia
UnB	Universidade de Brasília
UniCV	Universidade de Cabo Verde
VBG	Violência Baseada no Gênero

Prólogo

Caras leitoras,

Abro esse trabalho com uma breve nota explicativa, cuja finalidade é facilitar a leitura e explicar algumas das opções que realizei ao decorrer da escrita da tese.

Primeiramente – e como já venho fazendo desde a graduação –, indico o uso da flexão de gênero no feminino na maior parte dos momentos, uma vez que minhas interlocutoras foram, majoritariamente, mulheres. Essa proposta não reduz as desigualdades de gênero, mas acredito que ao fazê-la, coaduno com uma das propostas centrais desse trabalho, que é a de centralizar as mulheres no debate sobre as mobilidades de pessoas oriundas da África Ocidental continental em direção à Cabo Verde.

No que concerne à grafia das palavras, o uso do *itálico* se fará presente sempre que estiver tratando de termos oriundos do campo, sejam eles fruto do crioulo de cabo verde ou do português de Portugal. Por essa razão, chamo a atenção, desde já, para a diferença entre *raça* e *raça*. Quando a primeira, grafada sem itálico, aparecer, estarei tratando do termo sociológico. Já o uso de *raça* dirá respeito à forma como as minhas interlocutoras compreendiam a diferença entre grupos étnicos – pensando, aqui, em um vocabulário antropológico.

Falando em idiomas, sempre que falar em crioulo, estarei me referindo à língua cabo-verdiana, adjetivando apenas o crioulo da Guiné Bissau – muito embora, no fim das contas, os trechos apresentados mostrem uma mistura entre ambos os crioulos. Ainda, faço uso do termo crioulo, não do oficial língua cabo-verdiana, visto que apenas o primeiro era gramatical entre as minhas interlocutoras. As citações em língua estrangeira estarão sempre acompanhadas de tradução em português, de forma a democratizar o acesso ao trabalho.

Outro ponto importante diz respeito à privacidade das minhas interlocutoras. Em alguns casos, apenas a troca dos nomes não resguarda a confidencialidade das informações. Por essa razão, utilizarei, como feito por Rosana Castro (2019), blocos de censura, como esse ██████████, a fim de minimizar a exposição daquelas que confiaram a mim as suas histórias.

O último ponto que cabe ser salientado diz respeito à conversão de escudos cabo-verdianos para reais. Dada a flutuação cambial vivida no Brasil em 2022, quando o trabalho de campo mais longo foi realizado em Cabo Verde, opto por indicar que a conversão seja feita sempre a partir da de escudos cabo-verdianos para o euro, marcado pela fixação cambial na equivalência de 1 euro para 110.67800 escudos cabo-verdianos (CVE).

Boa leitura!

Introdução

Por um olhar interseccional em direção às mobilidades oeste-africanas

Era uma das tardes quentes do verão cabo-verdiano de 2023, mais precisamente no mês de julho, quando me dirigi mais uma vez ao Museu Amílcar Cabral para buscar em seu acervo arquivístico peças que pudessem me ajudar a construir o quebra-cabeças explicativo para o intenso fluxo de cidadãs de outros países da CEDEAO (Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental) que escolhiam Cabo Verde como país de residência. Foi folheando o quarto – e último – tomo disponível do jornal *Voz di Povo*, que circulou no país nos anos que sucederam à independência nacional, que encontrei a breve entrevista dada por Maria dos Anjos Ferreira à Conceição Cardoso em 1989.

A pequena reportagem, intitulada “Mulher solicita apoio para regressar à Guiné-Bissau”, trazia o relato da mulher natural da Guiné Bissau e que expressava o seu arrependimento por ter saído do seu país de origem. Das poucas coisas que podemos inferir a partir do curto diálogo exposto está o fato de que ela provavelmente faz parte de uma família monoparental feminina, visto que disse viver apenas com a sua mãe e dois filhos; além de estar inserida em uma situação de extrema vulnerabilidade, dado que trabalhava no hospital da Praia para garantir alimento e assistência médica, contando com

vozdi povo • 11 MAIO 89 9



Gente

Mulher solicita apoio para regressar à Guiné-Bissau

Residente em Achadinha, vive na companhia da mãe e de dois filhos. É natural da Guiné-Bissau e encontramos com ela na pracinha, frente ao Ministério dos Negócios Estrangeiros. Num dos bancos começamos a conversar e a dada altura resolveu dar-nos uma entrevista.

Trata-se de Maria dos Anjos Ferreira, de 39 anos de idade.

Voz di Povo - Como te sentes nesta terra?
M^a dos Anjos - Sinto-me bastante arrependida de ter deixado a Guiné-Bissau.
P - Porque sentes esse arrependimento?
R - O facto é que não tenho emprego para resolver diversos tipos de problemas que me surgem no dia-a-dia.
P - Que fazes nessa altura?
R - Para além de fazer rendas, desloco-me todos os dias rumo ao hospital, mais precisamente à maternidade, a ajudar as serventes nos serviços de limpeza e também para aliviar as perturbações familiares.
P - Recebes qualquer gratificação por esse serviço que ali prestas?
R - Não. Recebo apenas apoios médicos e tenho a alimentação garantida, todos os dias.
P - Qual é o teu nível escolar?
R - Apenas concluí a 4^a classe.
P - Porque razão estudaste apenas até a 4^a?
R - O porquê reside no facto de ser filha de pais sem quaisquer condições económicas favoráveis. Contudo o meu pai faleceu muito cedo.
P - Como pensas superar as tuas dificuldades?
R - Vou voltar à minha terra natal uma vez que tenho ali habitação com todas as condições favoráveis. Mas para essa viagem tenho de juntar os meios indispensáveis.
P - Que possibilidades pensas criar?
R - Solicitar apoio a todos, no sentido de me ajudarem a garantir uma passagem para a Guiné-Bissau.

Conceição Cardoso

Figura 1 - Excerto "Mulher solicita apoio para regressar à Guiné-Bissau", extraído da seção *Gente*, localizada na pág. 9 da edição de 11 de maio de 1989 do jornal cabo-verdiano *Voz di Povo*

baixo nível de escolaridade. Infelizmente, a entrevista dada à Conceição Cardoso foi a única comprovação que pude encontrar da vida da mulher bissau-guineense, restando a dúvida de se ela conseguiu regressar para sua terra natal.

Embora o relato de Maria dos Anjos Ferreira preceda em mais de três décadas o início da minha pesquisa de doutorado sobre a vida, mobilidades e sociabilidades de mulheres oriundas de outros países da África Ocidental e que vivem na capital cabo-verdiana, encontrar essa história foi como estar com as mulheres com quem conversei entre os anos de 2022 e 2023. A atualidade das palavras ditas por Maria mostrava, ali naquela folha de jornal, que as narrativas que eu ouvi ao decorrer da minha pesquisa refletiam não apenas o presente, mas um passado de fluxos e refluxos para, por meio de e a partir de Cabo Verde, que cruzavam seus portos, aeroportos e vias terrestres.

Curiosamente, a história de Maria dos Anjos Ferreira foi a primeira de uma pessoa não cabo-verdiana a figurar na seção *Gente*, inaugurada no ano de 1989 no jornal *Voz di Povo*. Para além dela, entre os tomos disponíveis no MAC, pude encontrar apenas uma outra, de um homem também da Guiné Bissau – a ser apresentada na próxima seção. A presença desta história feminina, ainda no final dos anos 1980, remete, imediatamente, a necessidade de ouvir e centralizar no debate as mulheres oriundas de outros países africanos e que residem em Cabo Verde.

Embora a presença de Maria estivesse apenas em um cantinho do jornal, ela contrasta com a presença de mulheres como ela no seio da sociedade cabo-verdiana. Como apontam Rocha e Miranda,

as mulheres vêm ganhando visibilidade enquanto migrantes na medida em que o seu envolvimento nas/com as migrações geraram outras complexidades e novas perspectivas, diferentemente das dos homens, para se desvelar as razões, efeitos, estratégias, atitudes, comportamentos, representações e recomposições no âmbito desse processo (Rocha, Miranda 2017: 98).

Este é exatamente o caminho escolhido e o tema sobre o qual eu discorro ao longo desta tese. Aqui, o meu objetivo central é compreender, a partir das suas histórias de vida, itinerários e circulações, as vivências que essas mulheres experimentam – e produzem – no seio da comunidade praiense, assim como os conflitos que emergem a partir das suas presenças.

De modo geral, busco questionar os fluxos que elas tecem, as suas (re)configurações familiares e como elas elaboram novas redes de proteção e sociabilidade – que são cruciais para as suas sobrevivências –, assim como elas viabilizam a manutenção das antigas em meio às mobilidades que elas tecem. Ao fim e ao cabo – e como indica o título do trabalho –, interessa-

me, aqui, compreender as suas mobilidades e pertencimentos, assim como a antinegitude produzida em solo cabo-verdiano, que impacta em suas vidas.

Para a construção da tese, o meu olhar foi guiado pela noção de interseccionalidade, oriunda da proposta formulada por acadêmicas feministas negras (Collins & Bilge 2021). A interseccionalidade, que desempenha um duplo papel de ferramenta analítica (Collins & Bilge 2021) e teoria social crítica (Collins 2022), é descrita, de forma sucinta, da seguinte maneira:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

Essa definição prática descreve o principal entendimento da interseccionalidade, a saber, que, em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (Collins & Bilge 2021: 15-6, destaque das autoras).

Partindo desta perspectiva teórica, o ato de direcionar o enfoque da investigação para as mulheres acontecerá de forma a entender como os diferentes marcadores sociais da dominação¹ presentes em seus corpos, como o gênero, raça, idade, estrangeiria, pertencimento nacional, maternidade, escolaridade, classe e afins, atuam em seus cotidianos como facilitadores ou dificultadores em seus processos e espaços de sociabilidades. Desta forma, o que me interessa, ao apresentar as histórias de suas vidas, é entender onde elas convergem e os pontos nos quais elas divergem, levando em conta o poder desses marcadores estruturais em suas vidas, para, assim, pensar as dimensões materiais das realidades das minhas interlocutoras.

Ainda, como as leitoras poderão ver, a diáde gênero e raça ganha alguma centralidade ao decorrer da tese. Isso não quer dizer que a classe, por exemplo, é um marcador marginalizado. Como veremos, a pesquisa foi desenvolvida majoritariamente com mulheres

¹ Embora a academia brasileira tenha aderido ao termo “marcadores sociais da diferença” para pensar elementos estruturantes da sociedade que produzem relações hierárquicas e marcadas por diferentes violências, utilizarei, ao decorrer deste trabalho, a ideia de “marcadores sociais da dominação”, oriunda da tradição francófona (Calvès, Dial & Marcoux 2018). Justifico a minha decisão por acreditar que a ideia de “diferença” tende a reproduzir uma suavização das violências que a palavra “dominação” escancara. Por distanciar-me de uma produção acadêmica que ainda está ancorada, direta ou indiretamente, em ideais lusotropicalistas que suavizam a violência colonial perpetrada no Sul global, creio que optar por “marcadores sociais da dominação” faz mais sentido em meio a produção de uma análise crítica acerca das realidades sociais que ocorrem em um ex território colonial português.

oriundas das camadas mais pobres da sociedade cabo-verdiana, o que se exprime nas sagas por trabalho e na questão de moradia. Contudo, sendo eu um pesquisador nascido e criado nas camadas populares brasileiras, optei por evitar descrições de suas vidas e contextos que pudessem ser lidas como “vexatórias” ou “estigmatizantes”, como forma de fugir aos estereótipos difundidos sobre populações africanas. Não à toa, as fotografias que compõem esse trabalho são centradas em momentos de felicidade e sociabilidade, com a finalidade de produzir narrativas outras sobre essas mulheres.

Com esse cenário como guia, a presente tese pretende contribuir com o adensamento do campo das mobilidades contemporâneas em direção a Cabo Verde a partir da diversificação do ponto de vista a partir do qual se constrói o conhecimento sobre a questão. Ou seja, de forma similar ao proposto por Dorothy Smith (2005: 8) em sua teoria do ponto de vista, meu objetivo é compreender como as mulheres inseridas no grupo “imigrantes oeste-africanas” – assim denominado pela literatura da área – compreendem a si mesmas para além dos essencialismos impostos a elas, assim como por causa deles.

De forma complementar, direcionar o olhar para as mulheres imigrantes oeste-africanas é uma forma de contribuir para o vasto campo dos estudos de gênero em Cabo Verde (Challiner & Fortes 2020) a partir de uma coletividade com pouca expressão nos estudos acadêmicos.² A partir disso, será possível traçar comparações que possibilitem compreender as intersecções e distanciamentos que as mulheres nacionais e as estrangeiras possuem. Ou seja, tomo a entrada de gênero para pensar como essas mulheres se pensam e se constituem no mundo não apenas pela dicotomia homem-mulher, mas por suas relações de trabalho, de mobilidade e, sobretudo, pelas relações entre elas, a fim de perceber a complexidade dos eixos de sociabilidades dessas mulheres.

Tendo esse mote em mente, a presente introdução tem por objetivo traçar não apenas o panorama do trabalho, como também prover elementos para uma melhor compreensão histórica do fenômeno a ser analisado. Por essa razão, ela está estruturada da seguinte maneira: na primeira seção faço um apanhado histórico-bibliográfico sobre os fluxos da África Ocidental para Cabo Verde a partir do século XX de forma a deslocar a narrativa hegemônica de que o país se tornou recentemente um *país de imigração*. Para isso, utilizo de fontes arquivísticas e do estado da arte sobre o fenômeno. Na sequência, abordo a questão racial, produto mais imediato oriundo dos contatos entre cidadãs da África continental Ocidental e cabo-verdianas, para entender a história e a persistência dessa gramática da diferença até os dias de hoje. Tais

² Os homens são foco e interlocutores principais de boa parte dos trabalhos sobre a questão (cf. Canto 2018; Fernandes 2017; Furtado 2016; Lobo 2021; Panis 2018; Rocha 2009).

ancoramentos históricos são seguidos de uma descrição sobre o trabalho de campo e das ferramentas metodológicas elencadas para a produção dos dados que compõem a tese. Por fim, apresento a estrutura do trabalho.

Na encruzilhada do Atlântico: Cabo Verde, um país de fluxos

No âmbito das ciências sociais, é comumente sabido que as emigrações atuam como um fato social total em Cabo Verde (Barbosa 2014: 36). Contudo, ao decorrer do trabalho de campo, assim como nas leituras de trabalhos e relatórios de pesquisa sobre a questão, tornou-se lugar comum ouvir que “nas últimas décadas Cabo Verde passou de um país de *emigração* para país de *imigração*”. Tal discurso vem calcado na ideia de que Cabo Verde é um país com um marcado caráter diaspórico, amplamente consolidada nos estudos sobre os fluxos emigratórios que partem do país (cf. Batalha & Carling 2008; Évora 2016), assim como na projeção estatística do número de cabo-verdianas e suas descendentes que vivem fora do país-arquipélago, que corresponderia a um quantitativo entre um milhão e um milhão e meio de pessoas, número que mais do que ultrapassa os 587.925 de habitantes que residiriam no país em 2021.

Em função deste cenário de alta emigração, que começa a ganhar os contornos – e destinos – que conhecemos atualmente entre o final do séc. XIX e o início do XX (Carreira 1983:87), além de ser elemento estruturador da autopercepção e do funcionamento das relações sociais no país; o olhar para os fluxos imigratórios que aportam no país passa a ser eclipsado pela literatura histórico-sociológica ao menos até a virada do milênio, quando o contingente de pessoas oriundas da África Ocidental continental passa a chamar a atenção da sociedade cabo-verdiana. Atrelado a esse cenário, a obliteração na narrativa das migrações cabo-verdianas acontece ainda em seu nexos emigratório, uma vez que nos discursos oficiais e análises acadêmicas são privilegiados os fluxos em direção às nações ocidentais, enquanto os históricos fluxos para Guiné Bissau, Senegal, Angola e Moçambique são constantemente silenciados – sendo São Tomé e Príncipe a exceção.³

³ A minha hipótese para a primazia de São Tomé nas narrativas sobre o trabalho forçado frente à Angola e Moçambique sustenta-se no fato de esta também ser uma sociedade crioula, considerada por Gehard Seibert (2014) como as duas primeiras sociedades deste tipo no mundo Atlântico, o que facilitaria uma aproximação face à antinegitude que constitui as estruturas sociais da sociedade cabo-verdiana. Isso porque, em termos estatísticos, a documentação presente no ANCV mostra que não há uma diferença considerável entre o número de processos referentes a cabo-verdianos levados para as roças de São Tomé e Príncipe e para a realização do trabalho forçado em Angola (cf. Repertório Numérico Simples do Fundo Arquivístico: Instituto do Trabalho, Previdência e Ação Social (1924 – 1986)). O que diferencia no montante documental, fazendo a documentação referente aos *contratados* de São Tomé seja o dobro do que a de Angola, é a quantidade de pedidos de repatriação (Carreira

Todavia, não precisamos regressar à chegada portuguesa em Cabo Verde e reproduzir, mais uma vez, a síndrome das caravelas⁴ para refutar a ideia de que o fluxo do continente africano para o arquipélago é histórico e longo. Até porque é preciso matizar historicamente os fluxos anteriores ao final do séc. XIX, que não eram lidos pela chave das migrações – para assim não correr o risco de anacronismos. Durante o século XX as circulações do continente para Cabo Verde já eram não apenas visíveis, como questão governamental. Como aponta Barbosa,

o século XX marca um fluxo mais voluntário para o arquipélago. Antes, os *lançados* eram as populações não-brancas a fazê-lo e a escravidão ainda se mantinha. Os registos até aos finais do século XIX, marcados pelo sistema escravocrata, apontam para um número restrito de europeus (imigrantes livres e forçados) e uma apreciável massa de escravos (Carreira, 2000) trazidos da Costa Ocidental Africana, o principal substrato humano que vai constituir o povoamento das ilhas (Barbosa 2014: 60).

Em *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*, livro canónico para os estudos das migrações no país-arquipélago, Antonio Carreira (1983: 258-60) chama a atenção para a desigualdade de elementos estatísticos para pensar as *emigrações*, que tomam as 257 primeiras páginas da obra, e as *imigrações*, que são apresentadas junto aos retornos em apenas 3 páginas. Assim, refletindo sobre o interim que inicia em 1906 e encerra em 1958, o autor pontua que:

De 1906 a 1936 apenas se conhecem elementos respeitantes aos retornados (ou sejam os serviçais idos para S. Tomé e Príncipe e depois repatriados por

1983:259), além de documentos como embarques de trabalhadores, pedidos de informação sobre pessoas, extraviado de malas, envio de remessas, pedido de pensões e indenizações, óbitos, espólios e repatriações.

Por outro lado, percebe-se, conforme pontua Antonio Carreira (1983:110), que os fluxos para São Tomé são numericamente mais expressivos do que aqueles para Angola e Moçambique durante as duas primeiras décadas do séc. XX, em uma razão próxima à 5/1; cenário que se inverte até meados dos anos 1940 (Carreira 1983:122). Todavia, ambos os dados parecem não dar conta do contingente que representa a emigração forçada, que vai ganhar contornos sólidos a partir dos anos 1940. Contudo, mesmo que a elite intelectual cabo-verdiana buscasse construir uma imagem do cabo-verdiano como análogo ao português ao afirmar que os seus *patrícios* iam para Angola na condição de *colonos* (Levy 1963), assim como os metropolitanos, documentos encontrados no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), como o *Indígenas: trabalho e emigração de indígenas, 1905* (713 1E SEMU Cx 1899-1916), mostram que o trabalho forçado de *portugueses cabo-verdianos* era requerido como se indígenas eles também fossem, muito embora as pessoas nascidas em Cabo Verde e demais territórios insulares ultramarinos portugueses não respondessem ao Estatuto do Indigenato (Trajano Filho 1998: 82-3).

Tais dados coadunam com o exposto por Carlos Barbosa (2014: 69), que embora o Regulamento do Trabalho Indígena (1899) considerasse “os cabo-verdianos como cidadãos que faziam parte das ‘Províncias do Ultramar’, por conveniência das autoridades coloniais, estes eram submetidos às mesmas leis que os naturais de outras colónias. (...) Apenas através do Diploma Legislativo n.º 959 de novembro de 1947, se decidiu a não aplicação do termo “indígena” aos naturais do arquipélago de Cabo Verde”. Desta forma, percebe-se, como apontam Cooper e Stoller (1997), que embora os colonialismos em África fossem marcados por uma forte legislação sobre as práticas e condutas ali desenvolvidas, a sua aplicação era dúbia e incerta, sendo, assim, a noção de civilizado, assimilado ou *humano* altamente perene e dependente das demandas do cotidiano.

⁴ Tal expressão foi apresentada a mim por Wilson Trajano ainda na graduação. O uso dado pelo antropólogo remete ao constante retorno à chegada portuguesa ao arquipélago de Cabo Verde como ponto de partida para contar qualquer história sobre o país.

terem terminado os seus contratos de prestação de trabalho).⁵ No tocante a «imigrantes» propriamente, nenhuma referência. (Carreira 1983: 258).

Contudo, embora boa parte dos documentos relacionados à chegada de pessoas em Cabo Verde estivesse espalhado por diferentes arquivos entre a Cidade da Praia e Lisboa, assim como não catalogados, um olhar insistente aos documentos disponíveis ajudou a adensar a compreensão do ex-funcionário colonial. No Arquivo Nacional de Cabo Verde (ANCV), encontrei entre os dados mais antigos o *livro* que contém as *Guias de trânsito de indigentes e degradados para as ilhas e Guiné*⁶ entre os anos de 1910 e 1920, que é, sem dúvidas, um material que tensiona a narrativa apresentada por Carreira. O *livro*, forma como o ANCV catalogou o documento, era um registro contínuo dos processos de entrada e saída de indivíduos, que cruzavam as fronteiras das ilhas de Cabo Verde em direção a outros territórios. Em sua maioria, as pessoas ali retratadas eram oriundas do *além-mar* português e pertenciam à margem do sistema colonial.

Embora a marca do livro, ainda manuscrito, seja a apresentação de informações dispares sobre cada um dos pedidos, ele oferece um panorama interessante dos fluxos para e a partir das ilhas de Cabo Verde mediados pelo governo colonial, que envolve lugares como o próprio arquipélago, Guiné Portuguesa, Portugal, Madeiras, Santo Tomé, Angola, Brasil, Gâmbia e Dakar. No ínterim da década que o livro de registros cobre (1910-20), foram registradas cerca de mil entradas, que envolvem pedidos de repatriação, convocações governamentais, viagens de condenados ao degredo em Angola e Moçambique, viagens de membros da administração colonial, além da movimentação de *indigentes*⁷ – que eram tanto homens, quanto mulheres –

⁵ Um fato relevante é que uma parte substancial dos *contratados* que foram encaminhados para as roças de São Tomé eram oriundos da ilha de Santiago – ilha onde se centrava o posto de recrutação em um contexto no qual a ligação inter-ilhas era precária. Para além de concentrar boa parte da população nacional à época, outros fatores podem ter favorecido esse fluxo. Neste sentido, Rui Cidra argumenta que “Deirdre Meintel aludiu à falta de clareza das circunstâncias que tornaram a população *badiu* na “espinha dorsal” das e migrações para São Tomé: “É provável que a maior prevalência em Santiago de proprietários ausentes de vastas parcelas de terra, juntamente com rendas em dinheiro (em vez de divisão de colheitas), e o facto dos *badiu* serem uma categoria social denegrida, os tenham tornado particularmente vulneráveis ao trabalho obrigatório?”. Para Kesha Fikes, a resposta deve ser encontrada na produção racial da categoria *badiu* e na “racialização da mobilidade” de santiaguenses em contexto colonial e pós-colonial: “À medida que a identidade mestiça foi imaginativamente constitutiva de ideias de mutabilidade, acesso e controlo dos corpos negros, a identidade *badiu* servia o propósito de ‘enegrecer’ e controlar Santiago. Para mais, representações de género da identidade de Santiago como negra’ e agressiva foi essencial para distinguir discursivamente a identidade ‘mestiça’ da identidade negra” (Cidra 2021: 94).

⁶ ANCV SGG Q4/ LV 0734.

⁷ Junto à identificação das *indigentes*, há com frequência a menção ao fato de que são pessoas desprovidas de laços familiares na ilha onde se encontram – sendo a maioria absoluta até então residente em Santiago. Assim, mais do que a ideia de que “o mundo é um lugar perigoso quando não se está ligado ao grupo de parentesco” (Kopytoff 2012: 236), estar desprovido de relações de familiares de parentesco em um contexto de controle e docilização dos corpos é, também, ser enquadrado em uma categoria de subalternidade, uma vez que se é lido como menos cidadão e, acima disto, menos humano. No caso das pessoas classificadas como indígenas, nem

que eram repatriados para Guiné, São Tomé e Angola. Este é o grupo que merece a nossa atenção, que curiosamente não é responsável pela maior parte das entradas. No livro são apresentados cerca de quatro dezenas de pedidos de repatriação de *indigentes* de origem guineense, além de mais de meia centena de encaminhamentos de *indigentes* naturais das ilhas de Cabo Verde para o território da Guiné Portuguesa,⁸ que recebiam guias de trânsito para circular - ou seja, indica uma presença constante de pessoas oriundas daquele território em solo cabo-verdiano. Tal situação não é em vão, uma vez que a Guiné acabara de se tornar um “distrito dependente de Cabo Verde, [que] com efeito, implicou consideravelmente movimentos contínuos de populações nos dois sentidos” (Barbosa 2014: 64).

Ainda sobre as guias de trânsito, que em grande medida eram dirigidas a cidadãos plenos, vale trazer alguns detalhes que mesmo pequenos, provocam uma reflexão. O primeiro diz respeito ao uso do termo *indígena* para justificar a *repatriação* de três indivíduos para Angola (localidade que também contou com pedidos de repatriação de *indigentes* nas décadas seguintes). O segundo diz respeito ao fato de que apenas cinco indivíduos foram racialmente categorizados – em termos semelhantes aos que seriam usados a partir dos anos 1930, como veremos em breve. Todas as cinco pessoas dirigiam-se à Guiné Portuguesa em momentos distintos, sendo quatro delas categorizadas como pretas (sendo duas naturais das ilhas de Cabo Verde e as duas outras da Guiné) e uma como mulata (natural de Cabo Verde).

A existência de um livro de guias como este, com as informações registradas em suas páginas, nos indica para a precocidade das gramáticas e políticas da diferença em contextos coloniais portugueses. Diferentemente do que uma determinada bibliografia enfoca, Cabo Verde e sua população, ainda que não tenha sido enquadrada nas distinções hierárquicas jurídico-raciais coloniais portuguesas, tiveram de lidar com elas desde o início de suas

cidadãs elas eram. Todavia, não apenas pessoas cujos parentes faleceram em solo cabo-verdiano eram deportadas. Aqui e ali é possível encontrar casos de funcionários pessoais, como empregadas domésticas, que após finalizado o vínculo laboral passaram a ser enquadrados como indigentes para que o governo colonial se responsabilizasse pela passagem marítima.

⁸ No entanto, o que explicaria o contínuo encaminhar de naturais das ilhas de Cabo Verde para o território guineense? Refletindo juntamente à proposição de Saidiya Hartman de que “a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco” (Butler 2003: 222) e atrelando a ela o fato de que há em voga um padrão de comportamento que tende a silenciar a escravidão negro-africana em solo cabo-verdiano - de forma a apresentar a formação desta sociedade crioula como um encontro entre europeus e africanos que não dá a devida atenção às hierarquias raciais construídas a partir desse encontro -, pode-se inferir que embora opte-se por recalcar esta parte violenta e desumanizadora da história dos indivíduos negros nas ilhas de Cabo Verde, ela torna a emergir de diferentes formas, ou seja, devolvendo os *degradados*, menos civilizados e desprovidos de laços que os garantam um lugar naquela sociedade camponesa pós-escravocrata (Correia e Silva 2021), para a *selva* de onde eles – ou melhor, os seus antepassados saíram. Minha intenção, aqui, não é descredibilizar os trabalhos sobre criouliização que não falam sobre raça, mas como veremos ao longo da tese, mostrar como eles apresentam uma visão parcial e frágil para a compreensão da sociedade cabo-verdiana – ainda que a importância da criouliização para a construção do país seja inegável.

formulações e aplicações, antes mesmo das diretrizes gerais que vieram da metrópole, na figura dos estatutos regularadores do corpo imperial de Portugal na África. Ainda, embora vejamos um razoável número de naturais das ilhas de Cabo Verde recebendo autorização para seguir para Dacar, o documento nos mostra uma concentração do contrafluxo, ou seja, a ida prévia de africanos do continente, em direção às colônias portuguesas no continente africano – com uma visível primazia da Guiné Portuguesa.

Regressando ao olhar de Carreira sobre a situação das imigrações em Cabo Verde nas décadas seguintes, o autor afirma que

De 1937 a 1946 todos os indivíduos desembarcados em Cabo Verde foram enquadrados na categoria de «imigrantes». Em face, pois, dos deficientes métodos de notação estatística não se pode fazer distinção rigorosa entre imigrantes (autênticos) e retornados (Carreira 1983: 258).

Ao mesmo tempo em que a categoria *imigrante* é adotada como vocabulário da governança local, a questão racial se tornou um dado obrigatório nos registros das pessoas que entravam em território cabo-verdiano. Entre 1933 e 1952, o número de *imigrantes* – e retornados – que entraram no país era de 5921 pessoas *brancas*, 6081 pessoas *pretas* e 8568 pessoas *mistas*.⁹¹⁰ Neste período, para além dos três grupos raciais citados, contava nos *Bilhetes de Identidade* a categoria *amarela*, usada para descrever pessoas de origem asiática. Tal conjunto de categorizações raciais caiu por terra – oficialmente – em 1953, sendo substituída pela dicotomia *portugueses* e *estrangeiros*.¹¹ Neste intervalo, 92891 portugueses e 12718 *estrangeiros* chegaram ao arquipélago (Carreira 1983: 260).

⁹ Sobre esse período, Carreira apresenta um dado interessante: “excluídos os brancos, insusceptíveis de contratação para S. Tomé como serviçais, temos que os eventuais retornados estariam compreendidos nos 14649 pretos e mistos” (1983: 260). Isso nos mostra que, ao contrário do propagado a partir da ótica lusotropicalista, o imperialismo português era sim formulado e estruturado através da hierarquia racial.

¹⁰ Em texto publicado no *Boletim de Informação e Propaganda* acerca da “Distribuição Somática nos censos de Cabo Verde”, Jaime de Figueiredo (1954: 24) aponta que a classificação racial censitária seguiu a presente lógica: “Branco — o indivíduo cujos ascendentes sejam todos de raça europeia ou caucásica; misto — o indivíduo que tenha pelo menos um dos seus quatro ascendentes mais imediatos de raça negra ou mista; negro — o indivíduo cujos ascendentes sejam todos de raça negra”.

¹¹ Como observa Carlos Barbosa (2014: 86), tal divisão indicava “a) os “portugueses” onde possivelmente se incluíam os funcionários, civis e militares em serviço no arquipélago, negociantes, caixeiros-viajantes, e outros; b) e os “estrangeiros”, alguns eram cabo-verdianos naturalizados americanos ou holandeses que chegavam de férias, outros eram tripulantes japoneses e coreanos dos navios de companhias pesqueiras, e outros chegavam em viagem de estudo”. Como pontou Matheus Pereira a mim, essa dicotomia é importante por acabar por definir a pertença a cidadania portuguesa, ao menos formalmente, a partir do local de nascença e não no entrelaçamento entre local de nascença (geografia) e identificação racial.

Historicamente, uma resposta plausível para a mudança terminológica no início dos anos 1950 pode ser encontrada no contexto sócio-histórico vivido mundialmente. Recuperando-se dos impactos da 2ª Guerra Mundial, o mundo Ocidental consolida a ONU como organização internacional que garantiria a paz entre as nações. Para atingir a meta, boa parte das ações e demandas da agência tinham o antirracismo como fundamento, ou seja, coibir os discursos (explícitos) que hierarquizavam as pessoas racialmente (Goes & Lira 2013; Oliveira 2020),

Retomando aos dados encontrados no ANCV, faz-se um salto temporal da deportação e repatriação de *indigentes* e *degradados* na década de 1910 para o acervo de Bilhetes de Identidade de *estrangeiros* e nacionais que aportaram em Cabo Verde entre os anos de 1944 e 1956.¹² Além deles, havia mais uma gama de documentos deste íterim relacionados ao Repatriamento intrailhas e extrailhas de *indesejáveis* e *indigentes*, assim como a Correspondência relativa à concessão de Guias de Trânsito para repatriação de naturais de Guiné Bissau (1947/12).¹³

No que diz respeito a este conjunto de documentos, um primeiro fator a ser elencado é que os *estrangeiros* são, em sua maioria quase total, oriundos do Norte global, especialmente da Europa, uma vez que pessoas nascidas em Portugal, Angola, Guiné Portuguesa e demais territórios ultramarinos portugueses eram consideradas nacionais. No grupo dos *estrangeiros* estavam inclusas pessoas *naturais* dos Estados Unidos, Índia Inglesa, Índia Portuguesa, Suécia, Inglaterra e Grécia, em sua maioria quase absoluta com contratos de trabalho de alto escalão (como engenheiros e afins), membros de organizações religiosas ou mesmo para administrar negócios, como o caso de uma italiana que entrava no território das ilhas de Cabo Verde visando abrir um hotel.

O que chama a atenção nesta documentação é a presença da categoria “raça”. Nesse sentido, o primeiro ponto a ser salientado é o fato de que embora houvesse nas Declarações de Identidade que registravam as pessoas que chegavam ao território cabo-verdiano entre 1933 e

mas sem promover uma reparação às minorais raciais até então violentadas. Por esta razão, o colonialismo entrou na mira do debate, fazendo com que as violências e hierarquias raciais fossem paulatinamente camufladas a partir dos anos 1950, especialmente no longo caso português (Cabral 2013). Logicamente, tudo isso ocorreu com respostas explícitas do regime colonial português. Como me indicou Matheus Pereira, a reforma colonial promovida por Portugal em 1951 e 1953, quando a terminologia empregada para lidar com seus territórios coloniais é alterada, foi um evento crucial. Foi nesse íterim que, formalmente, as colônias passaram a serem chamadas como províncias (Jerónimo 2015; Monteiro 2019). Todavia, essa mudança na legislação não produziu, necessariamente, uma mudança nas práticas porque, como mostra Alexander Keese (2012), as barreiras raciais e burocráticas coloniais portuguesas impediram que as elites africanas se sentissem parte do império.

¹² Documentos listados no *Repertório Numérico Simples do Fundo Arquivístico: Administração do Concelho da Praia* e arquivados no SC:J\SR:A\Cx090, SC:J\SR:A\Cx091 e SC:J\SR:A\Cx095.

¹³ Dentre esses documentos, a maioria deles diz respeito à “repatriação” de cabo-verdianos *indesejáveis* e *indigentes* para Guiné Portuguesa, Angola e São Tomé. Embora estes territórios não representassem seus locais de origem, o remanejamento deles ocorria pela seguinte razão: “Com as novas regulações laborais incidindo no excedente de mão de obra criado após a abolição da escravatura [como o Indigenato] e gravitando discursivamente em torno da “vadiagem”, os trabalhadores enfrentavam igualmente o risco de punição física e prisão, não invalidando o eventual embarque para “sul”, caso fossem considerados “vadios”” (Cidra 2021: 93). Assim, os *contratados* passaram a atuar como substitutos ao trabalho de escravizados angolanos, em um contexto no qual a produção da fome em Cabo Verde compelia os cabo-verdianos a serem introduzidos informalmente no indigenato. A produção social e política da fome, que se espalhou por todas as colônias portuguesas no século XX, apresenta-se, na história colonial, como uma constante para fomentar a criação de mão de obra análoga à escravidão, como mostra Davis em *Holocaustos Coloniais* (2022).

1952 uma nota de rodapé vinculada ao campo “raça” que indicava que este deveria ser preenchido com *branca, preta, amarela* ou *mixta* (ver figura 2), não era incomum que outros termos fossem utilizados. No montante arquivístico analisado, foram encontrados também as palavras *cabo-verdiana, portuguesa* e *Papel*,¹⁴ esta última indicando o grupo étnico presente no então território da Guiné Portuguesa, conforme vemos a seguir.

(Preço: 1 escudo)

PROVINCIA DE CABO VERDE
ADMINISTRAÇÃO DO CONCELHO

Modelo B

RAÇA

DECLARAÇÃO DE IDENTIDADE

Nome *Mariana*

Filiação *[redacted]*

Idade *50 anos* Estado *solteira*

Naturalidade (a) *Piãboi Concelho Piãboi Raça (b)* *Papel*

Profissão *Trabalhadora*

Família que o acompanha _____

Chegado pelo vapor _____ ao porto da *Fajã*
em _____ de _____ de 1956, vindo da *Guiné Portuguesa*
com destino a _____ para se ocupar *visitar a sua filha*
Fixará residência _____

Feita _____, aos *12* de *Julho* de 1956.

O administrador, _____ O declarante, *[Signature]*
Junco da declaração por não saber escrever. João L. M. R. Fernandes

(a) Para os nacionais indicar: da metrópole, das ilhas adjacentes, desta província ou de outras províncias portuguesas. Para os estrangeiros, o respectivo país.
(b) Branca, preta, amarela ou mista.

1956-10 — Imp. Nac. de Cabo Verde

Figura 2 - Declaração de Identidade de Mariana, extraída do arquivo SC:J\SR:A\Cx090

Para além da pluralidade terminológica, a Declaração de Identidade de Mariana lança outras questões para reflexão. Com a data de 1956, o documento indica que embora a obrigatoriedade da descrição racial das pessoas que entravam nas ilhas de Cabo Verde tivesse

¹⁴ A pluralidade terminológica para auto e heteroidentificar grupos raciais para além da gramática da diferença institucionalmente estabelecida pelas administrações coloniais/governos nacionais é um elemento presente em boa parte das sociedades pós-coloniais do Atlântico negro. Ao pensar a questão racial em cinco países da América Latina (Brasil, Cuba, Haiti, Peru e república Dominicana), Henry Louis Gates Jr. (2014) lista a pluralidade de *categorias de cor* encontradas em cada um desses contextos, que de forma comum tendem a minimizar as ascendências negras e indígenas. Apenas no Brasil foram registradas mais de 130 categorias no Censo de 1990, frente ao exíguo conjunto oficial, formado pelos grupos étnico-raciais *amarelo, branco, indígena, pardo* e *preto*.

sido substituída pelas noções de *português* e *estrangeiro*, a prática cotidiana indica como os agentes das fronteiras não abriram mão de tal categorização.

O grande apego pela classificação racial é uma marca dos registros de controle de entrada e saída das colônias portuguesas durante todo o período do tardo-colonialismo, indicando que o colonialismo português parece ter encontrado subterfúgios para hierarquizar racialmente as populações de Cabo Verde, ainda que ela não estivesse englobada pelos estatutos do indigenato. Mesmo em documentos cujo campo “raça” não constava, os agentes faziam a indicação, mesmo que fosse ao lado do nome dos viajantes, como mostra a imagem a seguir, que conta com as letras M (*mixto*) e B (*branco*) na coluna que indica o porto de embarque das passageiras.

Modelo A (Portaria n.º 1.740, de 9 de Outubro de 1937)

(Preço \$30)

(a) COMPANHIA COLONIAL DE NAVEGAÇÃO de 1941

(b) GUINÉ chegado em (c) 24 de JUNHO 17=14+3

RELACÃO DOS PASSAGEIROS COM DESTINO A (d) PRAIA

Nome	Porto de embarque	Sexo	Idade	Naturalidade (e)	Estado	Ocupação	Classe em que viajam	Localidade da colónia para onde se dirigem	Côr	Observações
18	M Lisboa	F	39	C. Verde	S	Doméstica	3ª	Praia	4	55
19	M "	M	45	"	S	"	3ª	"		55
20	B "	F	21	Metropole	S	"	3ª	"		55
21	B "	M	29	"	S	Policia	3ª	"		47
22	B "	M	24	"	S	"	3ª	"		47
23	B "	M	25	"	S	"	3ª	"		47
24	B "	M	24	"	S	"	3ª	"		47
25	B "	M	57	"		PRESO	3ª	"		
26	B "	M	28	"		PRESO	3ª	"		
27	B "	M	36	"		PRESO	3ª	"		
28	B "	M	36	"		PRESO	3ª	"		57
29	B "	M	25	"		PRESO	3ª	"		
30	B "	M	34	"		PRESO	3ª	"		
31	B "	M	33	"		PRESO	3ª	"		
32	B "	M	34	"		PRESO	3ª	"		
33	B "	M	33	"		PRESO	3ª	"		
34	B "	M	28	"		PRESO	3ª	"		

Eu, abaixo assinado, capitão do supracitado navio, declaro que a bordo não estão outros passageiros além dos mencionados na presente lista e que, se alguns dos passageiros em trânsito ou tripulante pretender sair neste porto, não permitirei o seu desembarque sem autorização da autoridade marítima.

(a) Nome da empresa ou companhia de navegação ou do armador.
 (b) Nome do navio.
 (c) Data.
 (d) Nome do porto de destino.
 (e) Para os nacionais indicar: da metrópole, das ilhas adjacentes, desta colónia ou de outras colónias portuguesas. Para os estrangeiros, o respectivo país.
 (f) Assinatura do capitão.

O Capitão,
[Assinatura]

Figura 3- Relação de passageiros de navio extraída da caixa SC:J\SR:F\Cx098

Como é de se imaginar, a (oni)presença da gramática da diferença pautada na raça produzia, também, efeitos práticos e materiais na vida das pessoas. Embora não tenha sido possível acessar dados referentes à recusa a permissão da entrada no arquipélago de Cabo Verde, a comparação entre diferentes relações de passageiros nos ajuda a compreender a materialidade da diferença produzida no seio do colonialismo português. Um exemplo pertinente de tal afirmação diz respeito aos presos, que são os passageiros identificados do

número 25 ao 34, como mostra a figura 4. Vindos da metrópole e classificados como *brancos*, os prisioneiros – que muito provavelmente foram colocados nesta condição pela PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado) e certamente seriam direcionados para a Prisão do Tarrafal¹⁵ – seguiam embarcados na terceira classe do navio.

Em contrapartida, outro contingente de prisioneiros – provavelmente políticos – oriundos da Guiné Portuguesa e que aportaram em Cabo Verde também em 1941 foram relacionados meramente como “cinco indígenas”. Ainda, ao observarmos a classe à qual esses cinco sujeitos – uma vez que a eles foi negada a individualidade e a humanidade –, veremos que eles fizeram a viagem na quarta classe (cf. Figura 4). Desta forma, percebe-se que embora o regime fascista tenha produzido violências também em indivíduos metropolitanos, a intersecção deste com o imperialismo em África reverberou em mais desumanizações e violências específicas.

(Preço 530) Modelo A (Portaria n.º 1.740, de 9 de Outubro de 1937)

(a) COMPANHIA COLONIAL DE NAVEGAÇÃO

(b) GUINÉ chegado em (c) 19 de Março de 1941

RELAÇÃO DOS PASSAGEIROS COM DESTINO A (d) PRAIA

Nomes	Porto de embarque	Sexo	Idade	Naturalidade (e)	Estado	Ocupação	Classe em que viajou	Localidade da colónia para onde se dirigem	Côr	Observações
1	Bolama	M	29	Verde	S	F. Publico	2ª	Praia		
2	Bissau	M	31	C. Verde	C	F. Banco	3ª	"		
3	"	M	39	"	S	Comercio	3ª	"		
4	"	M	40	"	C	"	3ª	"		
5	"	M	27	"	S	Chaufeur	3ª	"		
6/10 CINCO INDIGENAS	"	M		GUINÉ		CONDENADOS	4ª	"		

Figura 4 - Relação de passageiros de navio extraída da caixa SC:J\SR:F\Cx098

No que diz respeito a essa documentação, o segundo ponto que merece destaque tem a ver com a arbitrariedade – ou melhor, a discricionariedade dos agentes de fronteiras (Das & Poole 2008; Fassin 2005) – no preenchimento da categoria raça. Embora a documentação acessada não permita aferir se a declaração racial era feita a partir da autopercepção da pessoa inquerida ou pelo agente colonial, percebe-se uma variação grande nas formas de classificação, que chegou a colocar pessoas com traços fenotípicos similares dentro de categorias raciais radicalmente opostas, como no caso a seguir. Ainda, há uma inconstância no preenchimento das informações, uma vez que nem todas as Declarações de Identidade apresentam o campo

¹⁵ A Prisão do Tarrafal, localizada no extremo norte da ilha de Santiago e hoje transformada em museu, também é conhecida como “Campo de Concentração do Tarrafal” dado o fato de que ela está localizada em uma zona desprovida de acesso à água e sem possibilidades de cultivo de alimentos. Se tornou durante o Estado Novo, regime político fascista português que perdurou de 1933 a 1974, uma das principais prisões políticas do império português. Em razão da insalubridade das condições de vida lá, ficou conhecida como campo de morte lenta. Sobre os seus usos durante o período do Estado Novo, a obra de Victor Barros (2009) é leitura incontornável.

“raça” preenchido; alguns pedem a nacionalidade (portuguesa), enquanto outros pedem a naturalidade; entre outros.

Assim, tais inconstâncias no preenchimento parecem ser fruto não apenas da discricionariedade dos agentes do governo colonial, como também do contexto social no qual os indivíduos estavam inseridos, que acabam por gerar, mais uma vez, um entrave na possibilidade de analisar os fluxos de pessoas da África continental para Cabo Verde, uma vez que todos os cidadãos das então colônias luso-africanas com direito à cidadania eram considerados portugueses. Junto a esta problemática está o fato de que a maior parte dos documentos relacionados ao controle de entrada e saída das ilhas de Cabo Verde entre os anos 1930 e 1970 ficou sob responsabilidade da PIDE, órgão que controlava com mãos de ferro a entrada de pessoas no mundo colonial português, produzindo dossiês individuais para cada demanda.

(Preço: 1 escudo) Modelo B

COLÔNIA DE CABO VERDE
ADMINISTRAÇÃO DO CONCELHO
 DE
Práia

DECLARAÇÃO DE IDENTIDADE

Nome *Maria*

Filiação *Joana*

Idade *31 anos* Estado *Suliteira*

Naturalidade (a) *desta Colônia* Raça (b) *branca*

Profissão *de médica*

Família que o acompanha *2 filhos menores, 1 e 1 de 12 e 10 anos respectivamente*

Chegado pelo vapor *Práia* ao porto de *Práia*
 em *10* de *Setembro* de *1947*, vindo de *Bissau, Guiné Portuguesa*
 com destino a *Práia* para se ocupar *tratar*
 Fixará residência em *Práia - Rua de Botafogo*

Feita *12* de *Setembro* de *1947*.

O Administrador, *[Assinatura]* O Declarante, *[Assinatura]*

(a) Para os nacionais indicar: da metrópole, das ilhas adjacentes, desta colônia ou de outras colônias portuguesas. Para os estrangeiros, o respectivo país.
 (b) Branca, preta, amarela ou mista.

1936-5 - Imp. Nat. do Cabo Verde

Figura 5 - Declaração de Identidade de Maria (ANCV SC:J\SR:A\Cx090)

COLÔNIA DE CABO VERDE Modelo 12

ADMINISTRAÇÃO DO CONCELHO
 DE
Práia

DECLARAÇÃO DE IDENTIDADE

Nome *Manuel*

Filiação *Maria*

Idade *30* anos Estado *Suliteira*

Naturalidade (a) *Filho de S. Tiago* Raça (b) *preto*

Profissão *Agricultor*

Família que o acompanha *[Assinatura]*

Chegado pelo vapor *Práia* ao porto de *Práia*
 em *19* de *1957*, vindo de *Bissau*
 com destino a *Práia* para se ocupar *[Assinatura]*

residência em *Belchada S. António*
 em *12* de *1957*.

O Administrador, *[Assinatura]* O Declarante, *Manuel Gomes*

Para os nacionais indicar: da metrópole, das ilhas adjacentes, desta colônia ou de outras colônias portuguesas. Para os estrangeiros, o respectivo país.
 Branca, preta, amarela ou mista.

Figura 6 - Declaração de Identidade de Manuel (ANCV SC:J\SR:A\Cx091)

Como afirmou uma funcionária do ANCV, na transição do colonialismo para tornar-se uma nação independente, Cabo Verde teve parte substancial dos documentos saqueada pelos agentes coloniais metropolitanos. Desta forma, embora eles existam e estejam armazenados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, o acesso é quase impossível – ou feito impossível. Primeiro porque, em sua maioria, os processos não estão catalogados, estando à

disposição do público somente um número exíguo e sem grandes relações com esta pesquisa. Por sua vez, para acessar esse diminuto número, é necessário realizar uma consulta presencial ao exemplar físico do L 64 do acervo da Torre do Tombo, indo na contramão do restante da documentação do arquivo.

Outro meio de acessar documentos da PIDE/Delegação de Cabo Verde na instituição é solicitando processos nominais. Todos os documentos passam pela vistoria de técnicos do ANTT para garantir que não tenham dados sensíveis – especialmente aos agentes coloniais – e aproximadamente um mês após a solicitação eles são disponibilizados ao demandante. Não à toa, Matheus Pereira disse-me certa vez que “lidar com arquivos coloniais é lidar com a violência”, seja no que dizem os arquivos, ou menos na impossibilidade de produzir memória sobre o colonialismo português. Assim, igualmente, o historiador aponta que “os documentos encontrados nos arquivos estão repletos de cortinas que impedem que a plenitude da luz do passado adentre pelas vidraças do presente” (Pereira 2019: 27). Talvez por essa razão, embora documentos relacionados a outras temáticas tenham sido entregues em caixas para pesquisadores, foi-me vetada a possibilidade de ter acesso às caixas que continham os documentos relacionados às entradas e saídas no arquipélago (PT/TT/PIDE-DCV/E).

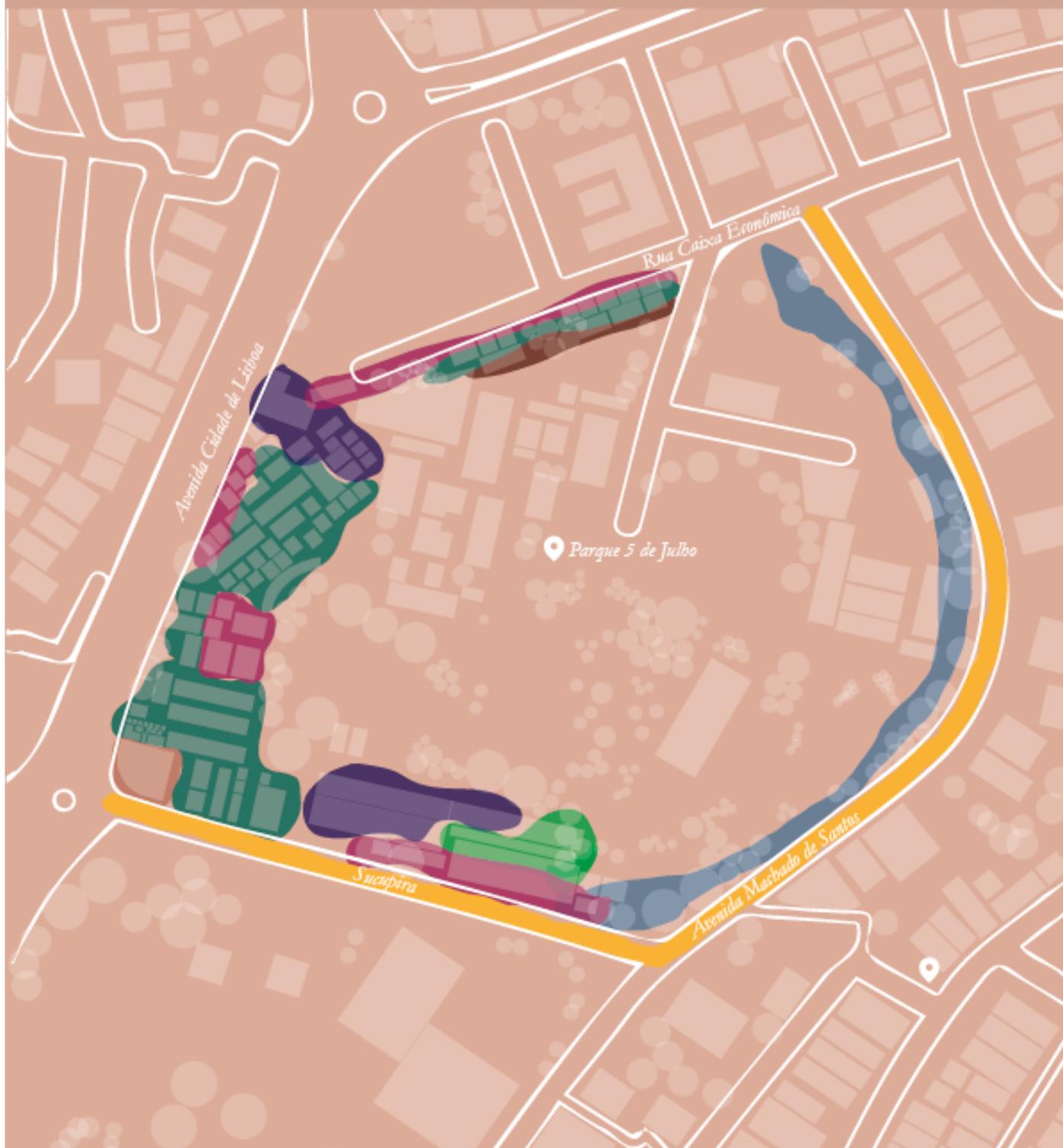
Para além de dois documentos relativos à compra de terrenos por europeus e asiáticos, havia um único que apresentava uma proibição expressa da entrada – ou melhor, à demanda de expulsão – de algum grupo racial no arquipélago era direcionado a comunidades ciganas, que são vistas como perpetradoras de “negócios sujos” direcionados às “mais humildes pessoas” com o intuito de enganá-las.¹⁶ A partir desta descrição, o chefe da delegação da PIDE de Cabo Verde descreve a presença da comunidade cigana como perniciosa.¹⁷

Desta forma, no que tange ao período colonial do séc. XX, o que foi acessível foram as Declarações de Identidade supracitas. Nelas, é possível acompanhar a circulação de indivíduos majoritariamente *mixtos/mestiços* e *pretos* das demais então colônias portuguesas – com enfoque na Guiné Portuguesa – para Cabo Verde. As razões para entrada no território do arquipélago, como é de se imaginar, eram as mais diversas, envolvendo visita à familiares, gozo de férias, residência temporária, estudos, trabalho, entre outros. Com origem no continente africano, a única exceção fora dos territórios ultramarinos portugueses foi a de um homem

¹⁶ ANTT, 234/SR: Ciganos – Interdição de entrada em Cabo Verde; 1971, Dez., 15 – 1972.

¹⁷ Silvia Maeso (2021) publicou recentemente a coletânea por ela organizada intitulada *O Estado do Racismo em Portugal. Racismo Antinegro e Anticiganismo no Direito e nas Políticas Públicas*. Na obra, um conjunto de especialistas na questão racial se debruça sobre o presente e o passado do *anticiganismo* no mundo português, mostrando a perseguição e desumanização perpetrados contra este grupo étnico pelo governo português.

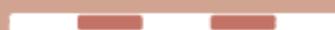
Mercado do Sucupira



Legenda

- | | |
|--|-----------------------|
| Shopping Sucupira/Visão | Vendedeiras |
| Roupas, wax print, souvenirs, cosméticos e eletrônicos | Roupas de Segunda Mão |
| Restaurantes | Gêneros Alimentícios |
| Móveis Usados | Ruas dos Hiacos |

0 10 20 30 40 50 m



Produzido por Laura Ribeiro

Mapa 1 – O Mercado do Sucupira

natural de Dakar de 42 anos, raça preta, casado e carpinteiro, cuja justificativa era a visita a familiares. Tal dado, que se repete entre pessoas com naturalidade na Guiné, São Tomé e Angola, é um indicador de uma marcada presença de naturais da África continental em solo cabo-verdiano que vai além do que minhas buscas puderam alcançar nos arquivos disponíveis.

Apesar dos indicativos apresentados na documentação consultada durante todo esse percurso, acredito que foi a partir da independência cabo-verdiana que os fluxos originários da África Ocidental continental começam a ganhar a conformação que possuem hoje. Isso porque findado o sistema colonial português, que em função das *Guerras na África* mantinha um controle estrito das suas fronteiras, a dinâmica da relação de Cabo Verde com as jovens nações africanas ganhou um outro funcionamento. Neste novo momento de nação, a entrada de pessoas da Guiné Bissau continua sendo o principal fluxo, muito embora note-se a presença de senegaleses e nigerianos – estes últimos sendo vistos como os primeiros não-cabo-verdianos a venderem no Mercado do Sucupira¹⁸ (Canto 2020: 48-9), cuja presença é notada desde o final da década de 1980 (Rocha 2009: 55). No caso bissau-guineense, é de se levar em consideração que o fluxo binacional se deu em função da histórica relação entre os dois países, além, é claro, do período no qual o PAIGC foi o partido único em Cabo Verde e na Guiné Bissau.

Arelado a esses fatores, as guerras civis que encadearam no país nos anos 1980 acabaram por despoletar a partida de bissau-guineenses para Cabo Verde. Esses acontecimentos fizeram com que fosse fundada já em 1992 a Associação dos Guineenses Residentes em Cabo Verde, a Associação Mãe. Seu fundador foi o comandante militar Marcelino Correa, que lutou na guerra pela libertação colonial e foi exilado da Guiné Bissau em razão do Golpe de 1980, reforçando os argumentos supramencionados. Assim, ainda nos anos 1980 a comunidade guineense em Cabo Verde – especialmente na Praia – já era visível e numérica.

Não à toa, quando o jornal *Voz di Povo* inaugura, no ano de 1989, a seção *Gente*, destinada a apresentar pequenas entrevistas feitas com pessoas anônimas pelas ruas da Praia, já contou com duas edições com pessoas oriundas da Guiné Bissau. Além da história de Maria dos Anjos, apresentada no mês de maio de 1989 e que abre a introdução – e traz uma narrativa perpassada por dificuldades financeiras –; o jornal trouxe, naquele ano, a história de Sekó Sanha

¹⁸ O Mercado do Sucupira é o maior centro comercial de Cabo Verde, que conta com comércio de hortaliças, peixes, roupas importadas, souvenirs e almoços – ou seja, incorpora uma multiplicidade de práticas comerciais. Fruto do processo de gentrificação do Mercado do Plateau (Grassi 2003: 196), seu nome é inspirado na cidade fictícia da telenovela brasileira *O Bem Amado*, exibida no momento de realocação das comerciantes. Como veremos ao longo do trabalho, sua existência é central para as redes de sociabilidade da comunidade *residente* e, por isso, aparecerá reiteradamente ao longo do trabalho. Caso a leitora deseje uma descrição mais detalhada do espaço comercial, sugiro a descrição histórico-etnográfica feita por mim em minha dissertação (Venancio 2020a: 191-5), assim como a visualização do Mapa 1.

(Figura 7). O caso em tela representa a típica migração que tomou Cabo Verde como trânsito, uma vez que seu desejo era de seguir para Portugal no ano seguinte. A única dificuldade narrada diz respeito a encontrar emprego. A discriminação racial, que começa a se tornar rotineira na virada do século, não é mencionada – assim como não é uma questão para Maria dos Anjos, muito embora tenha sido para quase todas as pessoas da África continental que foram entrevistadas para a campanha *Para um Cabo Verde de Todos*, do final dos anos 2010.¹⁹

Os dados descobertos em função da pesquisa nos arquivos tornam visível que o cenário das circulações atlântico-africanas é mais complexa do que a descrita por Clementina Furtado (2014). Para a autora,

Cabo Verde é um país que sempre recebeu estrangeiros; porém eram provenientes de um número reduzido de países e em menor quantidade. Tratava-se de pessoas, sobretudo, altamente qualificadas e entravam por vias diplomáticas, cooperação e/ou investimentos, não competindo com os nacionais no mercado de trabalho. As características dos imigrantes vieram a alterar-se partir dos finais dos anos 80 e inícios dos anos 90, principalmente, com a vinda dos vizinhos da CEDEAO. O seu número aumentou significativamente (Furtado 2014: 119).

Deste modo, passo a compreender aqui que a ideia de *imigrante* não é a representação de indivíduos ou coletividades, mas sim populações a serem governadas pelo Estado²⁰ cabo-verdiano.²¹ Em outras palavras, compreendo a noção de *imigrante* como um produto do Estado-

¹⁹ A campanha está disponível em <https://aai.gov.cv/por-um-cabo-verde-de-todos> Acesso em 26/10/2023.

²⁰ Não pretendo, como critica Philip Abrams (1988: 59), tomar o Estado-nação como um dado, sem definir o que eu entendo como tal. Por um lado, recorro à ideia de nação desenvolvida por Benedict Anderson (2008:32), de que ele é uma “comunidade política imaginada – e imagina como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (Anderson, 2008, p. 32). A partir dessa ideia, será possível vislumbrar a produção das identidades nacionais. Por outro, entendo-o também por meio das suas funções (Abrams 1988: 64), processos, legitimações e práticas, como as produções de tecnologias de controle e docilização de populações – em termos foucaultianos. A partir dessa compreensão, acredito ser possível desmistificá-lo (Tardelli 2023: 26).

²¹ Devo esse insight à minha amiga virtual @MalaJine (Florença Guarche).

vozdi povo • 19 SETEMBRO 89 9



Gente

Uma vida melhor

O nosso entrevistado de hoje é um cidadão da Guiné-Bissau, de nome Sekó Sanha, que reside em Cabo Verde há quase dois anos, mais precisamente em Achadinha de Meio, zona suburbana da Praia.

Voz di Povo - Qual é a razão da tua vinda para Cabo Verde?

Sekó Sanha - Vim para Cabo Verde, de modo a conseguir possibilidades de trabalhar, a fim de melhorar a minha situação financeira, uma vez que no meu país a vida estava difícil.

P - Quais as dificuldades encontradas?

R - Nos primeiros tempos senti grandes dificuldades em trabalhar, assim como todos os meus patricios. Agora este problema está ultrapassado e a minha vida corre razoável.

P - Neste momento qual é a tua perspectiva?

R - Bem, eu espero viajar para Portugal, nos princípios de Outubro do corrente ano. Já tenho toda a garantia, de modo que estou muito satisfeito.

P - O que te leva a viajar para aquele país europeu?

R - O problema é que procuro um futuro melhor. Em Portugal penso que terei a possibilidade de trabalhar e ingressar nalguns estudos.

P - Em relação aos teus patricios que se encontram aqui, o que tens a rekatar?

R - Antigamente encontrávamos mais dificuldades do que agora. Passados dois meses, os que chegam encontram trabalho e muitos deles estão a emigrar para Portugal.

P - Que mais tens a acrescentar?

R - Estou satisfeito com o modo de vida dos cabo-verdianos. Tenho bons amigos e apesar de tudo, boas recordações deste país. Posso adiantar que a minha intenção é regressar a Cabo Verde.

Simão Rodrigues

Figura 7 - Excerto "Uma vida melhor", extraído da pág. 9 da edição de 19 de setembro de 1989 do jornal cabo-verdiano *Voz di Povo*

nacional moderno, ou, em termos foucaultianos, uma população com “fenômenos específicos e suas variáveis próprias” (Foucault 1999: 28) e que “será o objeto que o governo deverá levar em consideração em suas observações, em seu saber, para conseguir governar efetivamente de modo racional e planejado” (Foucault 2015: 426). Ao nomear essas pessoas como tais, o Estado tem o poder de produzir disciplinas de controle e dispositivos de segurança específicos (Foucault 2015: 407, 428) para lidar com esse *outro* externo à nação. Ou seja, essa é uma categoria estatal cujo intuito é, ao fim e ao cabo, produzir a docilização de corpos (Foucault 2019: 32).²²

Assim, opto por usar como categoria descritivo-analítica o termo *residentes*. Para além de termos associações que usam esse termo no lugar de *imigrantes* ou *estrangeiros* - como a Associação Mãe e a Plataforma para as Comunidades Africanas Residentes em Cabo Verde-, acredito que o seu uso fornece um afastamento da moralidade que os termos *imigrantes* e *residentes* possuem. Ainda, para denominar-se *residente*, pouco importa se a pessoa está em situação legal, tem autorização de residência ou é naturalizada; assim como o tempo que se encontra no país ou mesmo os desejos de permanecer ali ou seguir para outro país. O importante, no uso do termo *residente*, é se a pessoa morava na Cidade Praia no momento em que a pesquisa foi realizada e se tinha nascido em outro país.

Ao fazer essa escolha, aproximo-me mais de olhar as pessoas com quem realizei a pesquisa por noções como a de estrangeiros, de Schack, que ao beber da proposição de Simmel (1983)²³, afirma que

Os estrangeiros nas sociedades africanas, assim como os estranhos em todos os lugares, são socialmente tão ambíguos quanto a palavra "estranho" implica. Estrangeiro, intruso, intrometido, novus homo, recém-chegado, imigrante, hóspede, forasteiro e assim por diante - todos esses são rótulos convenientes que os grupos sociais costumam aplicar a pessoas que, por motivos de costume, idioma ou papel social, ficam à margem da sociedade [Strangers in African societies, like strangers everywhere, are as socially ambiguous as the

²² Mesmo que a obra de Foucault não dê conta de compreender plenamente o funcionamento dos Estados pós-coloniais africanos, visto que ele desenvolve a sua proposta analítica tendo como ponto de partida o Estado francês, acredito que a sua perspectiva funciona um pouco melhor do que outras propostas voltadas para contextos africanos, como a de *quasi-Estados*, que domina a Ciência Política sobre a questão. Dessa forma, acrescentaria à proposta de Foucault a interpretação de mímica colonial proposta por Bhabha (1994), na qual as jovens nações africanas e asiáticas atuam em processo de reprodução do *ethos* estatal em espelhamento com o feito nas (ex) metrópoles – como é visível nas legislações, como a cabo-verdiana que se “inspira” profundamente na portuguesa.

²³ “The stranger, Simmel wrote, "is fixed within a particular spatial circle, or within a group whose boundaries are similar to spatial boundaries. But his position in this group is determined, essentially, by the fact that he has not belonged to it from the beginning, that he imports qualities into it which do not, and cannot, stem from the group itself." He says also that "the stranger ... is an element of the group itself. His position as a full-fledged member involves both being outside it and confronting it." And so, "in spite of being inorganically appended to it, the stranger is yet an organic member of the group." Thus, the characteristic unity of the stranger's position is that "it is composed of certain measures of nearness and distance”” (Schack 1979: 1).

word ‘stranger’ implies. Alien, intruder, interloper, foreigner, *novus homo*, newcomer, immigrant, guest, outsider, outlander, and so on – all are convenient labels that social groups habitually apply persons who, by reasons of custom, language, or social role, stand on the margin of society] (Schack 1979: 1).

Ao postular as estrangeiras nas sociedades africanas como nem alienígenas, nem cidadãs plenas (Schack 1979: 15), acredito que ancorar a análise a partir dessa noção é mais proveitoso, uma vez que são pessoas oriundas de lugares com os quais a população cabo-verdiana tem uma longa relação – seja pelo fluxo de escravizadas, ou por causa das viagens feitas de maneira mais livre.

Em uma perspectiva similar, Neusa Santos Souza (2021: 121) indica que a ideia mais amplamente difundida de estrangeiro é a de que ele é o outro. O “outro que se afirma em muitos sentidos: outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir, de gozar. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que não faz parte, o que é de outra parte”. Ou seja, o cenário de intensos fluxos entre as duas direções aqui analisado permite ler a situação social pela díade de estabelecidos e outsiders, de Elias (2000).

Retomando à questão central, as narrativas institucionais apontam que é a partir do século XX que o cenário começa a se conformar como é atualmente, ou como apontou uma das pró-reitoras da Universidade de Cabo Verde (UniCV) na ocasião do lançamento de um livro sobre a comunidade bissau-guineense no país, “há duas décadas a comunidade africana passava despercebida na sociedade cabo-verdiana”. De acordo com o cenário observado por Andréa Lobo (2021: 249) a partir da ilha da Boa Vista, a partir dos anos 1980 e 1990 viu-se aumentar a entrada de senegaleses, nigerianos, gaboneses, serra-leonenses, bissau-guineenses, além de chineses (Lobo 2021: 249), assim como pessoas oriundas de Gana, Guiné-Bissau, Mali, Guiné-Conakry e Costa do Marfim (Rocha 2009).

E se, como visto até aqui, a diversidade dos fluxos de pessoas oriundas da África Ocidental continental para Cabo Verde está longe de ser um novo fenômeno, quais as razões que fizeram com que estas mobilidades ganhassem maior visibilidade nas últimas décadas? Para começar a responder essa pergunta, cabe olhar para as transformações ocorridas no período pós-independência cabo-verdiano. Com o rompimento formal da dominação político-administrativa portuguesa, em razão das estreitas relações entre a jovem nação e sua irmã siamesa Guiné Bissau e por conta da política de aproximação com os demais países africanos adotada durante o regime de partido único do PAIGC/PAICV;²⁴ ocorreu uma redução na

²⁴ Cabem aqui duas breves explicações. A primeira diz respeito ao uso do termo “irmãs siamesas”. Adoto essa nomenclatura em função à quantidade de vezes em que Cabo Verde e Guiné Bissau foram referidos a mim

burocracia para a entrada de “africanos” no país, que não precisavam mais passar pelo crivo da polícia política do fascismo português, a PIDE – que facilitou, embora não tenha garantido plenamente, uma circulação mais livre de cidadãos da CEDEAO²⁵ (Canto, 2020).

Embora casos como o de Sekó Sanha – previamente apresentado – acabem indicando que Cabo Verde era e é usado como uma rota para chegar à Europa, especialmente à Portugal, a então embaixadora da Guiné Bissau em Cabo Verde, Basiliana Tavares, apresentou outras razões para a ida de cidadãos bissau-guineenses para Cabo Verde nas últimas décadas do séc. XX. No mesmo evento, a embaixadora afirmou que o deflagrar da guerra civil de 1986 acabou por fomentar a entrada de guineenses em Cabo Verde em contexto humanitário. As tensões políticas, especialmente na Guiné Bissau, surgiram como justificativa para a ida para Cabo Verde ainda em 1980, quando do Golpe Militar no país que levou um conjunto de lideranças políticas a se exilarem no país-arquipélago, assim como a Guerra Civil de 1998, cujas rupturas e desestruturações do tecido social (Trajano Filho 2008) levaram parte das minhas interlocutoras à *djobi vida* em Cabo Verde (cf. capítulo 1). Ainda, Varela e Lima (2017: 5) recordam duas questões centrais para entender esse fluxo imigratório em direção à Cabo Verde: i) o lugar de Cabo Verde na estrutura administrativa colonial e ii) os fluxos emigratórios de Cabo Verdianos para países da África continental, como Senegal e Guiné Bissau.

Ainda, nos anos que se seguiram ao pós-independência, uma série de medidas legais foram adotadas para legislar a entrada de estrangeiros em Cabo Verde.

Imediatamente após a independência de Cabo Verde, em 1975, o Decreto-Lei nº 17/76, no Boletim Oficial nº 9/76, de 28 de fevereiro, registrou as normas que concedem aos estrangeiros, vistos de entrada no território nacional. No

como *dois corpos com um só coração*, primordialmente em razão da luta pela independência unificada, mas também por conta dos históricos laços entre os dois territórios, que seriam, também, laços de consanguinidade oriundos dos casamentos entre nacionais dos dois territórios – o que faria com que os cabo-verdianos tivessem uma costela na Guiné Bissau e vice-versa. Contudo, o pós independência é marcado pelo rompimento do partido único que ligava os dois países em 1980, fazendo com que o Partido Africano para a Independência da Guiné Bissau e de Cabo Verde passasse a ser, em Cabo Verde, o Partido Africano para a Independência de Cabo Verde.

A segunda explicação refere-se à afirmação de uma política de maior aproximação para com os demais países africanos. Ao longo da análise hemerográfica que realizei junto às edições disponíveis no ANCV e na Fundação Amílcar Cabral (FAC) do *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação* e no jornal *Voz di Povo*, pude constatar uma mudança radical no que dizia respeito aos territórios/países africanos. No Boletim colonial, apareciam com frequência Angola e Guiné Portuguesa para apoiar o sistema colonial português. Já no jornal do período pós-independência, outras nações passaram a ganhar destaque, como Senegal, Congo e África do Sul, assim como visitas de figuras políticas dos países africanos aliados. As edições analisadas estão indicadas nas referências.

²⁵ Muito embora a criação da CEDEAO date dos anos 1970, ainda “em 1959, seis países falantes da língua Francesa nomeadamente Burkina Faso, Benim, Costa de Marfim, Mali, Mauritânia, Níger e Senegal formaram a união Aduaneira da África do Oeste (UDEAO). Porém os objetivos não foram alcançados conforme o desejado” (Fernandes 2018: 7) e “em maio de 1975, em Lagos, constituiu-se a Economic Community of West African States (CEDEAO) que veio trazer inovações significativas a propósito da mobilidade de pessoas” (Rocha 2009: 32). No entanto, “apesar da proposta em criar uma cidadania comum à CEDEAO, tal objetivo não foi alcançado” (Canto 2020: 15) entre as nações integrantes da Comunidade.

mesmo ano, foram criados os Decretos-Lei nº 46/76 e 47/76, que estabelecem, respectivamente, as leis relativas aos estrangeiros residentes no país e à regulamentação da entrada e permanência de estrangeiros no país. Em 1990, foi assinado o Decreto-Lei n.º 93/III/90, de 27 de outubro, para regulamentar a situação jurídica dos estrangeiros no país e revogar os Decretos nº 17/76, de 28 de fevereiro, nº 47/76, e o Decreto nº 46/76, de 24 de abril. Em 1991, foram ratificados os Protocolos Adicionais: A/SP1/6/89, (Lei nº 34/IV/91), modificando as disposições do artigo 7º do Protocolo A/A1/5/79 sobre a livre circulação de pessoas, direito de residência e estabelecimento da CEDEAO e A/SP2/5/90, (Lei nº 35/IV/91, de 30 de dezembro) sobre a implementação da terceira fase (direito de estabelecimento) do referido Protocolo A/A1/5/79. Nesse contexto, sete anos depois, em 5 de maio de 1997, entra em vigor o Decreto Legislativo n. 6/97, que regulamenta a situação jurídica dos estrangeiros em Cabo Verde, visando disciplinar os processos judiciais e aumentar a capacidade de resposta aos casos de estrangeiros não residentes que entraram ilegalmente no país. Esse diploma pretende, propositadamente, atualizar, conformar e ajustar o texto legal então vigente (Lei n.º 93/III/90, de 27 de outubro) às disposições constitucionais e às convenções internacionais relativas aos estrangeiros. Com efeito, o referido diploma inscreve-se na proposta de proceder ao aperfeiçoamento formal de algumas das suas disposições, esclarecer dúvidas decorrentes da aplicação da lei e regular novos aspectos impostos pela circulação de pessoas e pela gestão eficaz das fronteiras e do acesso ao território nacional (Varela & Lima 2017: 7-8 *tradução minha*).²⁶

No entanto, as razões para o aumento deste fluxo vão para além das já elencadas. A adesão forçada pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial às políticas de ajuste fiscal, que condicionaram o empréstimo financeiro ao fim precoce das propostas de estado de bem-estar social que vinham sendo implementadas nos jovens países africanos (Hickel 2017; Melly 2017) é uma delas. Ainda, há a ideia vigente que apresenta Cabo Verde como uma das democracias mais sólidas do continente africano (Baker 2006) e pelo nível de desenvolvimento económico-social (Rocha, Miranda 2017: 118), assim como a consolidação do turismo no país, fazendo o país ser considerada uma terra de possibilidades (Lobo 2021) que demandou não apenas mão-de-obra para a construção civil, como também para a oferta de souvenirs (Venancio 2020a). Por último – mas não menos importante, temos a posição intermediária de Cabo Verde em relação à Europa e Américas, viabilizando novas mobilidades migratórias, educacionais e comerciais. Esses são alguns dos fatores que ajudam a compreender e complexificar o novo momento imigratório vivido no país.

Por esse conjunto de razões, é no final dos anos 80 e início da década de 90, como aponta Clementina Furtado (2016: 234), que se vê a pluralização das nacionalidades e dos perfis socioeconómicos das pessoas que chegam à Cabo Verde, sendo a maioria delas pouco

²⁶ Barbosa (2014), Furtado (2014) e Canto (2020) fazem competentes apanhados sobre as legislações e regulações estatais produzidas entre a independência até o final dos anos 2010, leituras que indico sobre o tema.

escolarizada, o que atrelado a outros fatores faz com que elas se concentrem nas áreas menos qualificadas do mercado de trabalho, promovendo, assim, um processo de marginalização social e econômica.

Nesses fluxos, percebe-se uma especialização laboral por nacionalidade: “os bissau-guineenses estão representados sobretudo na construção civil; senegaleses na venda de artesanato/roupas; nigerianos na venda/reparação dos aparelhos electrónicos” (Furtado 2016: 239). As mulheres, por sua vez, acabam sendo associadas à “*rabidância*, o ato de rabidar” (Rocha 2016: 30)²⁷, voltadas para o comércio de alimentos e/ou vestimentas, fortalecendo as circulações intrarregionais, dado que elas tendem a voltar com certa frequência aos seus países de origem para abastecer seus comércios; além, é claro, por meio da restauração, do setor da limpeza e serviços domésticos (Rocha, Miranda 2017: 108).

Ainda, diferentemente de um fluxo pautado em um nexos familiar, como visto previamente, há uma transformação também no perfil socioantropológico das pessoas que passam a chegar a partir do final do séc. XX. Até o início da década de 2010, era um grupo majoritariamente masculino – fator que vem se alterando nos últimos anos –, marcadamente jovem e, embora em grande parte com baixa escolaridade, o número daqueles com ensino superior supera, proporcionalmente, o de cabo-verdianos com o mesmo nível de formação (Furtado 2014; 2016).

O relatório das Estatísticas da Imigração, publicado em 2019 e que versa sobre as condições de vida e da pobreza entre imigrantes nos anos de 2015 e 2018, aponta que em 2018, a população imigrante residente em Cabo Verde atingiu o menor contingente desde 2013, representando a cifra de 14347 pessoas (Instituto... 2019: 15). Destes, 63,4% eram homens e 90,5% residia na zona urbana. Apenas a Cidade da Praia congregava 43,5% do total populacional. De todos os imigrantes, 79,8% eram provenientes do continente africano, 43,4% apenas da CEDEAO. Os principais países de origem desses imigrantes na África eram Guiné Bissau (31,3%), São Tomé e Príncipe (23,5%), Angola (12,4%) e Senegal (5,8%). Barros e Furtado (2014: 5) também apontam para uma presença marcada da comunidade nigeriana.

Todavia, esse novo momento de fluxos em direção à Cabo Verde não é marcado apenas pela chegada numericamente expressiva de cidadãos da África continental. Nos desdobramentos do trabalho pioneiro sobre a questão, Eufémia Rocha lembra de ter encontrado,

²⁷ *Rabidante* é um termo utilizado em Cabo Verde para representar o conjunto de mulheres que trabalham com os mais diferentes níveis de comércio e estão sempre procurando formas de garantir a reprodução econômica do seu agregado familiar. Para compreender mais sobre as práticas tecidas por esse grupo, que é central para o comércio nas diferentes ilhas de Cabo Verde, conferir Grassi (2003) e Venancio (2017).

também, “de luxemburgueses e austríacos. Estes, porém, não eram vistos como imigrantes, mas sim como uma espécie de colaboradores com o povo cabo-verdiano”, reverberando “a imagem do branco como cooperante, como estrangeiro, e não imigrante, por parte dos cabo-verdianos, coloca-se em contraposição, acredito, à sua própria imagem na sua história de emigração” (Rocha 2013: 12-3).

Outro evento relevante para compreender esses fluxos é o fato de que na década de 1990 entrou “em vigor do Protocolo da Livre Circulação de Pessoas e o Direito de Residência e Estabelecimento, no quadro da CEDEAO assinado em Dakar, em 1979, e validado por Cabo Verde pela lei nº 18/II/82” (Rocha 2009: 38). Em função disto, é no ano de 1990 que o número de solicitações de autorizações de residências começa a crescer exponencialmente, aumentando quase nove vezes em uma década, sendo a maioria absoluta demandados por pessoas da África continental (Rocha 2009: 39).²⁸

Contudo, é de se pontuar que Cabo Verde não representa um caso singular dentro da CEDEAO. Como bem aponta Paulino do Canto,

cada país da CEDEAO tem um país de origem migrante dominante da mesma comunidade como é o caso da Costa do Marfim que cerca de 55,8% dos imigrantes da CEDEAO são de Burkina Faso; o caso de Cabo Verde, que cerca de 63,2% dos imigrantes da CEDEAO provêm da Guiné-Bissau; e o caso da Serra Leoa, que 67,3% dos imigrantes da CEDEAO são da Guiné Conacri. (Canto 2020:36).

Inclusive, as mobilidades intracontinentais africanas estão indicadas nos cânones da nossa disciplinas de forma mais ou menos explícita. Para a África Subsaariana, por exemplo, Igor Kopytoff (1987) elabora o seu modelo de homem de fronteira pensando justamente essa mobilidade intensa; enquanto Meyer Fortes (1953: 18) discorre, mesmo que sem se aprofundar, sobre a profundidade temporal dos fluxos de gente, coisas e informações na África Ocidental. Ao fim e ao cabo, ambos os autores indicam como as sub-regiões africanas são marcadas por fluxos internos que precedem e sucedem o colonialismo.

²⁸ Ainda de acordo com Eufémia Rocha, “No que diz respeito às autorizações para residência, de um modo geral, o historial das autorizações de residência (DEF) mostra que de 1976 (2) a 2007 (584), essas permissões aumentaram significativamente. Porém, destacamos o ano de 1990 (45) onde se nota que essas concessões começam a crescer visivelmente; no ano 2000, o nº aumenta quase 9 vezes (390) mais relativamente a 1990. No novo milénio, o pico é atingido no ano 2004 (670). Em 2007, verifica-se uma pequena diminuição (584). As autorizações em 2006 e 2007 foram na sua grande maioria concedidas a imigrantes de nacionalidade africana, destacando países como a Guiné-Bissau, a Nigéria e o Senegal. Dos 1443 processos de autorização de residência ainda pendentes, 1163 são respectivos a imigrantes africanos e mais uma vez podemos salientar os nacionais dos três países acima referidos (DEF)” (Rocha 2009: 39).

Para o caso cabo-verdiano, o que particulariza a nação insular são os acordos tecidos com a União Europeia que visam expandir as suas fronteiras para o mundo árabe-africano.²⁹ Neste sentido, Cabo Verde volta a assumir o papel de fronteira do mundo estabelecido ainda no século XV, quando “as ilhas do Atlântico foram fronteiras do desconhecido e conhecido e, sobretudo, espaços de distinção” (Canto 2021: 78). Neste novo momento, o país insular passa a ocupar os lugares de “origem, destino e trânsito. Laboratório de distinção e diferenciação (...), ‘zona-tampão’ entre África e Europa” (Canto 2021: 86).³⁰ No entanto, mais do que um “país de trânsito”, forma normativa como a literatura europeia – e europeizada – tende a caracterizar Cabo Verde e outras paragens (Lobo 2013a: 4) com a finalidade de produzir tecnologias de controle direcionadas às pessoas que circulam para e pela Europa; percebe-se que a maioria daqueles que “chegam dos países da Costa Ocidental Africana têm permanecido por largos anos” (Barbosa 2014: 35) no país.

Ao decorrer desse processo que inclui chegadas e partidas, suas fronteiras tornam-se lugares de produção de subjetividades, intensificação e criação de diferenças. Para Eufémia Rocha, a adoção da supracitada postura pode ser a sintomática de que

talvez estejam ainda a “brincar” de elites administrativas, aqueles que tinham condições especiais, e daí serem mediadores entre os colonos e os indígenas, o que os caboverdianos nunca foram devido ao facto de serem a mistura por excelência (Rocha 2017: 126).

No universo das sociabilidades, essa mudança no cenário nacional cabo-verdiano – ou melhor, intensificação nos fluxos em direção à Cabo Verde – leva à cabo uma série de novos processos de inserção e conflitos que emergem dos diferentes contatos oriundos dessas circulações. No que diz respeito aos processos de inserção social, pode-se destacar o crescimento do número de adeptas ao Islã no país. Como aponta Maria Tavares (2019: 50), supõe-se que a entrada do Islã em Cabo Verde não é recente. Todavia, o foco nessa religião começa a crescer com o aumento do fluxo de cidadãos da África Continental para Cabo Verde ao final do século XX. Uma das razões apontadas para esse crescimento reside no fato de que

²⁹ Um dado interessante sobre esses acordos diz respeito ao recrutamento de cabo-verdianos por parte de Portugal para trabalhar em áreas como condução de ônibus, demanda ocorrida durante meu trabalho de campo em 2022, ao mesmo tempo em que a União Europeia injetava financiamentos em Cabo Verde para garantir a integração e permanência de cidadãos da CEDEAO.

³⁰ Para Paulino do Canto, o processo de controle das entradas de cidadãos da CEDEAO em Cabo Verde está intimamente ligado com o período colonial do país. Segundo o autor, “é de recordar que no tempo da colonização fazia-se a “ladinização” dos escravos em Ribeira Grande de Santiago para essencialmente serem vendidos e enviados a Europa e, de seguida, para as Antilhas e Brasil. Cabo Verde era visto como laboratório de distinção e de diferenciação (...). Portanto, dir-se-ia que há uma relação histórica implícita entre a migração/mobilidade e a visão economicista do governo para - no sentido foucaultiano da economia política - controlar e disciplinar a imigração africana através das técnicas de governamentalidade que têm dado sentido específico às dinâmicas sociais n(d)as fronteiras cabo-verdianas” (Canto 2020: 46).

mulheres cabo-verdianas estabelecem relações afetivo-conjugais com cidadãos da costa ocidental africana que, pelo processo de conversão das mulheres ao islamismo, constroem lares interculturais, marcados pela convivência entre a religião e a cultura muçulmanas e a religião cristã e cultura cabo-verdiana (Tavares 2019: 89).

Estes matrimônios não ocorrem sem conflitos, como aponta não apenas a autora ao decorrer da sua dissertação, como uma gama de pesquisadoras que investigam relações afetivo-sexuais e dinâmicas familiares no país-arquipélago (Rocha 2009; Furtado 2014; Lobo 2021). No entanto, eles não são exclusivos do contexto cabo-verdiano. Há também na África do Sul um mercado padrão matrimonial no qual homens *estrangeiros* de outros países africanos casam-se com mulheres sul-africanas, como aponta G'Sell (2023: 172). Em seu contexto de pesquisa, a antropóloga constatou que as mulheres sul-africanas prefeririam homens *estrangeiros* porque eles não abandonariam a família como os homens sul-africanos, retórica comum por parte das mulheres da África subsaariana sobre os homens do continente.

Ainda, não é apenas no âmbito das relações intrafamiliares que as tensões entre nacionais e *estrangeiras* residem. A partir da sua investigação sobre comércio informal em Santa Maria, na ilha do Sal, Caroline Panis relata a existência de uma segregação espacial vigente. De acordo com a autora,

La petite ville présente une forme de ségrégation spatiale dans laquelle les touristes sont logés dans les rues les plus au sud, les habitants vivent essentiellement en centreville, où sont implantés boutiques, restaurants et bars, et les migrants résident plus au nord, dans des bâtiments dont on ne saurait dire s'ils sont en travaux ou en ruine et auxquels il manque parfois des murs ou le toit, souvent dans des conditions de très grande précarité voire d'insalubrité [A pequena cidade é espacialmente segregada, com os turistas alojados nas ruas mais ao sul, os moradores vivendo principalmente no centro da cidade, onde há lojas, restaurantes e bares, e os migrantes vivendo mais ao norte, em prédios que não se sabe se estão sendo reformados ou se estão em ruínas, e onde às vezes faltam paredes ou telhados, geralmente em condições muito precárias ou até insalubres] (Panis 2018: 134).

A construção de uma *linha de cor* (Du Bois 2021) que indica as possibilidades da população oriunda da CEDEAO é visível, também, na seara laboral. Na ilha da Boa Vista e do Sal, por exemplo, os trabalhos menos qualificados costumam ser ocupados por este contingente populacional, como também se encontram em similar situação os migrantes internos (Furtado 2014), especialmente os *badius*³¹ (Lobo 2014). Ambos os grupos são acusados de serem

³¹ A palavra *badiu* é uma versão crioula do termo 'vadio', designação dada às pessoas negro-africanas que fugiam ao trabalho escravizado na ilha, que passavam a ser taxadas como preguiçosas. Na atualidade, o termo é usado para indicar as nascidas na ilha de Santiago, que seriam vistas como mais africanas, mais violentas e menos letradas do que as das demais ilhas (Venancio 2020a: 63-5). Ainda, se o *badiu* é construído como a antítese do cosmopolita e mais lusitano *sampadjudu* mindelense (Marcus 2019: 127), os e as africanos/as do continente são a versão ainda mais avessa. Em um evento de celebração do dia da África em 2023, realizado na UniCV, uma aluna

responsáveis pela criminalidade - especialmente nas supracitadas ilhas -, e são identificados como menos civilizados, entre outros deméritos; assim como as *zonas* onde habitam são consideradas como violentas.

No que tange às populações africanas no conjunto de *estrangeiras*, estas tendem a ser, proporcionalmente, menos bem-sucedidas economicamente do que aquelas que vêm da Europa, Ásia e Américas (Barros & Furtado 2014: 8). Ainda, elas tendem a ter menos acesso ao ensino superior. Sobre isso, Euclides Correia (2018) nos fornece um dado interessante: a maioria das estudantes da CEDEAO matriculadas em universidades cabo-verdianas são pertencentes a famílias detentoras de capital cultural e econômico, marcando um forte entrave no acesso da maior parte das *imigrantes* ao ensino superior no país, uma vez que parte considerável destas não pertence aos extratos superiores da sociedade cabo-verdiana.

Dado o cenário exposto, o que faz das mulheres um grupo particular a ser olhado? É sabido que os fluxos tecidos por mulheres não são exatamente uma novidade nos estudos sobre fluxos globais (cf. Boyd, Grieco 2003; Mahler, Pessar 2006), tendo conformado uma seara quase autônoma dentro dos estudos migratórios; podendo dizer o mesmo acerca das circulações transfronteiriças que ocorrem no continente africano (Black 2004), especialmente na região da África Ocidental. Todavia, ao cruzarmos esses dois fluxos, percebe-se uma primazia – embora não exclusividade – naqueles que leem as mulheres provenientes dessa região pela via da busca do reagrupamento familiar ou daquelas que esperam (Bouilly 2008)³²; enquanto aos homens é reservada a noção de “aventura” (Sarró 2009), sendo, assim, algo praticamente exclusivo do universo do masculino (Bálsamo 2009; Melly 2017), do qual as mulheres seriam excluídas.³³

No caso cabo-verdiano, a presença de mulheres oriundas de outros países mostra-se significativa estatisticamente, representando cerca de 1/3 da população estrangeira e imigrante

do curso de relações internacionais apresentou a tensão entre as populações das duas ilhas. Ao discordar de colegas que disseram que a raça não é um problema no país, a jovem afirmou que há “pessoas no parlamento do sotavento que falam mal dos outros por conta da cor da pele e da forma como falam; isso já é algo que vem da família, quando o pessoal do Barlavento vem pra Praia e fala que o *badiu* é mais preto, que dá com faca; aí o *badiu* vai pro sotavento e diz que eles moram nas montanhas”. Por conta da cena narrada, para ela era “preciso mudar o comportamento primeiro para os de dentro para lidar com os de fora”.

³² De acordo com o cenário observado por Rocha e Miranda (2017: 101), a “migração para outras mulheres aparece num contexto distinto como alternativa para se libertarem de casamentos infelizes ou das amarras da tradição que exigem que elas continuem ligadas ao compromisso mesmo depois de viúvas ou abandonadas pelos maridos”.

³³ Embora o campo das migrações a partir da África Ocidental pintem esse cenário masculinizante, Elizabeth Defreyne (2021) aponta, a partir das histórias de mulheres da ilha de Santo Antão, como a “aventura” tem ganhado uma faceta feminina, utilizada na maior parte das vezes para fugir das múltiplas violências baseadas no gênero. Como a autora afirma, para as mulheres, “Partir é literalmente fugir do que faz parte de uma ordem social estabelecida” (Defreyne 2021: 204).

no país, de acordo com dados oficiais (Instituto... 2019; Instituto... 2023), além de contar com uma pluralidade de justificativas. Do total de 10.869³⁴ *imigrantes/estrangeiras* registradas no Inquérito destinado a essa população (Instituto... 2023) – realizado em parceria pelo Instituto Nacional de Estatística e a Alta Autoridade para a Imigração, ou seja, 2,2% da população residente total do país – 31,6% eram mulheres. Tal número representa um decréscimo de 5% em relação aos dados de 2019. De todos eles, 60,5% era proveniente de outros países da CEDEAO (Comunidade dos Estados da África Ocidental), sendo que os principais países de origem eram a Guiné Bissau (37,4%), Senegal (11,3%) e Nigéria (4,9%) – com marcadas mudanças em relação aos dados pré-pandêmicos (Instituto... 2019).

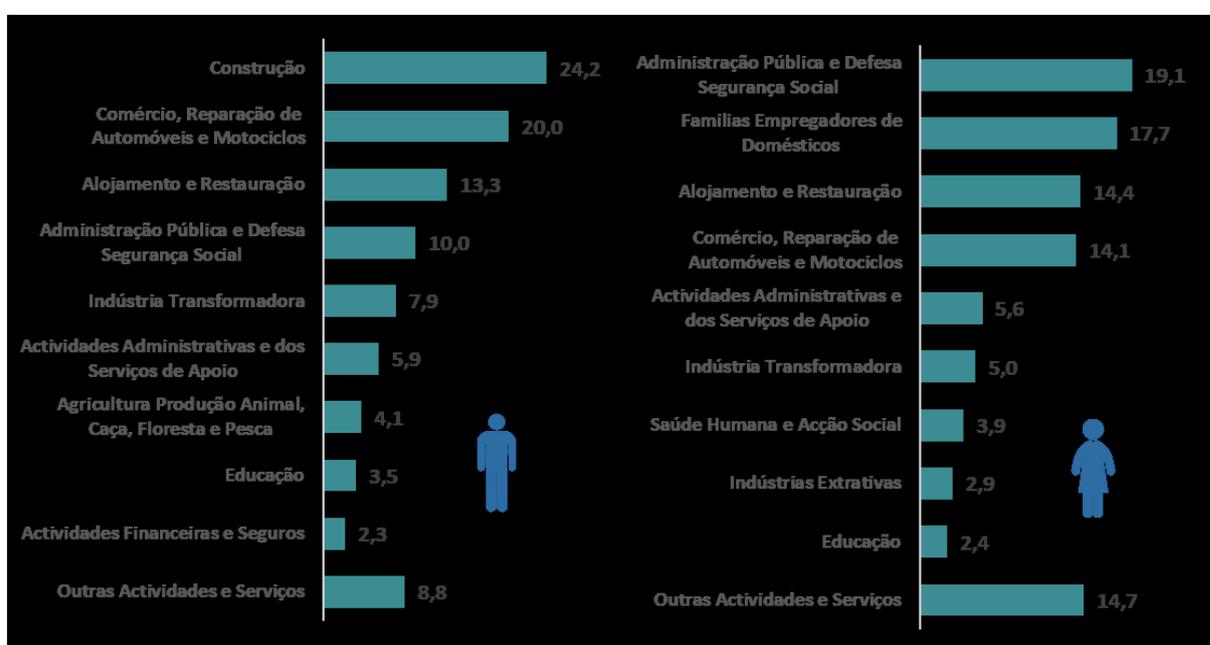


Figura 8- Distribuição dos imigrantes de 15 anos ou mais empregados (%) segundo o ramo de atividade por sexo (Instituto ... 2019: 21).

Embora não tenhamos, neste estudo, dados trabalhados em função de gênero e nacionalidade, investigações anteriores apontam para intensas clivagens de gênero dentro do grupo de pessoas oriundas de outros países da CEDEAO, como se vê na figura 8. Retomando os dados pré-pandêmicos, no que diz respeito à formação, apenas 81,1% das mulheres eram alfabetizadas, frente à cifra de 93,8% dos homens. Em relação à taxa de emprego/ocupação entre pessoas com 15 anos ou mais, 74,6% dos homens trabalharam em 2018, contra 54,2% das mulheres, muito embora o documento não especifique se o emprego foi no setor formal ou informal. Todavia, a taxa de desemprego entre homens (11%) era maior do que a de mulheres

³⁴ Os dados são imprecisos, uma vez que estudiosos e o governo nacional apontam que os números da imigração devam ser muito maiores do que os oficiais, uma vez que a *imigração ilegal* ainda seria forte, como apontam os órgãos do governo cabo-verdiano.

(4,3%), podendo esse ser um indicativo de que elas se encontravam majoritariamente na seara informal da economia (Instituto... 2019).

No que diz respeito à tipologia dos agregados familiares, as famílias monoparentais nucleares ou compósitas tendem a reunir mais mulheres do que homens, de forma similar ao cenário cabo-verdiano. Enquanto 28,7% do total de imigrantes pertence a esses tipos de configurações familiares, 17,8% do total geral é de famílias monoparentais femininas (Instituto... 2019). Ou seja, quase metade das mulheres imigrantes são chefes de família. Por outro lado, “a maioria das mulheres imigrantes em Cabo Verde (52%) vive maritalmente, sendo que essa proporção é mais elevada entre as que provêm da China (65%) e da CEDEAO (58%) do que de outras regiões” (Barros & Furtado 2014: 58).

A pobreza também é um fator que assola mais as mulheres que os homens no grupo dos imigrantes, mesmo que a taxa de imigrantes pobres fosse menor do que a de nacionais. As mulheres imigrantes pobres são 23,3% do total de mulheres, enquanto seus pares homens que se encontram na mesma situação eram 16%. Sendo esses dados de 2019, cabe, no escopo dessa pesquisa, perceber como a pandemia da covid-19 impactou – ou não – essa situação, visto que parte considerável dos imigrantes estavam ligados a atividades laborais vinculadas ao turismo, um dos setores econômicos que sofreu o maior baque em Cabo Verde.

Como os marcadores sociais da dominação que são construídos a partir dos/nos corpos dessas mulheres são múltiplos, há também as discrepâncias entre as mulheres de nacionalidades diferentes. “Enquanto as mulheres provenientes da Europa, América Latina e China inserem-se no mercado de trabalho formal nos moldes quase semelhantes aos dos homens, as da CEDEAO são, em geral, absorvidas pelo mercado informal e/ou desempenham atividades domésticas” (Barros & Furtado 2014: 59). Ainda, “quase todas as chinesas (90%) e uma grande proporção das europeias (59%) são portadoras de autorização de residência, contra 43% das da CEDEAO” (Barros & Furtado 2014: 59), o que nos leva a tensionar, desde já, a questão que intitulou o projeto de pesquisa que deu origem a essa pesquisa – e nomeia a conclusão da tese –, uma vez que põe em ênfase o “espetáculo da fronteira” (Lobo & Renó 2020) que tem por objetivo excluir e/ou incluir as *estrangeiras* de forma subordinada.

Os dados apresentados indicam a singularidade das mulheres oriundas de outros países da África Ocidental que residem em Cabo Verde, especialmente por carecem de informações que cruzem a origem nacional com o gênero. Elas, conforme apontam os dados, estão inseridas em situações de maior precariedade. Desta forma, de modo a dar carne e sangue aos dados estatísticos, um conjunto de questões me mobilizou ao decorrer do trabalho de campo e da escrita da tese e contribuem para complexificar o cenário. Refletindo sobre as especificidades

que o gênero impõe, interessa-me, aqui, pensar nas formas as quais a realidade cabo-verdiana demanda de diferente - e de semelhante - no que diz respeito às moralidades, papéis sociais da mulher e afins. De igual modo, questionar as seguintes perguntas: como se mantém as relações familiares à distância? Quais atividades laborais são possíveis - e quais são “vetadas” - para essas mulheres? As mulheres estão em busca da liberdade das amarras tradicionais? Qual o lugar dessas mulheres nas economias dos afetos?

Em concomitância a essas questões, era meu objetivo indagar também, a partir dos itinerários, histórias de vida e trajetórias das mulheres oeste-africanas que vivem em Cabo Verde, quais são as redes sociais que essas mulheres acionam para lançar mão da estratégia migratória para Cabo Verde? São redes familiares? Elas emigraram sozinhas ou acompanhadas? Quais as redes de solidariedade e ajuda mútua que elas formam ao chegar no país? São redes essencialmente femininas? Como elas se imbricam com as redes comerciais, tão centrais para a reprodução socioeconômica das vidas de mulheres na África subsaariana (Kinyanjui 2014)? Ao responder essas questões a partir da análise das histórias ouvidas e situações vividas com as minhas interlocutoras, almejo, também, compreender em que medida os fluxos sul-sul – e neste caso os fluxos internos ao continente africano e suas sub-regiões – desafiam as teorias clássicas das migrações.

Ainda, antes de ir a campo, outras questões também ecoavam em minha cabeça. Eram elas: o que faz de Cabo Verde um destino migratório atrativo para elas? Existe uma correlação entre o *boom* do turismo (vivido no arquipélago até a eclosão da pandemia da covid-19) e a chegada de imigrantes da costa oeste africana? A *morabeza* cabo-verdiana teve algum lugar na atração desses imigrantes para o país? O fato de ser um país de múltiplos pertencimentos – ou melhor, uma identidade nacional estrategicamente construída em um “entre”, fazendo uma intersecção entre a União Europeia, a CEDEAO e as Américas, seria um atrativo? O que a chegada contrastou com o que se esperava do país? A xenofobia/racismo é uma realidade cotidiana para essas mulheres imigrantes?

Questões concernentes ao cotidiano dessas mulheres em relação ao Estado cabo-verdiano também faziam parte do meu campo de visão. Como era o processo de aquisição da nacionalidade/permanência? Havia uma linha de cor na Cidade da Praia como Panis (2018: 134) afirma haver em Santa Maria, no Sal, delimitando acesso a água e energia? O acesso a educação para elas e para suas filhas era fácil?

Como veremos, esse aglomerado de questionamentos fez parte das conversas que desenvolvi ao decorrer do trabalho de campo, embora apareçam de formas mais ou menos condensadas em diferentes partes da tese. O que interessa neste momento, ao fim e ao cabo, é

que todas essas perguntas refletem o desejo de compreender as formas construídas pelas minhas interlocutoras de tecer redes de sobrevivência em meio às ruínas do colonialismo.

Por fim, indico que a ideia de ruínas do colonialismo é uma concepção que proponho a partir dos trabalhos de Anna Tsing (2018; 2019), que reflete sobre como as pessoas garantem a sua reprodução social e econômica em cenários devastados por guerras, crimes ambientais, etc., em meio ao recrudescimento das vulnerabilidades na era neoliberal. Apropriando-me da ideia que a autora postula sobre a vida nas ruínas do capitalismo, desloco a sua concepção, que tende a ser utilizada para pensar casos localizados no Norte global, para refletir o contexto cabo-verdiano – podendo estender-se, é claro, para outros contextos africanos. Aqui, as ruínas do colonialismo são gramaticais tanto no âmbito material, quanto no âmbito da interpretação social.

No que diz respeito à questão material, refiro-me ao fato de que a Praia é uma cidade que cresceu e se disseminou ao redor de duas ruínas das estruturas coloniais, que se encontram em diferentes graus de preservação: a Cidade Velha, palco do tráfico transatlântico de escravizadas e lugar de ladinização desse grupo, e o Plateau, para onde a elite administrativa colonial se transferiu e lugar que até hoje os moradores são vistos como indivíduos com distinção de classe e raça. Por outro lado, as ruínas do capitalismo seguem presentes também na estrutura social cabo-verdiana, visto que acredito, em consonância com o proposto por Mbembe (2001), que a pós-colônia³⁵ é o processo de atualização das violências coloniais, como em um ciclo de bola de neve que só se expande ao manter a sua base intacta, visto que medidas de reparação sociocultural mais radicais, como objetivavam os teóricos-militantes pró-libertação colonial Amílcar Cabral (2011) e Fanon (2022). Dito isso, sigamos para compreender como a raça opera como gramática da diferença em Cabo Verde.

A raça como gramática da diferença em um mundo em/de fluxos

Para compreender a produção da *outridade* que ocorre a partir do crescimento da presença de *residentes* em Cabo Verde, parto de um conjunto de princípios acerca do

³⁵ A pós-colônia, para o autor, seria o resultado de uma experiência prévia, a da colônia, que seria um lugar no qual a violência era vivida não apenas através das instituições, mas estaria imbuída na estrutural social de uma forma tão forte que era implementada no cotidiano por pessoas de carne e osso, indo do administrador colonial aos chefes nativos (Mbembe 2001: 174). E desta forma ela ocorreria porque o colonialismo é, em seu âmago, uma relação de poder baseada na violência que visa disciplinar os corpos africanos supostamente preguiçosos, a fim de ampliar os lucros dos povos brancos através desses indivíduos que foram desumanizados. Assim, O pós-colonial é “resultado da queda do socialismo e do triunfo da economia de mercado neoliberal à escala planetária” (Almeida 2007: 31) e marca o *continuum* entre colonialismo e pós-independências, ou mesmo a violência colonial que não cessa (Mbembe 2001).

colonialismo. O primeiro diz respeito ao fato de coadunar com a ideia de que devemos entender o “colonialismo como um regime de poder que está além da exploração econômica e da dominação política, alcançando as esferas da percepção do mundo e da experiência cotidiana” (Trajano Filho 2016: 227-8). Atrelado à capilaridade da dominação e exploração colonial, entendo, como postula Mbembe (2001), que o mundo pós-colonial não derrubou as estruturas coloniais, mas sim produziu atualizações. Ou seja, isso nos dá a “possibilidade de se conceber a desigualdade de poder como um efeito de discursos e práticas criadas em contexto colonial” (Abrantes 2022: 33).

No intuito de garantir a sua sustentação, os diferentes sistemas coloniais, incluindo o português, introduziram gramáticas de distinções (Comaroff & Comaroff 1997: 25) ou da diferença (Stoler & Cooper 1997:3-4). A partir delas, as autoconcepções e determinações das populações colonizadas foram transformadas e as suas identidades condicionadas a hierarquizações raciais que postulavam o lugar das pessoas brancas no topo – Norte a ser seguido -, enquanto as não-brancas eram vistas como sub-humanas, recaindo a elas estatutos de tutela, como o Indigenato.

Por essa razão, a produção da gramática da diferença que emerge com o crescimento da população *residente* em Cabo Verde nas últimas duas décadas, que ocorre por meio do uso de uma “linguagem depreciativa e a estigmatização racializante a que são submetidos” (Rocha 2014: 8), não acontece em um vazio histórico. Ou seja, é reflexo de uma história na qual

à positividade dos aportes europeus contrapõe-se a negatividade dos valores africanos; à não adjetivação fenotípica da contribuição europeia opõe-se à dimensão negra à contribuição africana; à hegemonia dos hábitos europeus têm-se as reminiscências africanas; ao casamento monogâmico europeu tem-se a poligamia africana” (Furtado 2012: 161).

Neste sentido, Eufémia Rocha (2017: 109) afirma que “os imigrantes oeste-africanos ganham visibilidade não só por causa do seu número expressivo, mas principalmente pelas complexidades que as suas atitudes e comportamentos, relações e interações desencadeiam na sociedade caboverdiana”. No caso em tela, a produção da diferença vai ser vocalizada a partir da noção social e sociológica da raça.

Assim, cabe frisar que

Apesar de constituir um facto cultural e histórico e não biológico, e de qualquer tentativa para ancorar o conceito cientificamente se revelar frágil e incoerente, a operação da raça de associar corpos particulares a propriedades e atributos produtores de estigmas de alteridade é geradora da realidade concreta do racismo, um conjunto de manifestações de carácter persistente e multiforme nas suas aparições históricas. Uma das propriedades da raça é a sua "mobilidade polivalente," o seu carácter "móvel, inconstante e caprichoso"

que permite que adquira diferentes formas sob condições históricas específicas (Cidra 2021: 19).³⁶

Por ser a raça um significante flutuante (Hall 2005), que é interpretado a partir dos signos e significantes socialmente acordados em determinados contextos sociais, vemos emergir as tensões com base raciais entre populações “em que os traços de fenótipo não são, a olho nu, substantivamente diferentes” (Anjos & Rocha 2022: 110), como é o caso das cabo-verdianas e *residentes* na Cidade da Praia. Desta forma, “a raça não é inerente à cor da pele, às características físicas, a um sulco palmar, ao DNA, às roupas, à identidade nacional ou a outras características semelhantes. Ela é uma configuração, um efeito das relações entre as diferenças. Portanto, a raça é um objeto relacional” (M'Charek 2013: 435).³⁷

Tendo essa noção como ponto de partida, é possível compreender que no que diz respeito à diferenciação construída no seio da sociedade cabo-verdiana para com as *residentes*, a cor da pele, roupas, forma de se alimentar, entre outros, serão elencados como meios de produção do estigma.³⁸ Ou como bem afirma Eufémia Rocha, (2009: 14) “a diferença aqui pode ser sublinhada e funciona como um estigma: a cor da pele, a afinação do nome [europeização], o vestuário, formas de estar, de ser, de se comportar, de sentir, a língua, ou seja, tanto a aparência física e a cultura deflagram a suspeição e a rejeição”.

Ao decorrer do processo de produção da diferença, que ao mesmo tempo produz uma homogeneização do *outro* – o *residente* –, todos os detalhes são elencados para reforçar a disparidade socialmente construída entre os dois grupos. Em artigo publicado quase uma década após o início das suas investigações junto à comunidade *residente*, Eufémia Rocha percebeu que nas narrativas de nacionais, até os destinos de migração eram elencados para reiterar uma diferença – ou superioridade – cabo verdiana. Uma de suas interlocutoras afirmou a ela que

³⁶ Ainda recuperando o mesmo autor, é importante salientar que “a seleção de traços físicos particulares para propósitos de significação racial é sempre necessariamente um processo histórico e social. A raça é um dos principais conceitos que organizam a classificação da diferença nas sociedades humanas. Enquanto componente central dos regimes de conhecimento criados pela expansão colonial europeia foi historicamente uma noção instrumental para a submissão e exploração de povos não europeus, especialmente africanos e populações que ao longo da modernidade se formaram a partir das suas diásporas” (Cidra 2021: 17).

³⁷ No original, “Race does not inhere in skin color, physical characteristics, a palmar crease, DNA, clothing, national identity, or the like. It is a configuration, an effect of relations between differences. It is thus that race is a relational object”.

³⁸ Partilho da compreensão goffmaniana de que “o estigma envolve não tanto um conjunto de indivíduos concretos que podem ser divididos em duas pilhas, a de estigmatizados e a de normais, quanto um processo social de dois papéis no qual cada indivíduo participa de ambos, pelo menos em algumas conexões e em algumas fases da vida. O normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro” (Goffman 2021:148-9).

não podíamos comparar os destinos dos caboverdianos (diga-se, a América e a Europa) com o escolhido por esses imigrantes, isto é, Cabo Verde. Segundo diziam, este país não tem as mínimas condições para recebê-los tanto pela sua pequenez territorial e económica como pelos obstáculos no controlo, institucionais ou de infraestruturas. Foram além: os caboverdianos tinham outros objectivos, metas, trabalharam duro e engajaram-se. E, na verdade, esses imigrantes eram diferentes, malandros, nada sérios, preguiçosos, tinham outros hábitos e costumes (Rocha 2017: 106-7).

No entanto, como já visto nas páginas iniciais deste capítulo, o silenciamento sobre as migrações cabo-verdianas para outras localidades africanas é, também, um sintoma da antinegitude³⁹ fruto do processo civilizador levado à cabo no arquipélago pelo império português. Neste caso, os fluxos em direção à Guiné Bissau, Senegal, Angola e Moçambique são apagados/silenciados na fala da interlocutora de Eufémia Rocha como forma de indicar que o olhar cabo-verdiano estaria direccionado para o Norte global, lugar do mundo de onde emanaria o progresso e a civilização. Ainda, eles, quando aparecem, são vistos como fluxos hierarquicamente superiores, como se eles tivessem existido apenas para ocupar cargos administrativos no sistema colonial. Este é um padrão comportamental razoavelmente difundido pelo globo terrestre, especialmente ao percebermos que o maior enfoque dos estudos migratórios dá-se seguindo os fluxos Norte-Sul, enquanto os movimentos internos ao Sul global tendem a ser negligenciados.

Todavia, é de se observar que embora as tensões entre cabo-verdianos e *residentes* tenham começado a chamar atenção de cientistas sociais ao final da década de 2000, não só esses fluxos são muito mais antigos do que esse período – como já visto aqui -, como a produção de gramáticas da diferença por meio da raça é algo presente desde os primórdios da ocupação do arquipélago, muito embora tal questão tenha passado a margem de grande parte da produção das ciências sociais em/sobre Cabo Verde (Furtado 2013).

Ao analisar a imagem dos cabo-verdianos veiculada em textos portugueses produzidos entre os anos de 1784 e 1844, Danilo Santos (2017) mostra que as narrativas dos metropolitanos eram carregadas das mais comuns imagens de controle (Collins 2019 [1990]: 136) disseminadas

³⁹ Essa é uma noção chave para a compreensão da etnografia. Inspirado diretamente pelo trabalho de Anjos & Rocha (2022), nele as autoras observam as tensões raciais em Cabo Verde a partir dos *mandingas* (cf. capítulo 6) e da presença de *residentes*, uma vez que as antropólogas entendem que o sentimento da antinegitude se diferencia do racismo colonial porque o primeiro “pressupõe uma humanidade incompleta nos corpos sobrecarregados de traços de africanidade, mesmo nas situações em que brancos não estão presentes nas interações cotidianas” (2022: 111), ou seja, “a antinegitude é aqui a estratégia de pessoas negras que, para sobreviverem a um mundo de supremacia branca, precisam se pensar como não tão negras” (2022: 119).

A antinegitude é um elemento estruturador da modernidade, uma constante estrutural, que opera por meios implícitos e inconscientes, produzindo o ódio e aversão ao que a negritude representa, como aponta Vargas (2020), ou seja, não pode ser lida como acontecimentos isoláveis ou estritamente subjetivos. Portanto, é aquilo que Fanon (2008) denominou por “negrofobia”, sendo uma das mais cruéis facetas do racismo antinegro por introjetar o auto ódio na vida das populações negras.

pelos europeus e euro-descendentes para desumanizar as populações não-brancas e legitimar a violência colonial. As imagens de controle, como propõe a socióloga estadunidense, são um fenômeno que é produzido “para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (Collins 2019 [1990]: 136), condicionando aqueles que são categorizados por elas ao status de *outsider* na sociedade onde eles vivem. Elas se encarnam na lógica da “natureza” e da “economia” e por isso as “opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade não poderiam continuar a existir sem justificativas ideológicas poderosas” (Collins 2019 [1990]: 135). E como parte dessa ideologia hegemônica, são produzidas imagens estereotipadas que agregam ou pulverizam valores sociais a determinados grupos.

Dentre elas, vale destacar duas:

Ainda segundo as representações, um «outro vício» que caracterizava os verdianos era a «sensualidade», principalmente nas mulheres. Segundo o *Anónimo* este era muito mais forte na zona tórrida em que o arquipélago de Cabo Verde estava sujeito. Mas o que mais o admirou foi o «indiferentismo» daquelas mulheres pretas e do resto dos «naturais» daquelas ilhas, que não se envergonhavam do tal «vício horrendo», tratando com homens que não eram os seus legítimos maridos. Nem se tratava do concubinato porque «antes têm para si que só as que vivem a ganho são meretrices [meretrizes]» (Santos 2017: 169).

O discurso predominante do período em apreço representava os cabo-verdianos como ociosos, indolentes e de poucas ambições, porque não gostavam de trabalhar e estavam satisfeitos com o pouco que a “terra generosa” lhes dava, ainda que com pouco trabalho (Santos 2017: 203).

Tais percepções da população cabo-verdiana foram reiteradas por indivíduos metropolitanos até ao menos um século depois do período analisado pelo historiador. Na obra canônica da Antropologia portuguesa *Raças do Império*, António Mendes Corrêa, pautado por um olhar biologizante – e profundamente racista e racista – das diferenças raciais, recorda que “João A. Martins descreve o crioulo como apático e indolente – embora enérgico – sensual, supersticioso. O povo de Cabo-Verde é, na sua opinião, dócil, resignado, inteligente e socegado (*sic*), mas indolente e rotineiro” (Correa 1945: 314).⁴⁰

Ainda, o autor que aproveitou de ocasiões como a Exposição do Mundo Português (1940) para realizar medições ósseas nos indivíduos dos então territórios coloniais portugueses, apresenta em seu apanhado histórico-antropológico que investigadores portugueses afirmavam que

⁴⁰ Na Antropologia contemporânea portuguesa, há um esforço para compreender o papel da disciplina no exercício do poder português no ultramar. Sobre essa questão, indico os trabalhos de Rui Mateus Pereira (2021) e o esforço traçado por Warwick Anderson, Ricardo Roque e Ricardo Ventura Santos (2019).

a sensualidade é vulgar, o impulso sexual é forte em Cabo-Verde, como se verifica na frequência, já registrada, de raptos e atentados ao pudor, na lubricidade de algumas dansas, como o *tôrno* e as *coladeiras*, no predomínio absoluto de motivos eróticos no cancionero, e até nas intrigas da vida social (Correa 1945: 319).

Desta forma, percebe-se que autores como Corrêa reconhecessem que apesar da dupla vinculação à Europa e à África, a população cabo-verdiana “tem uma fisionomia própria, uma acentuada originalidade de psicologia e cultura” (Correa 1945: 318), a singularidade em função do povoamento das ilhas não habitadas e da singularidade não fazia com que as comunidades *mestiças* e *negras* do arquipélago não fossem descritas similarmente aos africanos do continente e negros caribenhos (Fanon 2008). Neste conjunto de descrições, todos os traços pejorativos são associados à herança dos antepassados africanos, enquanto tudo que há de positivo é vinculado à lusitanidade.

Tal padrão social acaba por ganhar ancoragem, também, em solo cabo-verdiano, por meio da introdução da ideologia da inferioridade negro-africana nas populações do arquipélago. Como aponta Meintel (1984: 101) a partir de sua investigação levada à cabo no início dos anos 1970 – quando Cabo Verde ainda se encontrava sob o julgo colonial -,

many popular phrases imply an aesthetic whereby “African” features are denigrated as intrinsically ugly, and “Europeans” ones are considered “good”, “correct”, “right”, or even “clean”. (...) “African” features, on the other hand, are “wrong”, “ugly”, “not right”, or “not correct” [muitas frases populares expressam uma noção estética de que os traços “africanos” são denegridos como intrinsecamente feios e os “europeus” são considerados bons, corretos, até mesmo limpos. As heranças africanas, por outro lado, são erradas, feias, incorretas] (Meintel 1984: 101).

No que diz respeito ao discurso das elites metropolitanas, ocorre uma visível mudança no olhar para os cabo-verdianos no período que sucede a Segunda Guerra Mundial. É neste contexto que ganha força a consolidação da imagem do cabo-verdiano como mais próximo da *portugalidade* do que da africanidade, principalmente por meio do *Boletim de Informação e Propaganda* e da *Claridade*⁴¹ (Anjos 2000, 2002). Todavia, a ode à mestiçagem, que ainda encontrava no seu âmago as profundas raízes da antinegitude, não foi capaz de promover a mestiçagem/crioulização, à nível de prática social, “como ponto de anulação dos pólos de antagonismo numa síntese completa” (Anjos 2003: 5). Ainda na reta final do domínio colonial europeu, mais precisamente entre os anos de 1972 e 1973, Deirdre Meintel (1984) observou a

⁴¹ Movimento intelectual da primeira metade do século XX centrado nas ilhas do Barlavento, especialmente em São Nicolau, que, dentre suas formulações, visava a construção da identidade cabo-verdiana pautada na ideia do lusotropicalismo, supervalorizando uma criouliidade com bases portuguesas. José Carlos Gomes dos Anjos, antropólogo cabo-verdiano, discorre sobre o movimento em sua obra (2002).

utilização cotidiana de uma gramática de diferenciação racial que servia para elogiar, ofender e indicar a posição da pessoa na estrutura social.

Entre os termos, foram registrados pela autora *bermedju*, *branco di cabeça seca*, *mulato claro*, *mixto*, *branco di cabelo crespo*, *mulato sucuro*, *negro*, *preto furrado*, *branco di dinheiro*, *branco*, *preto*, *morena*, *morena clara*, *morena escura*, *mulato*, *mulato claro di cabeça seca*, *africano*, *preto di Guiné*, *tipo europeu*, *castanha*, *negro bermedjo*. Ao mesmo tempo, a língua crioula era popularmente associada à negritude, sendo referida como “*língua di preto* ou *língua di negro*” (Meintel 1984: 104) – curiosamente, esse é um dos principais ícones da cabo-verdianidade atualmente.

Passadas cerca de cinco décadas após a investigação de Meintel, encontrei, ao decorrer das minhas pesquisas de campo no país, outras gramáticas da diferença baseadas na raça, como os termos *badius*; *sampadjudus*; *mandjakus*; *amigo*; *branco-de-terra*; *brancos das ilhas*; *brandjakus*; *brancos do Platô*; *badiu di fora e badiu di dentru*; *pretu finu*, *rostu limpu*; *branku*; *branku claru*; *branku escuru*; *tugas*; *talianas*; *Fogo*; *copo leite*; entre outros. As duas situações mostram que, ao contrário do proposto pelo intelectual cabo-verdiano Gabriel Mariano (1959), Cabo Verde está longe de ser uma sociedade pós-racial, sendo mais parecida com a situação de profunda difusão de terminologias raciais da Bahia, no Brasil, situação esta que o autor afirmara ser profundamente distinta da realidade cabo-verdiana.

Ao afirmar que esta necessidade de “referenciar socialmente os indivíduos pelos traços rracicos, e de aliar ao comportamento social o tipo étnico, é aspecto estranho a Cabo Verde” (Mariano 1959: 29), sendo esta uma terra na qual negros e mulatos teriam tido iguais oportunidades para cooperar na formação desta sociedade crioula, Gabriel Mariano vai na contramão do observado por antropólogos cujo ponto de vista não foi construído no mundo da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP).

Mesmo que “in Cape Verde, certain “interstitial” positions were open to individuals of racially mixed back-ground [em Cabo Verde, certas posições “intersticiais” tenham sido abertas para indivíduos com visível herança mestiça]” (Meintel 1984: 82), Meintel nos mostra que raça e classe, na história do arquipélago, se cruzaram de maneira profunda.⁴² A abolição da escravatura em Cabo Verde não acarretou na concessão de cidadania aos libertos. Estes foram

⁴² Assim como apontado previamente ao recuperar a noção de raça para Rui Cidra, a autora conclui que “a atenção aos contextos sociais específicos do uso de categorias raciais indica que não apenas o fenótipo, mas às vezes também a genealogia, pode ser um critério importante na classificação [Yet attention to the specific social contexts of the use of racial categories indicates that not only phenotype but sometimes genealogy as well can be an important criterion in classification]” (Meintel 1984: 93).

obrigados a trabalhar para os seus antigos “donos” de forma não remunerada – ou melhor, escravocrata – até 1878 (Meintel 1984: 87).

Nos últimos anos do jugo colonial, barreiras raciais eram gramaticais na prática social, como em relação à forte endogamia racial nos casamentos (Meintel 1984: 93); a continuidade da hierarquia senhor-escravo, que era mantida por meio das mesmas famílias terratenentes nos tempos de outrora atuando como patroas daquelas que descendiam de escravizados – cuja memória ainda era fresca (Meintel 1984: 93); assim como nas condições materiais, que haviam mudado pouco desde a abolição da escravidão, com cerca de 90% da população analfabeta e atuando como camponeses, trabalhadores braçais ou na pesca (Meintel 1984: 94).

Ainda, até os anos 1930,

The society of Fogo, Where blacks, whites and mulattoes formed fairly distinct categories, has been portrayed by one of her writes as having been divided into three classes until about 1930, typified by: the white in his sobrado, a large two-story house with an enclosed courtyard and verandah, analogous to the “big house” of Freyre’s Brazil; the black in his funco, a round dwelling made of stones and topped with a palm-thatched roof;; and the mulatto clerking in the shop located on the ground floor of the sobrado [A sociedade de Fogo, onde negros, brancos e mulatos formavam categorias bastante distintas, foi retratada por um de seus escritores como tendo sido dividida em três classes até cerca de 1930, tipificadas por: o branco em seu sobrado, uma grande casa de dois andares com um pátio fechado e varanda, análoga à “casa grande” do Brasil de Freyre; o negro em seu funco, uma habitação redonda feita de pedras e coberta com um telhado de palha de palmeira; e o mulato que trabalhava na loja localizada no térreo do sobrado] (Meintel 1984: 83).

Neste cenário no qual a raça e a classe fortemente se confundiam, os *badius*,⁴³ ou seja, a população santiaguense, era e continua sendo lida como os indígenas/africanos nacionais (Meintel 1984: 141) e, com o crescimento da presença de *residentes* no país, os *badius* tendem a ser igualados aos *residentes* (Furtado 2014; Lobo 2014), de quem eles querem se distanciar (Anjos & Rocha 2022), complexificando as categorias raciais em Cabo Verde, que devem ser lidas como significantes deslizantes com significado politicamente situado (Fikes 2000).

⁴³ Rui Cidra faz uma das melhores sínteses sobre a intersecção entre gênero e classe que eu já li para explicar o que é o *badiu*. Para o autor, “atributos centrais de identidade *badiu* relacionados com a bravura, a obstinação e a força física, intelectual e emocional reforçam a masculinização da figura da mulher, associada em Cabo Verde à agência social no quotidiano, dado o seu papel determinante nas estratégias de reprodução social. De acordo com imagens estereotipadas, a mulher *badia di fora* usa de força física para lidar com o gado, nomeadamente com bois, utiliza as ferramentas do trabalho rural (facas, machados), canta e dança vigorosamente nos terreiros de *batuko*, toca *fero* nos bailes de *funaná*, e cheira tabaco moído (*kankan* ou *txeru*). Como muitas mulheres em Cabo Verde, cria os seus filhos e mantém bens familiares como o gado e a terra na ausência de um homem emigrado. Estas imagens são produzidas por construções de gênero que projetam para a mulher as relevantes qualidades de sobrevivência e de improvisação (*kati kati*)” (Cidra 2021: 50).

Desta forma, coaduno com a ideia de João Vasconcelos de que “não só existe racismo em Cabo Verde como ele é além do mais consciencializado e verbalizado” (Vasconcelos 2007: 9), no caso, a partir da lógica da antinegitude. Retomando ao tema que atravessa a presente tese, tal racialização dos corpos encontra nas populações *residentes* um lugar ideal para se atualizar e produzir novos distanciamentos entre cabo-verdianos e africanos do continente. Permanece no país um conjunto de termos racializadores que, ao apropriarem-se da raça negro-africana, negam a negritude cabo-verdiana (Furtado 2012: 168).

Fundada por meio da escravidão e da criouliização,

a matriz organizadora desta formação racial [ou seja, da sociedade cabo-verdiana] é um contínuo racializado crioulo, uma escala de valor com múltiplas gradações e notações entre as figuras de “África” e “Europa” através da qual se apuraram os estatutos sociais de sujeitos e se produziram historicamente diferentes formações de identidade crioula cabo-verdiana ou “crioulidade” que chegam à pós-colonialidade (Cidra 2021: 23).

Tal formação racial, calcada – e recalçada – na antinegitude, acaba por produzir ao ancorar-se na criouliização uma neurose cultural (Gonzalez 2021), que ao mesmo tempo em que nega a sua negritude, aproxima-se dela e precisa dela para construção do ego. Tendo todo esse processo em mente, cabe, aqui, retomar à relação do cabo-verdiano com o *residente*. Nesta multifacetada relação, o ser *mandjaku* – uma das poucas palavras com flexão de gênero que encontrei no crioulo cabo-verdiano – acaba por ser uma identidade imposta, não escolhida, ou seja, a pessoa *torna-se mandjaku* a partir da acusação e da estigmatização socialmente construídas (Goffman 2021; Souza 2021).

O convívio entre os dois grupos tende a ser marcado pela

1. a aversão a eles, na condição de “estranhos”, que carrega uma forma de tratar ofensiva, caracterizando a xenofobia;
2. o sentimento de vítimas de um racismo que os homogeneizava como inferiores culturalmente;
3. e a maneira como, por meio das interações quotidianas, vivenciavam a construção de uma ficção de diferença biológica/ perigo biológico (Rocha 2020: 137).

Todavia, se a coletividade dos cabo-verdianos está longe de ser homogênea, tampouco é a de *residentes*. Dentre eles, os nigerianos são os mais estigmatizados, vistos como incivilizados, traficantes, entre outras categorizações desumanizadoras (Canto 2020: 90). No entanto, de forma geral, esse

estigma sobre o “Outro” e as outras lógicas, como a desconfiança e a discriminação, aplicadas sobre esse segmento - os africanos - já se faziam presentes nas fronteiras cabo-verdianas já nos anos 80 como se verifica na narrativa (...) em que o imigrante deixa a recomendação para o seu irmão para não comprar o bilhete de viagem para Cabo Verde, porque correria o risco de ser inadmissível (Canto 2021: 48)

O objetivo deste apanhado histórico-antropológico é tensionar não apenas a narrativa do tardo-colonialismo, que perdura até a atualidade, de que Cabo Verde foi a colônia modelo portuguesa, assim como mostrar a persistência da raça e de sua gramática da diferença no país, que não ressurgem com a chegada numericamente expressiva das *residentes* – ou seja, não é um fenômeno novo. O que singulariza, sem dúvidas, o país-arquipélago, é como a sua conformação geográfica insular, o fato de as ilhas estarem inabitadas e o povoamento por meio dos filhos mestiços dos portugueses (os *lançados*) e de um grande contingente de africanos escravizados produzirem terreno fértil para a consolidação da antinegitude - sem esquecer que tudo isso ocorreu no âmago do colonialismo português, marcado por variações discursivas da justificativa da dominação, que, no desenho final de sua defesa como colonizadores, propagaram a ideologia lusotropicalista supostamente menos violenta e mais harmoniosa racialmente, embora isto não seja verídico. E essa antinegitude, que perpassa o mito da construção da nação, as relações interpessoais e as instituições do país, volta a ser direcionada aos residentes, justamente por esses virem da África continental.

O campo e os seus aspectos metodológicos

A presente pesquisa surgiu a partir de uma “fresta” aberta ainda durante a realização do trabalho de campo para o meu mestrado, feito na ilha de Santiago ao longo do primeiro semestre de 2019. Naquele momento, quando eu direcionava o meu olhar para compreender o que fazia de um artesanato “genuinamente” cabo-verdiano face aos concorrentes oriundos de países como Senegal e China (Venancio 2020a), acabei por me deparar com um conjunto de mulheres senegalesas e bissau-guineenses que se encontravam no meio deste circuito comercial, como uma forma de aproveitar pelas brechas o *boom* do turismo⁴⁴ no país. Suas trajetórias e histórias me motivaram a regressar para a ilha de Santiago três anos depois e, ali, realizar minha pesquisa doutoral focada nas suas vidas. Por esta razão, será possível perceber, ao decorrer do trabalho, um diálogo constante com as realidades das mulheres cabo-verdianas, visto que essa coletividade concentra parte substancial dos meus interesses de investigação desde a graduação (Venancio 2017; 2020a), frequentemente entrelaçando questões como família, comércio e fluxos transnacionais.

⁴⁴ É notável que nas últimas duas décadas o fluxo de turistas em direção ao país-arquipélago de Cabo Verde aumentou substancialmente, chegando a superar 800 mil chegadas em 2019, último ano “regular” antes da eclosão da pandemia da Covid-19. Neste período, o país foi considerado “a joia da África Ocidental”. Se para quem não conhece Cabo Verde essa pode ser uma cifra modesta, percebe-se o impacto dela se levarmos em consideração o fato de que a população total do país não ultrapassa os 600 mil habitantes.

Para a realização da pesquisa que aqui apresento, dirigi-me à Cidade da Praia para realização de trabalho de campo entre os meses de maio e novembro de 2022, onde fiquei de forma ininterrupta, assim como regressei à cidade durante a segunda quinzena de maio de 2023 e o mês de julho do mesmo ano – assim como realizei pesquisa no mês de junho em diferentes arquivos em Lisboa. Além de ter escolhido a capital cabo-verdiana como locus da investigação como forma de dar continuidade aos laços já estreitados, a opção ocorreu, também, por esse ser o município cabo-verdiano que conta com a maior percentagem absoluta de imigrantes em seu território, congregando 43,5% do total de imigrantes (Instituto... 2019).⁴⁵



Na Cidade da Praia pude conviver, entrevistar e desenvolver relações de interlocução e amizade com mulheres – e homens! – de diferentes nacionalidades, entre elas Burkina Faso, Guiné Bissau, Guiné Conacri, Senegal, Serra Leoa e Togo; embora a larga maioria fosse bissau-guineense, dado o alto contingente de pessoas deste país residindo em Cabo Verde. Visando a construção de uma etnografia sólida que pudesse compreender diferentes facetas da vida das

⁴⁵ Se por um lado as ilhas da Boa Vista e do Sal também receberam um fluxo considerável de imigrantes nas últimas décadas, direcionar-me para essas ilhas poderia ser arriscado tendo em vista a forte ligação destes com as atividades do turismo, que foram fortemente prejudicadas por conta da pandemia da Covid-19.

mulheres *residentes*, acompanhei eventos institucionais, palestras, rotinas laborais – especialmente no Mercado do Sucupira e no Plateau –, eventos de associações, almoços, entre outros espaços-eventos.

Apesar das continuidades, é impossível não mencionar como a investigação, especialmente a sua parte que se deu no ano de 2022, foi profundamente marcada pela pandemia da Covid-19, que causou rupturas de diferentes tipos. Aportei no país dois dias após o final do segundo semestre letivo de 2021 da Universidade de Brasília (UnB), que finalizou apenas na primeira semana de maio de 2022 e de forma remota em virtude dos impactos da pandemia. Saía, então, de um cenário desastroso – como ficou marcada a gestão do então governo federal brasileiro, que contou com um alto número de mortas e infectadas, apesar da subnotificação, além de um profundo negacionismo em relação à vacina e os impactos da infecção (Castro 2021) – para um outro universo, no qual a insularidade e o fechamento das fronteiras aéreas (Venancio 2020b) contaram positivamente para o controle da questão sanitária.



Figura 9 - Gancho com máscaras PFF2 penduradas na porta da minha casa em Cabo Verde. Maio de 2022.

Neste sentido, eu, uma pessoa com comorbidade respiratória (bronquite-asmática) e que vivia com e cuidava de uma terceira pessoa idosa e com comorbidades, vi no processo de pesquisa de campo o meu primeiro contato contínuo com o mundo fora do isolamento físico social após dois anos de pandemia. Embora o número de casos ativos fosse drasticamente inferior ao cenário brasileiro e eu já tivesse tomado três doses da vacina, o trauma oriundo do

desastre que foi a gestão governamental da pandemia em meu país – e cidade – de residência imbuíram em mim a necessidade de usar máscaras PFF2/N95 em todas as ocasiões até então.

No entanto, o trabalho de campo demandava que as máscaras fossem deixadas para lá. Isso porque, por mais que o uso do instrumento tenha sido profundamente normalizado por mim e ele fosse um objeto que já fizesse parte das técnicas de sociabilidade do meu cotidiano de tal forma (Mauss 2003; Miller 2013), ele impedia que as pessoas me ouvissem bem, em um cenário no qual o meu crioulo já estava enferrujado após três anos sem praticá-lo no país.



Figura 10 - Testes de Covid-19 positivo e negativo, respectivamente, realizados no segundo mês de trabalho de campo. Junho de 2022.

Assim, fui aos poucos me desvencilhando desse objeto. Em parte, por ouvir com frequência perguntas como “ainda não abandonastes a máscara?”, que indicavam a maior tranquilidade que as pessoas em Cabo Verde lidavam com a doença face ao que foi no Brasil – fossem elas cabo-verdianas, senegalesas, portuguesas, brasileiras ou bissau-guineenses; também por não querer ser lido como o estrangeiro *branco* que teria medo de contrair doenças na “África”, ideário racista frequentemente reproduzido. Não à toa, certa noite, enquanto me dirigia para um restaurante para jantar usando máscara – o que eu ainda fazia em lugares fechados –, um rapaz viu e gritou de longe “*Fuck you, português de merda! Volta para a tua*

terra!”. A infelicidade desse evento foi a minha descoberta, dias depois, de ter contraído a Covid-19 e possivelmente estar infectado naquela ocasião.

Além desse primeiro desafio, que foi rapidamente solucionado junto ao processo de recobrar os trejeitos sociais que a pandemia aniquilou com o isolamento físico e social, outra questão é importante para compreender o trabalho de campo: os marcadores sociais da dominação que compõem o meu corpo. Eu sou um pesquisador jovem (tinha 25 anos na época do campo prolongado), homem, gay, com alto nível de escolaridade, vindo de um país que transmite a ideia de prosperidade – o Brasil - e lido como *branco* naquele contexto – embora seja negro no Brasil.⁴⁶ A combinação desses marcadores possibilitou e inviabilizou caminhos, como é de se esperar em uma pesquisa qualitativa.⁴⁷

De todos eles, o gênero era o que mais me preocupava, visto que como aponta Dinnah Hannaford (2017: 122) a partir da sua investigação com mulheres senegalesas cujos maridos imigraram, aquela é uma cultura fortemente homossocial, ou seja, faz com que as pessoas partilhem muito tempo do seu dia com pares do mesmo gênero, fato que tem alguma disseminação não apenas no ecúmeno africano (Kopytoff 1987; 2005), como em todo o meu processo de socialização no Brasil, que me empurrou para a socialização com as mulheres devido ao fato de eu ser um menino/garoto/rapaz/homem afeminado. Esse foi, sem dúvidas, um problema que surgiu em espaços “mistos”, como associações que contavam com aproximadamente o mesmo número de homens e mulheres. Nesses lugares, eu era automaticamente direcionado à convivência – e comensalidade – com os homens. De igual maneira, conviver com mulheres casadas cujos maridos trabalhavam com elas era algo interdito, visto que eles sempre cortavam as conversas e condicionavam-nas às respostas que eles davam, como aconteceu certa vez com um casal de comerciantes de origem senegalesa.

⁴⁶ A clivagem de interpretação racial entre países africanos e o Brasil foi tema do artigo de Luena Pereira (2020). A partir do seu trabalho de campo em Angola, a antropóloga, que é lida como negra no Brasil, narra como em boa parte dos contextos em Luanda ela era lida como mestiça e, em alguns casos, até como branca. Para além de ajudar a corroborar com a tese de como a raça, a categoria social, é contextual, discursiva e um significante flutuante (Hall 1995); as situações vividas por Luena Pereira e por mim ajudam a desestabilizar a ideia de que a CPLP constitui um ecúmeno cultural.

⁴⁷ Por diferentes razões, optei por não produzir uma reflexão metodológica mais densa e aprofundada sobre o meu corpo em campo aqui na Introdução. A primeira diz respeito à forma a qual a questão está diluída ao decorrer de todo o trabalho, como a leitora verá, e que acho ser uma forma mais produtiva, especialmente por acreditar que o meu deslocamento racial – de negro no Brasil para branco em Cabo Verde – foi fundamental para compreender a questão racial posta nesse contexto. Ainda, há, *no prelo*, um capítulo de livro no qual eu descorro com maior afinco sobre as questões de raça e de sexualidade, que contem dados sensíveis sobre o segundo tópico sobre os quais eu decidi não tratar aqui para não desviar o foco da análise (Venancio *no prelo b*). Igualmente, pretendo, após a tese, produzir um artigo no qual reflito sobre os impactos da intersecção entre raça, gênero, sexualidade, nacionalidade e geração na realização dos meus trabalhos de campo em Cabo Verde desde a graduação até o doutorado.

Todavia, se essas poucas portas se fecharam, muitas outras se abriram. Ao encontrar uma associação formada só por mulheres, tive a possibilidade de viver o cotidiano com elas, comendo no mesmo *cabaz* (cabaça, bacia comunal), estando com elas em suas casas, no trabalho e outros espaços. Mesmo que minha presença masculina causasse estranhamento, uma vez que até os homens que faziam parte da associação acabavam socializando com outros homens presentes, ela era justificada por meio de outros dois fatores: a minha estrangeiridade – associada ao fato de que eu era *branco*, então tinha licença para burlar certas convenções sociais – e a minha idade, sendo eu da geração alternada a boa parte das minhas principais interlocutoras. Não à toa, frequentemente era apresentado como *nha/nos fidju brasileiro* (meu/nosso filho brasileiro).

Outros três fatores que contaram positivamente ao meu favor. O fato de eu já falar crioulo, língua na qual a maior parte das conversas se deu, foi um deles. Em alguns casos, como com mulheres recém-chegadas do Senegal, nossas conversas também ocorreram em francês. Por outro lado, o não manejo de outras línguas, como a wolof, fula e papel me impossibilitaram de acessar outros canais de sociabilidade, especialmente entre as senegalesas muçulmanas e mulheres da Guiné Conacri. Eu estar vinculado à Universidade de Brasília como professor voluntário foi outro fator que contribuiu a meu favor. Isso me abriu portas e conferiu prestígio, sendo apresentado em alguns casos como “o professor universitário brasileiro”.

O último fator que ajudou muito na minha inserção, para além de circular diariamente pelos espaços de presença dessas mulheres, como o Sucupira, foi o fato de ser um *branco sem frescura*. Ter comido no *cabaz* com as mãos na minha segunda interação com as mulheres da *Mindjeris di Guiné* – ato que era visto com receio por algumas amigas cabo-verdianas -, adorar a comida do eixo Guiné Bissau-Senegal, assim como ter ajudado a cuidar das crianças, que estavam sempre com as mães,⁴⁸ fizeram com que a minha presença fosse bem-vinda com maior facilidade. Tanto que ao final de outubro/início de novembro de 2022, várias pessoas da Guiné Bissau e do Senegal me paravam nos arredores do Sucupira para me parabenizar pela vitória eleitoral do presidente Lula.

⁴⁸ Nesse sentido, um marcador interessante para entender a “normalidade” da minha presença foi o fato de, em um dos dias, eu ter sido autorizado a bater (*sota-el*) na filha de uma das mulheres se ela não se comportasse. Como bem aponta André Omisilê Justino (2022), os castigos físicos são vistos como forma de cuidado na Cidade da Praia – destinado a adultas e adolescentes com quem se tem algum nível de proximidade.



Figura 11 - Almoço partilhado por homens senegaleses-muçulmanos no *cabaz* em meio às festividades do *Mawlid Al-Nabi*. Julho de 2022.

Feito esse panorama da minha entrada em campo, que se deu sem grandes problemas junto às minhas interlocutoras, posso partir para a perspectiva metodológica que balizou a produção da pesquisa. Intuindo construir a etnografia que aqui apresento, lancei mão de diferentes técnicas e metodologias de pesquisa para construção dos dados. Para mapear o campo, comecei a minha investigação aplicando um questionário que contava com perguntas fechadas e abertas (Apêndice 1) – ou como diz Malinowski (2018 [1922]: 75), o *survey* –, a fim de traçar o perfil socioantropológico delas. Junto aos questionários, realizei entrevistas semiestruturadas.

Os dados oriundos das entrevistas foram trabalhados a partir de dois eixos metodológicos. Ao contarem as suas histórias, as minhas interlocutoras produziam calendários das suas histórias de vida (Carling 2012: 144) de um modo informal e menos metódico do que a técnica requer – porém não menos valioso para a consolidação da etnografia. Como veremos, suas narrativas tendem a ser construídas a partir de eventos críticos (Das 1995) individuais ou estruturais – ou seja, momentos de transformação da vida social – de maior ou menor amplitude, como o nascimento ou a morte de familiares, guerras civis, entre outros.

Desta forma, o método biográfico, a história de vida e a história oral foram usadas para consolidar as narrativas. Como bem aponta Guíta Debert, “a história de vida é um instrumento que vem preencher um vazio intransponível” (1986: 141) em contextos de grande diversidade social e baixa produção acadêmica sobre determinados grupos – especialmente os subalternos –, além de fomentar o diálogo entre interlocutores e analista do social. Estive atento, ao decorrer da investigação, ao fato de “que a história de vida nos forneça um quadro real e verdadeiro de um passado próximo ou distante”, mas que ela atue como ferramenta para “reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses” (Debert 1986: 142) sobre as questões relativas às vidas das mulheres oeste-africanas, abrindo o leque de questões que trago aqui.

Por outro lado, por meio das recorrências nas histórias dessas mulheres, poderei, a partir do convívio contínuo, captar quais as ênfases dadas por elas – ou o frame no qual elas enquadram suas narrativas –, visto que “o que interessa à história não são apenas os fatos passados, mas a forma como a memória popular é construída e reconstruída como parte da consciência contemporânea” (Debert 1986: 151), e, assim, indicar como o campo se relaciona estruturalmente à sociedade cabo-verdiana.

Ainda, opto pelo método biográfico por compreender que o indivíduo age em sociedade a partir do *habitus*. Assim, coaduno com a ideia de que

cada indivíduo é uma síntese individualizada e ativa de uma sociedade, uma reapropriação singular do universo social e histórico que o envolve. Se cada indivíduo singulariza em seus atos a universalidade de uma estrutura social, é possível “ler uma sociedade através de uma biografia”, conhecer o social partindo-se da especificidade irredutível de uma vida individual (Goldenberg 2002: 36-7).

Ao fim e ao cabo, “a utilização do método biográfico em ciências sociais é uma maneira de revelar como as pessoas universalizam, através de suas vidas e de suas ações, a época histórica em que vivem” (Goldenberg 2002: 43).

Embora quisesse ter realizado um número maior de grupos focais, técnica que tem como “objetivo central (...) identificar percepções, sentimentos, atitudes e ideias dos participantes a respeito de um determinado assunto, produto ou atividade” (Dias 2000:3), esta foi aplicada uma vez com as filhas das mulheres da associação *Mindjeris di Guiné*, que conheceremos em breve.

Tendo essa perspectiva metodológica em mente, inspiro-me nos trabalhos de Bruna Pereira (2019), sobre *vivências afetivo-sexuais de mulheres negras*, e de Taís Machado (2021), que consiste em uma *análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil*, por ambos produzirem, a partir das histórias de vida e biografias de mulheres, potentes análises sobre a estrutura social dos contextos por elas analisados. A partir dessas inspirações, sigo o que nos postula Geertz (1989 [1973]), que, ao dar o exemplo da diferença entre a piscadela e

do tique involuntário, afirma que para que consigamos ler e interpretar um evento, precisamos direcionar o olhar para o contexto micro das interrelações, mas também para os códigos socialmente estabelecidos que regem aquela relação. Ou seja, observar a “hierarquia estratificada de estrutura significantes (...) sem as quais eles de fato não existiriam” (Geertz 1989 [1973]: 5).

Também, inspiro-me na proposta de Trajano Filho (1998: 407), quando o antropólogo chama a atenção para a forte circulação de anedotas, na forma de fofocas e rumores, que circulavam na Guiné Bissau durante seu trabalho de campo. Como o autor afirma, essas histórias estavam fortemente atreladas ao processo de produção da identidade social naquela jovem nação crioula, jogando luz às tensões, ambiguidades e conflitos que emergiam. Ou seja, assim como naquele contexto de pesquisa, estive atento à forma como os rumores apresentam interpretações ativas e criativas da vida cotidiana (Trajano 1998: 427), compreendendo a nação por “baixo” ao apresentar versões não-oficiais das situações.

No que diz respeito à interface com a Antropologia Visual, acredito, assim como Milton Guran (2000), que a fotografia na Antropologia tem um grande potencial de demonstrar conclusões e narrar contextos etnográficos. Todavia, o faço de uma maneira crítica, de forma a não produzir e veicular imagens de pessoas que possam desumanizá-las – prática reflexiva e antirracista que infelizmente é menos recorrente na Antropologia do que o necessário. Para isso, o uso da câmera, seja para registros fotográficos, seja para os fílmicos, foi uma mais-valia não apenas para a produção de dados, como será possível ver especialmente na parte 2 da tese; como foi utilizada na produção de devolutivas em campo. Fosse para os eventos das associações, quanto para eventos individuais, como formaturas e casamentos, eu era sempre requisitado para prestar serviços fotográficos. De forma similar e por acreditar no papel como “teoria social crítica da realidade” (Cavalcante 2019: 66) que as músicas possuem, as leitoras verão um uso constante de canções, das mais “clássicas”, como *Djâm branču dja* e *Entri Spada e Paredi*, às mais contemporâneas, como *Ka ta da*, que está na epígrafe desse trabalho.

Por fim, vale ressaltar que as instituições de poder foram, também, meus alvos de análise, visto que, como propõem Mary Douglas (1998) e Smith (2005), o processo de institucionalização e naturalização de elementos do cotidiano, como são os marcadores sociais da dominação portados pelas imigrantes, requer um árduo trabalho de legitimação que perpassa diferentes esferas da vida social. Assim, como boa parte da função do Estado é registrada documentalmente, segui o proposto por Adriana Vianna (2014: 44-47) ao afirmar que os documentos produzem mundos sociais e atuam como construtores de realidades.

Para tanto, lancei mão da pesquisa em arquivos, mais especificamente no Arquivo Nacional de Cabo Verde e no Museu Amílcar Cabral, na Cidade da Praia, e no Arquivo Histórico Ultramarino e na Torre do Tombo, em Lisboa. Neles, analisei documentos que versavam sobre os fluxos de pessoas do continente africano para Cabo Verde; discursos sobre a nação e sua relação com outros territórios africanos em periódicos e jornais, como o *Voz di Povo* e o *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*. Atrelado ao último esforço, desenvolvi, também, pesquisa hemerográfica, para, de forma similar ao realizado por Bouilly (2008), perceber as visões construídas sobre as *residentes* em Cabo Verde, tanto pelos meios de comunicação quanto por quem os consome, tendo focado na produção disponível digitalmente nas plataformas *A Semana*, *A Nação*, *Dexam Sabi*, *Expresso das Ilhas*, *InforPress* e *Notícias do Norte*, além das notícias veiculadas pela TCV – Televisão de Cabo Verde.

Partindo dessa explicação, construo a minha pesquisa de forma similar ao proposto por Élisabeth Defreyne em sua etnografia sobre a circulação de pessoas, coisas e informações entre a ilha de Santo Antão e cidades da Bélgica e Holanda. Segundo a autora

ma recherche n'a pas consisté en une analyse d'un lieu d'émigration ou d'immigration, mais, m'attachant à un objet en mouvement (ou au mouvement comme objet), à considérer ces deux pôles comme indissociables [minha pesquisa não consistiu em uma análise de um local de emigração ou imigração, mas sim, ao focar em um objeto em movimento (ou movimento como objeto), considerar esses dois polos como inseparáveis] (Defreyne 2023: 53).

Desta forma, os percursos dessa tese foram construídos a partir dos movimentos das minhas interlocutoras, que circulam não apenas pela Cidade da Praia, mas estão a todo momento conectadas com parentes e amigas que vivem em diferentes pontos do mundo atlântico.

A estrutura da tese

A tese está dividida em três partes e possui um total de seis capítulos. Na **Parte 1: Chegadas e desafios da permanência** busco compreender a multiplicidade das histórias de chegada em Cabo Verde – visto que a Cidade da Praia nem sempre é este lugar –, assim como as dificuldades enfrentadas para se estabelecer no país. Assim, no capítulo 1, ***Nu bem djobi vida li: mulheres chegando e permanecendo***, apresentarei as diferentes histórias de chegadas no país, que passam por diferentes tipos de reagrupamento familiar, “fuga” de guerras civis, busca por melhores condições de estudos, práticas comerciais, entre outras. Ainda nesse capítulo abordarei histórias de tensão no processo de *djobi vida*, todas elas marcadas pelo

embrincar da exploração do trabalho de jovens mulheres recém-chegas de forma análoga à escravidão ao idioma do parentesco e da dádiva.

No **Capítulo 2, *Estrangeiros e imigrantes: um olhar para as vicissitudes da permanência***, apresento três diferentes questões em relação à produção desta população por parte do Estado cabo-verdiano. Na primeira seção, indico o surgimento de duas instituições governamentais focadas no trabalho direcionado às *residentes*, a AAI e o GAM. A partir da apresentação de ambas e da compreensão das *estrangeiras* e *imigrantes* como questão de Estado, parto para as seções seguintes, focadas na vida das minhas interlocutoras. Em uma versa sobre a luta por trabalho e na seguinte acerca da saga para tornar-se uma pessoa documentada – ou seja, legal. Como veremos, esses dois movimentos são codependentes e geram um paradoxo para as *residentes*.

Na segunda parte da tese, **Permanecer: entre afetos e sociabilidades**, o foco recai sobre as circulações e sociabilidades tecidas pelas mulheres-personagens da etnografia. No capítulo 3, **“*Mudjer ta luta más txeu*”**: sociabilidades, famílias e afetos, o intuito é abordar os circuitos de sociabilidade e afetividade dessas mulheres. Como a maioria quase que absoluta das mulheres com quem convivi eram mães, os filhos ganham destaque aqui. De igual forma, seus companheiros emergem como personagens na narrativa em uma gama diversa de histórias, que vão do casamento há décadas à *solidão da mulher negra*. Assim, sendo o gênero o marcador central do capítulo, é ao decorrer do capítulo 3 que a questão do envio (ou não) de remessas será abordado, assim como as visões apresentadas pelas minhas interlocutoras acerca das diferenças entre ser homem e mulher fora do seu país de origem. O capítulo é seguido do **Excerto fotoetnográfico I: “Eu os declaro marido e mulher”**, que retrata a cerimônia de casamento de Bebê e Paulo, um querido casal da comunidade bissau-guineense.

Encerrando a segunda parte, trago o capítulo 4, ***Mindjeris di Guiné: associativismo e sociabilidades entre mulheres bissau-guineenses***. A partir dele, reflito sobre a centralidade do associativismo para a construção de laços de pertencimento por parte de mulheres bissau-guineenses pertencentes a associação *Mindjeris di Guiné*. Nele, ganham destaque as vendetas entre diferentes associações de nacionais da Guiné Bissau; o fazer político e cultural no cotidiano da associação; assim como a importância da associação para a manutenção de rituais importantes para a vida das associadas, como a morte e o casamento. Na sequência do capítulo, encontra-se o **Excerto fotoetnográfico II: Um dia de política e festa**.

Por fim, temos a parte 3, intitulada **A morabeza em xeque?** O nome se justifica por ser a seção na qual concentro as tensões vividas pelas *residentes* na capital cabo-verdiana. No capítulo 5, ***Vida de imigranti é ka vida: A tripla crise e as materializações da linha de cor***

na capital cabo-verdiana, sigo por três principais eixos narrativos: a retórica da tripla crise (pandemia da Covid-19, guerra da Ucrânia e seca em Cabo Verde) e a implicação desta entre as *residentes*; a marginalização socioespacial vivida pelas *residentes*, que tendem a morar em bairros com precariedade no acesso aos serviços básicos e sem presença firme do governo para resolução de conflitos; e o caso do brutal assassinato de um jovem guineense, que mobilizou toda a comunidade bissau-guineense na cidade, especialmente as mulheres. Os três eixos, embora dispares, concatenam-se a partir da noção da linha de cor de Du Bois (2021).

No último capítulo, **De mandjaku à amigo: versões (gendrificadas) da antinegritude à cabo-verdiana**, abordarei como as manifestações da antinegritude em Cabo Verde direcionadas às residentes são construídas no âmbito discursivo, das artes e da política, atuando de forma a se naturalizar o máximo possível para, assim, passar despercebida. Neste contexto, trago a discussão da *mutação genital feminina*, motor gendrador do debate. Feito este percurso, visto, nas conclusões, responder à pergunta que deu título ao projeto que originou a tese: **Praia é má mãe, mas boa madrasta** para essas mulheres? Acredito que o percurso construído ao longo das próximas páginas possibilitará a produção de uma boa resposta a ela.

PARTE 1
Chegadas e desafios da permanência

Introdução

A migração tem sido parte integrante dos mercados de trabalho e dos meios de subsistência em grande parte do continente africano, pelo menos desde o século passado. Ao longo do tempo, e em diferentes lugares, ela assumiu várias formas diferentes. Incluiu movimentos internos, regionais e internacionais. Ultrapassou as fronteiras de classes e habilidades e existe em contextos demográficos muito diferentes. A migração representa uma importante estratégia de subsistência para famílias pobres que buscam diversificar suas fontes de renda, mas também é característica dos mais abastados e, de fato, de muitas elites africanas (Black 2004: 5 *tradução minha*).

A bibliografia sobre o continente africano aponta para a centralidade das mobilidades para a conformação do seu território e de suas populações, possuindo um valor histórico que possibilitou a construção das noções de pertencimento. Contemporaneamente, os estudos vêm consolidar a ideia de que as migrações africanas representam “estratégias de sobrevivência, acúmulo de capitais sociais, experiências pessoais e capital simbólico” (Bálsamo 2009: 79). Embora os trabalhos sobre as mobilidades africanas estejam focados majoritariamente nas trajetórias e percursos construídos por homens, autoras como Melly (2017: 29) argumentam que as “migrações estão historicamente articuladas com práticas e ideologias de governança secular, cidadania gendrificada e desenvolvimento urbano” (Melly 2017: 29), produzindo pertencimentos e ansiedades gendificados e racializados.

Seguindo essas proposições e tendo a ideia de *djobi vida* como norteadora da minha análise, com a primeira parte da tese, **Chegadas e desafios da permanência**, tenho por objetivo não apenas lançar luz para as mobilidades contemporâneas internas ao continente africano – especificamente na sub-região da África Ocidental –, como refletir sobre as especificidades que elas possuem ao serem lidas pelo ponto de vista das mulheres. Assim, recupero suas trajetórias até a chegada na Cidade da Praia, a fim de compreender a multiplicidade de razões por elas elencadas para fazer da localidade a sua nova residência e quais as dificuldades enfrentadas por elas nesse percurso, especialmente no que diz respeito à busca pela permanência legal e por trabalho formal.

Capítulo 1

Nu bem djobi vida li: mulheres chegando e permanecendo

Era uma manhã de sábado de um dos últimos meses de 2022 quando me encontrei com Zaida em frente à casa de Sergio, local de trânsito e sociabilidade da comunidade bissau-guineense, especialmente aquela que mora no Alto da Glória. Sergio é um *homem grande*⁴⁹ com forte capacidade de arregimentar pessoas. O sábado era o único dia em que podíamos nos encontrar porque ela, que trabalhava como empregada doméstica em um bairro da elite cabo-verdiana,⁵⁰ tinha pouco tempo livre nos demais dias da semana.

Embora não fosse a primeira vez que nos encontrássemos, Zaida chegou muito tímida, dizendo de antemão que não sabia responder bem a entrevistas. Eu disse a ela que não precisava se preocupar e aos poucos ela foi ficando menos tensa. Com 32 anos de idade na época da nossa conversa, a bissau-guineense Zaida, que é da região de Bissau, contou-me que é muçulmana e chegou em Cabo Verde no ano de 2008 acompanhada de seu então marido, de quem ela se separou em 2015. Ela afirmou ter saído de Bissau em direção à Praia porque “*n bem, n imigra pa li, n bem djobi vida midjor* (eu vim, eu emigrei para cá, vim buscar uma vida melhor)”. Antes de seguir para o país-arquipélago, Zaida havia acabado de concluir o 11º ano – o equivalente ao 2º ano do ensino médio no sistema educacional brasileiro -, além de vender gelo e roupas.

Na altura da nossa conversa, Zaida se apresentava como solteira e tinha dois filhos, um que possuía 11 e o outro 9 anos - sendo ambos nascidos na Praia. Ela trabalhava incansavelmente para sustentar os dois filhos, já que o seu ex-marido não contribuía com as

⁴⁹ A noção de *homem grande* é uma ideia cara à etnologia africana. Ela remete aos homens poderosos das sociedades africanas, especialmente cabeças de linhagem e afins, que detinham poder de arregimentar pessoas ao seu redor. Com a migração para as cidades e transformação das relações com os sistemas de parentesco, a noção de *homem grande* passou a ser atribuída, também, a outras pessoas importantes, mas que igualmente detinham poder de arregimentar outras, assim como eram bem-quistas pela comunidade – tecendo uma série de relações de dádivas e contradádivas. Para compreender mais sobre a questão, sugiro o livro de Bayart (1993) sobre as *políticas da barriga* – que representavam o poder desses homens a depender dos seus tamanhos.

⁵⁰ Ao refletir sobre a tensão que marca a questão étnico-racial em Cabo Verde, Cláudio Furtado (2012) discorre sobre a relativa ausência do marcador social de classe – assim como raça – nos estudos realizados sobre/no país. Na maior parte dos poucos casos encontrados, as duas tendem a se amalgamar quando os autores pensam o contexto colonial. Adensando a questão, Silvia Stefani (2015) aponta como as suas interlocutoras entendiam a Cidade da Praia como uma cidade “esquizofrênica” dado o fato de que as linhas entre as pessoas ricas e as pobres não estavam profundamente delimitadas, como por exemplo no Plateau, cuja vista dá de frente para a Achada Grande, bairro considerado como um dos mais perigosos. A Achada Santo António, onde Zaida trabalhava, também reproduzia esse padrão. Ao mesmo tempo em que é um lugar onde reside boa parte da elite político-econômica nacional, assim como membros de embaixadas e outras organizações internacionais, o bairro é delimitado pelas *zonas* do Brasil e Fundo Cobóm, conhecidas pela sua “periculosidade” e pobreza. Atrelado a esse cenário, há, também, a dificuldade em saber onde acaba um bairro e começa o outro, o que tem levado pesquisadores como Redy Lima a produzirem um etnomapa para a realidade cabo-verdiana.

despesas deles, como ela afirmou, “*el ka da dez escudo pa menino* (ele não dá nem dez escudos para os meninos)”. Essa foi, inclusive, a razão de ela ter se separado dele, uma vez que foi ela quem sempre bancou as despesas da casa na qual eles viviam. Por conta desta situação, Zaida, que não tinha outros parentes em Cabo Verde, não consegue enviar dinheiro para seus familiares na Guiné há muito tempo, justificando a falta de recursos em razão da complicada situação econômica que assola o país, que teria se intensificado por conta da Guerra da Ucrânia (cf. capítulo 5).

Por estas razões, Zaida acreditava que a vida das mulheres de outros países que residem em Cabo Verde seria mais difícil. Isso ocorreria porque

dja sta muitos mudjeris li ki tem fidju, ka teni apoio di pai, seja estrangeiro, fidjus di terra também. Ami própi djan sufri txeu li, sufri por causa di kes minis ki N tem kel situação, N sufri txeu (tem muitas mulheres aqui que têm filhos, mas não têm apoio dos pais, seja estrangeiro, seja filhos de terra [cabo-verdianos]. Eu mesma já sofri demais aqui, sofri por conta dos meus filhos que estão nessa situação, eu sofro demais) (Trecho de conversa realizada com Zaida em outubro de 2022).

Tendo este cenário como Norte, Zaida precisou lançar mão de outras redes de relações para manter-se no país, sendo a Associação *Gentis di Guiné* o espaço para tal. Nela, Zaida acabou por se tornar a vice-presidenta, compreendendo que as

mudjeris tem garandi importância dentru de associações e komo nu bem djobi vida li, pa nu tem um associação, nu ta fika ta lembra di nos kultura, nos fidju ki nasci li também pa es pode prende [mulheres têm grande importância dentro das associações e como nós viemos buscar/fazer nossa vida aqui, como nós temos uma associação, nós ficamos a recordar da nossa cultura e os nossos filhos que nascem aqui também podem aprendê-la]. (Trecho de conversa realizada com Zaida em outubro de 2022).

Vincular-se à associação foi necessário para Zaida especialmente durante o apogeu da pandemia, quando no momento inicial de isolamento social, sua patroa, funcionária do alto escalão de uma organização internacional, dispensou o trabalho da bissau-guineense sem remuneração.⁵¹

Trago esses breves trechos da história da vida de Zaida por representarem bem a totalidade das conversas e entrevistas que realizei durante o trabalho de campo. Durante a conversa, que durou pouco mais de quinze minutos, Zaida disse duas vezes variações da frase cujo núcleo duro é “*bem djobi vida*”. Essa mesma construção apareceu repetidas vezes ao decorrer da pesquisa, nos mais variados contextos. Desde uma busca por vida melhor

⁵¹ Em contrapartida, a contratante continuou a receber os seus vencimentos, mesmo sem trabalhar nos momentos iniciais da pandemia, indicando quem teve e tem os seus direitos assegurados não só na nação insular, como no regime neoliberal que vivemos.

economicamente, mais estável ou mesmo como uma “aventura”, a noção de *djobi vida* estava sempre presente nas narrativas das mulheres foco desta investigação.

De acordo com o dicionário de crioulo – inglês organizado por Manuel Gonçalves da Luz, o termo tem o seguinte significado:

Djobe [Djô] v look for (buska); search (buska); research (piskiza); see (odja); ~ forma / ~manera, find a way; ~ *ku rabu di odju*, side-loong glance; seek (Gonçalves 2015:178).

Por esta razão, acredito ser necessário apreender a multiplicidade semântica do que o *djobi vida* em Cabo Verde representa para as diferentes mulheres com quem teci interlocução – além de que, por si só, *djobi* já é um termo marcado por certa polissemia nos crioulos cabo-verdiano e da Guiné Bissau. Com o intuito de compreender esse cenário e melhor perceber os itinerários tecidos por elas, os questionamentos que me mobilizam no presente capítulo são: quais as motivações elencadas por essas mulheres para justificar a ida para Cabo Verde? quais as redes sociais⁵² que elas acionaram para tal feito? Qual o cenário encontrado ao chegar? As expectativas corresponderam com a realidade? Elas sentem que sua condição de mulher produz diferenças na construção dessas rotas em comparação aos seus conterrâneos homens? As mobilidades dessas mulheres se restringem aos fluxos migratórios?

Para dar corpo e sangue aos questionamentos, divido o capítulo em duas seções. Na primeira, busco refletir sobre as diferentes chegadas à Cabo Verde, pensando, a partir das histórias de vida, as motivações e os percursos traçados por essas mulheres para chegar ao arquipélago atlântico. Já na segunda, trago à cena um tema delicado que marca o itinerário de chegada e permanência de uma parcela dessas mulheres, que são as situações de descumprimento nos acordos e promessas que motivaram a viagem delas, que culminaram em situações de trabalho análogo à escravidão.

i) Diferentes chegadas à Cabo Verde

Como aponte na seção metodológica presente na introdução deste trabalho, optar por privilegiar as histórias de vida – e seus calendários, como propõe Carling 2012: 144) – para compreender os caminhos que levaram as minhas interlocutoras à Cidade da Praia é ter a ciência de que as narrativas apresentadas também estão marcadas por escolhas e omissões dos detalhes que constituirão a visão que o mundo terá delas. Isso não quer dizer, como bem nos mostra

⁵² Como indiquei em trabalho anterior (Venancio 2017:16), “as redes sociais, que podem ser internas ou internacionais, podem determinar para onde as pessoas irão por estarem intimamente relacionadas ao âmbito do parentesco, mas não exclusivamente a ele. São elas que garantem a inserção e estabilidade dos novos agentes dentro dos grupos transnacionais e país de destino (Pedone, 2004), (Gurak y Caces 1998), (Boyd 1989)”.

Trajano Filho (2002) ao analisar os rumores como narrativas da nação na Guiné Bissau da virada do milênio, que essas histórias devam ser lidas pela ótica da verdade ou da mentira.

O que me interessa aqui, ao apresentar os itinerários traçados pelas mulheres com quem teci relações, é compreender como eles se encaixam em grandes tropos narrativos sobre os fluxos. Longe de querer traçar tipos ideais weberianos, minha proposta nesta primeira seção é perceber as semelhanças e as disparidades nas histórias sobre os caminhos que as fizeram chegar à Cabo Verde. Ainda, visto, a partir das histórias, perceber como a realidade se aproxima e se distancia do que o senso comum diz sobre essas mulheres. Deste modo, remonto o modelo de agrupamentos em histórias com nexos comuns, usado por mim em pesquisa anterior para compreender as motivações de minhas interlocutoras para adentrar no comércio em Mindelo (Venancio 2017:43). Para tal, divido as trajetórias em seis cenas, construídas a partir dos graus de similaridade entre os percursos. Vejamos cada uma delas:

Cena 1: Dona Fátima, uma mindjer garandi

Conheci Dona⁵³ Fátima durante as festividades do dia da África, celebrado em 25 de maio de 2022, no paço da Câmara Municipal da Praia. Naquele evento, ela coordenava a apresentação da associação *Mindjeris di Guiné*, que congregava majoritariamente mulheres oriundas do país da Guiné Bissau e da qual ela era presidente até então. Conversamos rapidamente, peguei o seu contato e liguei para ela semanas depois. Tanto antes, quanto depois do nosso primeiro e rápido encontro, o seu nome surgia como uma figura incontornável no contexto das mulheres imigrantes oeste-africanas sempre que eu apresentava o tema da minha pesquisa para terceiros.

Marcamos, então, de conversar na sua casa, localizada em uma das zonas periféricas da Cidade da Praia. Ao descer na paragem de autocarro (ônibus) por ela indicada, liguei para ela e logo seu filho mais novo veio ao meu encontro, perguntando se eu era o jornalista que tinha ido entrevistar a sua mãe. Ao entrarmos na sua casa, Dona Fátima me falou para sentar e pediu para que eu esperasse um pouco, pois ela estava terminando de fazer o almoço – um delicioso peixe com caldo branco, comida típica da Guiné Bissau que ela fez questão que eu comesse antes de ir embora, mesmo que eu já tivesse almoçado. Logo que desligou o lume, sentou-se comigo na mesa da sala e, um tanto desconfiada com a minha presença, indicou que eu poderia começar a aplicar o questionário com ela.

⁵³ Utilizo o termo “Dona” – e *Mame* – conforme ele era utilizado pelas minhas interlocutoras, ou seja, indicando uma deferência no trato para com um conjunto de mulheres, as *mindjeris garandis* da comunidade *residente*. Para além do poder político que elas representavam, serem chamadas de Donas também era um marcador geracional.

Embora fosse casada, ela fez questão de se apresentar com o seu sobrenome de solteira, de Pina, que é como todo mundo a conhece, fato esse razoavelmente incomum dentre as mulheres que vivem em enlace matrimonial; mas que indicava o seu status de *mindjer garandi* (mulher grande)⁵⁴ dentro da comunidade bissau-guineense *residente* na Praia. Embora tenha nascido em uma zona no interior da Guiné Bissau, ainda jovem foi viver em Bissau, onde estudou até o 9º ano. Na época em que nos conhecemos, Dona Fátima, da *raça*⁵⁵ pepel, estava no final da casa dos quarenta anos e tinha três filhos, que possuíam 18, 17 e 12 anos na altura.

Seu marido e pai dos seus filhos, com quem ela havia casado na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias em dezembro do ano anterior, havia emigrado para Portugal, sendo o único provedor da casa, uma vez que Dona Fátima se encontrava com a saúde debilitada no momento e teve que fazer uma pausa na atuação profissional, por ela definida como culinária e manipulação de alimentos. Na Cidade da Praia ela já tinha trabalhado de forma autônoma e para uma das igrejas do município.

Embora tenhamos nos conhecido na capital cabo-verdiana, Dona Fátima não começou seu itinerário de viagens internacionais pelo país-arquipélago. Em uma de nossas conversas, a bissau-guineense contou que ainda em 1994, quando não tinha sequer 20 anos de idade, ela cruzou as fronteiras internacionais da sua terra natal pela primeira vez, tendo seguido em direção à Portugal, onde ela ficou só de passagem por um mês. Logo ao regressar para Bissau, ela recebeu o convite para seguir para os Estados Unidos, onde ela trabalharia como cozinheira em uma das embaixadas da Guiné Bissau no país norte-americano. Essa oportunidade de migração ocorreu porque o ela era sobrinha do cônsul, que em um dos regressos à Bissau apresentou a ela essa oportunidade.

Na condição de funcionária da embaixada e, por isso, em serviço diplomático, foi fornecido a ela o “passaporte diplomático”, o que facilitava a sua circulação para além das

⁵⁴ Chamo a atenção para o trabalho desenvolvido no âmbito do Otto-Hahn Research Group 'Gender, Migration and Social Mobility', do Max Planck Institute for Social Anthropology e chefiado por Anaïs Ménard, que elegeu as *mulheres grandes* da África Ocidental como sujeitos de investigação para entender como elas se portam e elaboram suas redes de arregimentação. Para a antropóloga, que desenvolve o conceito a partir de mulheres serra-leonenses que vivem na Europa, A expressão “mulher grande” qualifica uma mulher que é capaz de se manter “sem um homem” econômica e socialmente, ou seja, é autossuficiente e geralmente vive sozinha (Ménard *no prelo*).

⁵⁵ Como apontado no Prólogo, o termo *raça*, quando grafado em negrito, indicará o pertencimento étnico das minhas interlocutoras. Assim o faço porque essa era a terminologia gramatical a elas – que especialmente nos contextos das associações, faziam questão de indicar não deveria ocorrer qualquer tipo de diferenciação *racial* naquele espaço, referindo-se às diferentes etnias que compõem as nações da África Ocidental. Ainda, mesmo que a transição terminológica que engloba categorias como “tribo”, “raça”, “etnia” e “povo” tenha não apenas perpassado a construção da nossa disciplina e dos projetos coloniais modernos (Mafeje 2021), não será meu intuito, ao decorrer da tese, fazer digressões sobre a questão, visto que ela não emergiu no meu campo de forma a produzir uma reflexão sólida sobre o tema.

fronteiras da Guiné Bissau. Contudo, após cinco anos vivendo na *América*, ela foi convencida pelos funcionários da embaixada a ir de férias para Bissau, visto que ela não regressava à sua terra natal há muito tempo. Ao chegar à Bissau, integrantes do serviço diplomático do país disseram que ela precisaria fazer o pedido de um novo tipo de passaporte, pois com o passaporte diplomático ela não poderia conseguir trabalho fora da embaixada quando o vínculo dela fosse encerrado. Para isso, eles precisariam reter o passaporte dela para proceder com a produção do novo. O que ela não sabia era que aquela informação não passava de um golpe para se apossarem do passaporte diplomático dela e repassarem para outra pessoa, deixando-a desamparada.⁵⁶

Após passar um conjunto de anos na Guiné Bissau, Dona Fátima recebeu, em 2001, a proposta de seguir para Cabo Verde. Desta vez o seu trabalho consistiria em acompanhar e cuidar de uma mulher gestante, bissau-guineense como ela, que estava com uma gravidez de risco. Como o marido desta mulher trabalhava muito tempo fora de casa e não conseguia dar a devida atenção que a sua situação de saúde demanda, contataram Dona Fátima para que ela pudesse acompanhá-la. No primeiro momento, a sua família, especialmente a sua mãe, não queria que ela fosse para Cabo Verde, uma vez que ela almejava destinos mais bem-quistos para sua filha. Embora a *mindjer garandi* ainda fosse jovem, ela já era conhecida na sua comunidade por ser uma pessoa sempre disposta a ajudar todo mundo e, por isso, sua mãe entendia que ela deveria receber ajuda dos seus parentes que estavam em outros países do Norte global para se juntar a eles.

Para não contrariar a mãe, Dona Fátima garantiu que a sua ideia inicial era de que a sua permanência em Cabo Verde se restringiria até o momento em que a criança nascesse. Após este evento ela seguiria para a Itália, onde se encontravam alguns dos seus parentes, além de que viver por muito tempo em Cabo Verde não estava em seus planos. Todavia, os planos não seguiram conforme o roteiro. Após o nascimento do bebê, a mãe dele pediu para que Dona Fátima permanecesse com ela até a criança estar maior e mais independente, o que fez com que *mindjer garandi* estendesse a sua permanência no país. Nesse meio tempo, os imponderáveis da vida se fizeram presentes: em dezembro de 2002, Dona Fátima conheceu o seu atual marido, Salvador, um homem também bissau-guineense, com quem teve três filhos.

⁵⁶ Em razão do racismo e do orientalismo fundadores das sociedades ocidentais, é comum que pessoas não-brancas usem passaportes de terceiros, especialmente familiares, dada a cegueira racial dos brancos-europeus, que tendem a enxergar populações negras, amarelas e marrons como grandes massas homogêneas sem grande diferenciação fisionômica. Essa prática, que ocorre com ou sem consentimento do dono do documento, é chamada de *identity thief* (roubo de identidade) (Peirano 2009:72).

O casal formalizou a união em 2021, por meio de uma procuração – uma vez que ele estava em Portugal -, momento no qual Dona Fátima adquiriu a nacionalidade cabo-verdiana, tendo em vista que seu companheiro chegou ao país ainda na década de 1990 e logo buscou se naturalizar. Talvez um dos fatos mais interessantes por ela abordado ao longo de nossas conversas tenha sido quando eu a questioneei sobre o desejo de permanecer ou mudar-se de Cabo Verde. Rapidamente, Dona Fátima disse que “*n teni raiz largadu li* (minhas raízes estão espalhadas aqui)”, especialmente porque os seus filhos nasceram na Praia, cidade onde eles viveram desde o nascimento e onde residem os seus amigos. Contudo, de forma similar ao ocorrido antes de ir para Cabo Verde, seus planos foram alterados, já que três meses após a nossa primeira conversa ela teve que partir para Lisboa, pois lá ela encontraria um tratamento mais adequado para a sua doença.

No primeiro momento, seu filho mais novo foi com ela, enquanto os seus dois filhos mais velhos ficaram na casa da família na Cidade da Praia. Semanas após a sua partida, amigas em comum indicaram que o seu filho do meio estaria doente, sem conseguir se alimentar direito – o que foi diagnosticado como “saudade do tempero da mãe”. Com uma nova mudança de planos, como ocorrera duas décadas atrás, Dona Fátima e seu marido mandaram bilhete para que seus dois filhos mais velhos fossem visitá-los em Lisboa. Nesse processo, o filho do meio permaneceu na cidade portuguesa com a família, enquanto o mais velho regressou à Cabo Verde para dar continuidade aos estudos universitários.

Mais uma vez, seus planos sofreram alterações. O tratamento de saúde que ela foi buscar demorou mais do que o esperado para começar e, por isso, sua estadia foi se prorrogando em Lisboa. Tanto que quando estive na cidade portuguesa em 2023, ela fez questão de que eu fosse até a sua casa para almoçar, encontro que aconteceu no final do mês de junho. Naquela ocasião, ela tinha começado a trabalhar como cozinheira em uma escola para contribuir com as despesas da casa, já que o custo de vida na cidade europeia seria muito mais caro do que na capital cabo-verdiana. Até o momento de escrita deste trabalho, ela seguia vivendo em Lisboa, sem previsão para regressar a Cabo Verde.

Com uma vida marcada por diferentes fluxos, não foi à toa que Dona Fátima disse para mim em outra oportunidade que a sua vida daria um livro. Ela, que é a irmã mais nova de um número grande de irmãos, desde pequena arregimentava pessoas para fazer coisas. Ao rememorar sua trajetória, apontou que uma das suas primeiras ações nesse sentido foi coordenar os jovens da sua zona para fornecer abastecimento de água para um senhor que estava com a saúde debilitada e não tinha mais condições de ir buscar água. E assim ela continuou,

especialmente após a morte do seu pai, quando ela tinha 17 anos, evento que a pegou de surpresa e é visto como um baque na sua vida.

De acordo com ela, sua mãe dizia que Fátima era um anjo por ser uma pessoa tão disponível para as demais - e a essa forma de estar no mundo ela agradece a Deus, pois para ela, essa postura faz com que ela tenha a sua gente para ajudá-la quando ela precisa. Em Cabo Verde, por exemplo, Dona Fátima foi responsável pela fundação de duas associações de guineenses diferentes (assunto a ser melhor detalhado no capítulo 4), o que fazia com que fosse impossível andar ao seu lado pelas ruas da capital cabo-verdiana sem vê-la ser interpelada pelas seus *patrícias*, que costumam chamá-la de *mana*, *mama* e *tia*, termos do vocabulário do parentesco que indicam a deferência com a qual ela deve ser tratada. Seu destaque na comunidade foi tamanho que ela foi uma das laureadas pela contribuição junto à comunidade bissau-guineense por uma das mais longevas associações que congrega esses nacionais, evento celebrado no 8 de maio de 2023.

Cena 2: O caminho que se torna casa

Ainda em 2019, no contexto da minha pesquisa de mestrado sobre a produção e comércio de souvenirs “genuinamente” cabo-verdianos (Venancio 2020a), conheci Mariame, uma das figuras centrais na compra e (re)venda de souvenirs na Cidade da Praia. A senegalesa era e continua sendo responsável por tecer redes de comércio transnacional que conectam produtos que circulam entre o Egito, Senegal, Gâmbia e Cabo Verde. Com quase 40 anos quando do nosso primeiro encontro, Mariame começou a narrar um pouco sobre os caminhos que a levaram para o país-insular. Disse-me que ainda no Senegal ela conseguiu o seu diploma em Hotelaria e Cozinha. Todavia, com a escassez de trabalho em sua terra natal, seu tio, que já estava emigrado em Cabo Verde havia alguns anos, falou para ela que este era um ramo em pleno crescimento nas terras da *morabeza*.⁵⁷

⁵⁷ Como bem apontado por Cláudio Furtado na sessão de arguição deste trabalho, a *morabeza* deve ser entendida, também, como um fenômeno localizado histórica, geográfica e socialmente, sendo, sobretudo, uma das versões da nação presentes na disputa para a definição da cabo-verdianidade. Contudo, não posso deixar de chamar a atenção para o fato de que se ela não é gramatical para todos os cabo-verdianos em todos os cantos do país, isso ocorre menos por ela não ter um impacto sólido na imagem nacional, e mais porque ela, assim como a *Teranga* senegalesa ou a cordialidade do brasileiro serem produtos destinados às pessoas que vêm de fora, não às que vêm de dentro. Ou seja, da mesma forma que a ideia de um Brasil acolhedor com estrangeiros – e que foi vendida ao sociólogo cabo-verdiano antes da chegada do mesmo ao país (Furtado 2017) – é algo de dentro para fora, a noção de Cabo Verde como um *Brasilin*, marcada pelo bem acolher e pela ausência de problemas raciais, também é produzida no mesmo eixo – e ambas as ideias sendo fruto de movimentos político-intelectuais que bebem no lusotropicalismo para suavizar as violências raciais produzidas pelo colonialismo português.

Tendo dentro da sua família uma rede social que a inseria nos fluxos migratórios, ela seguiu para a o país insular, puxada pelo seu tio, visando trabalhar na área de sua formação. Assim, aportou em terras cabo-verdianas, mais precisamente na ilha da Boa Vista, no final de 2010 e, mesmo após distribuir seu currículo em diversos estabelecimentos, não conseguiu emprego, uma vez que, de acordo com ela, os hotéis não estariam em busca de pessoas qualificadas como ela, que custariam cinco vezes mais do que uma empregada “regular”.

Dado o insucesso em conseguir trabalho na sua área de formação, três meses após a sua chegada na Boa Vista Mariame decidiu voltar para o Senegal para buscar artesanato para revender na ilha cabo-verdiana, uma vez que este era um mercado que contava com uma parca participação de produtos cabo-verdianos à época, como observei em minha dissertação (Venancio 2020a). Por não ter uma banca ou loja fixa, Mariame começou a vender os produtos que ela trazia do continente não apenas no atacado, como também nas ruas. Segundo ela, as mulheres que vendiam os produtos em balaios apoiados na cabeça ficavam conhecidas como “Mama África”, sendo que muitas vezes elas precisavam correr dos guardas municipais por serem acusadas de importunarem as turistas.

De lá, Mariame seguiu para a Cidade da Praia e tentou um visto para o Brasil, mas a embaixada brasileira demorou tanto para dar prosseguimento ao seu pedido, que foi feito no período de férias de final de ano, que o prazo de tramitação acabou expirando, fazendo com que ela precisasse dar entrada novamente na solicitação – e, por sua vez, gastar mais dinheiro, seja com os pedidos dos documentos, ou mesmo com a taxa requerida pela embaixada.⁵⁸ Nesse meio tempo, ela circulava entre o Tarrafal, Assomada, Cidade Velha, além de continuar com as suas redes comerciais na Boa Vista, fazendo os cento e cinquenta contos (cerca de 1400 euros) que ela gastava para adquirir os produtos virarem quatrocentos ao decorrer desses trajetos.

Desta forma, iniciando as suas idas e vindas assíduas entre os dois países, Mariame sentiu a necessidade de fixar um lugar para ela mesma. Assim, em 2014/15, a comerciante optou por alugar uma barraca no Sucupira, principal feira comercial da Cidade da Praia, dando início

Não à toa, a *morabeza* acaba por ser um problema socio-antropológico tão presente nas obras de estrangeiros que realizam pesquisa no país, como no circuito turístico (Venancio 2020a: 46). Sendo as residentes também *estrangeiras*, a *morabeza* vai ganhar alguma centralidade justamente em função do previamente descrito.

⁵⁸ As reclamações sobre as embaixadas de países europeus e americanos eram recorrentes na fala das minhas interlocutoras. Além de partilharem a noção de que países como Brasil, Estados Unidos e Portugal teriam um limite máximo de aceites para “africanos”, chegou até mim, também, um *fladu fla* (rumor) de que haveria, especialmente a partir do governo Bolsonaro, uma pessoa que trabalhava na embaixada do Brasil que cobraria suborno para liberar alguns vistos. Ainda, houve quem falasse que, na Embaixada do Brasil, se eles veem o passaporte senegalês, o pedido para o visto é recusado automaticamente, mesmo que a viagem seja só para fazer compras. Em 2023, o mesmo *fladu fla* passou a circular envolvendo o Centro Comum de Vistos, que concede o Visto para a zona Schengen da União Europeia.

ao seu próprio negócio. De acordo com ela, naquele período ela era uma das poucas mulheres senegalesas que mexiam com o ramo no Mercado – que era altamente dominado por homens da África continental e mulheres cabo-verdianas. O seu sucesso foi tanto e tão rápido que em pouco mais de dois anos ela “ascendeu” e, em 2017, pode alugar e montar a sua loja no Plateau, em uma das ruas adjacentes à Pedonal.

Para além do desejo de *djobi vida*, um dos motivos que mobilizaram a muçulmana Mariame a imigrar para Cabo Verde na busca por melhores condições de vida foi o fato de que ela é mãe-solo de dois filhos, um com 17 anos em 2022, que estava no Senegal aos cuidados de sua mãe (e de toda a sua parentela mais próxima que lá vive), e do mais novo, de apenas 6 anos, que está com ela na Praia. A partir de seu projeto comercial, Mariame enviava mensalmente dinheiro para sua família, cuja finalidade era custear os estudos e cuidados para com o seu filho, além de contribuir com os gastos cotidianos da casa de seus pais.

Ela mantém o envio constante das remessas não apenas porque quer garantir uma boa vida para o filho, mas também porque, de acordo com a senegalesa, quando um filho emigra do Senegal, ele se torna responsável por prover sustento não só dos filhos que possivelmente deixou e dos pais, como de toda a família extensa. Esse recurso pode ir, também, para a construção da casa da família ou para investir em pequenos negócios (Melly 2017:38). No seu caso, as remessas ajudam a custear gastos das suas três irmãs, duas mulheres e um homem.

Assim, dada a necessidade de garantir sustento para os seus dois filhos e enviar as remessas para sua família no Senegal, Mariame se faz dona de uma circulação transfronteiriça imensa. Isso porque ela é senegalesa, mora em Cabo Verde, e, para além do seu país natal, vai rotineiramente para Gâmbia, onde vende artesanato senegalês, do mesmo modo que intermedia a recepção de artesanato egípcio, que ela compra no Senegal para revender em Cabo Verde. Apesar dos impactos da pandemia da Covid-19 no turismo em Cabo Verde, que reduziu drasticamente o número de viajantes que seguiam para o país, Mariame não pretendia se mudar, pois tinha se fixado na venda de souvenirs e as turistas voltaram a aportar no país em 2022.⁵⁹

Cena 3: Reagrupamentos familiares

Como afirmado por Dona Fátima, o mais comum nas histórias é que os maridos cheguem primeiro à Cabo Verde, com o intuito de *djobi vida*, e somente depois mandam buscar a esposa e os filhos. Foi assim que aconteceu com Aminata, senegalesa que conheci ainda em 2019, mas fora do contexto de investigação. Na última semana da minha estadia, dirigi-me ao

⁵⁹ Segundo dados do INE (2023), em 2022 o país atingiu a cifra de 835.945, ultrapassando a quantia de 819.308 em 2019, último ano antes da pandemia da Covid-19.

Sucupira para comprar os presentes que faltavam. Com ela comprei um estojo, um lenço de cabelo e uma camisa de *wax print*, essa última para mim. Enquanto esperava que ela realizasse os ajustes no tamanho da roupa, fomos conversando um pouco. Além de falar sobre mim, descobri que naquela época a senegalesa já residia na Cidade da Praia há 8 anos, tendo ido para lá para acompanhar o marido, que chegou em Cabo Verde em 2011 primeiro e depois mandou *bilhete* (passagens) para ela. Este, por sua vez, tinha acabado de seguir para o Brasil, onde ainda residia quando do meu retorno em 2022.

Embora fosse uma exímia costureira, trabalhar com a costura e venda de panaria não estava nos seus planos iniciais quando ela decidiu ir a encontro do marido no início dos anos 2010. Por ter concluído o liceu e possuir uma *formação*⁶⁰ em Hotelaria e Turismo, tal como Mariame, Aminata acreditou que facilmente encontraria um trabalho na área, visto o *boom* que o turismo vivia na época. Começou, inicialmente, trabalhando com o seu cônjuge no Sucupira e quando ele partiu para o Brasil, ela manteve o negócio operante, fechando apenas uma vez por semana para poder lavar as roupas da sua família, já que não possui máquina de lavar roupas.

Três anos depois do nosso primeiro contato, quando fui iniciar a minha incursão para a pesquisa do doutorado pelo Sucupira, Aminata foi a primeira mulher com quem falei, mas sem nos reconhecermos imediatamente, pois ambos havíamos mudado um pouco a fisionomia. A partir daquele momento pude conhecer sua vida mais profundamente, já que semanalmente passava pela sua banca para saber como ela estava.

Aminata, que tinha feito 40 anos no dia anterior ao nosso encontro, contou-me que era natural de Dacar, da *raça* Wolof, tendo se casado com o seu marido tanto na igreja (ela é muçulmana), quanto no *registro* (cartório), possuindo com ele três filhos, cujas idades variavam entre 13 e 4 anos e que ficaram sob sua responsabilidade em Cabo Verde, já que seu marido seguiu para o Brasil pouco antes do início da pandemia, o que inviabilizou que ele conseguisse se estruturar e levá-los para o país sul-americano com a celeridade que ele desejava. Para manter o contato, eles se falavam diariamente – e a quase todo o tempo – por meio do aplicativo de mensagens instantâneas e chamadas *Messenger Lite*, a versão sem custos de dados móveis do *Messenger* do Facebook.

A grande dificuldade que ela enfrentava, ao contrário das duas primeiras histórias apresentadas, diz respeito a redução da sua mobilidade. Embora seu marido tenha conseguido a nacionalidade para os dois filhos mais novos do casal que nasceram no país, ela vivia ali de

⁶⁰ *Formação* é o nome dado no português falado em Cabo Verde para designar uma gama de cursos com viés técnico frequentemente ofertados por ONG e outras instituições da sociedade civil.

forma *irregular*, ou seja, não tinha documento que permitia a sua permanência. Tudo seria complicado porque “*ess kusa di Estado é kansera* (essas coisas de Estado são complicadas)”, especialmente no que diz respeito à legalização. Por outro lado, ela afirmou que não ter enfrentado problemas para acessar a saúde e o sistema educacional cabo-verdiano. O fato de ter ficado tanto tempo no país sem autorização de residência fez com que ela nunca pudesse regressar para o Senegal, mesmo para férias. Complementando, a senegalesa afirmou que mesmo que quisesse seria difícil ir para sua terra natal, já que o período de férias escolares dos filhos coincide com os períodos do ano em que o fluxo dos turistas aumenta na Praia.

Ainda, Aminata aproveitou a facilitação ocorrida por meio da Regularização Extraordinária para normalizar a sua situação legal e, assim, poder seguir para o Brasil. Quando regresssei à Praia em maio de 2023, encontrei a sua banca no Sucupira fechada e descobri, através das pessoas que trabalhavam próximo a ela, que a senegalesa tinha conseguido obter a documentação e seguiu para o Brasil com as suas filhas para reunir-se ao seu cônjuge.

Na vida de mulheres que seguem para encontrar seus maridos em Cabo Verde, o domínio do crioulo nem sempre é algo fácil, especialmente aquelas que não são da Guiné Bissau ou Senegal. Este foi o caso de Amadou, originária da Guiné Conacri. A primeira vez que ela foi para Cabo Verde foi em 2006, mas teve muita dificuldade em se adaptar e acabou voltando para sua terra natal. Em 2016 acabou regressando para a Cidade da Praia, pois seu marido vivia lá porque, como ela disse, ele “*bem djobi vida más midjor* (veio buscar uma vida melhor)”. Por passar apenas o horário do almoço na banca que o seu marido possuía no Sucupira e viver em uma casa com ele, os quatro filhos do casal, um tio, os filhos e a esposa do tio, Amadou não dominava o crioulo muito bem. E como o meu crioulo estava enferrujado após três anos longe do país, seu filho mais velho, nascido ainda em Conacri, atuou como mediador da conversa.

Esse processo de ir e voltar para Cabo Verde, correndo o risco de perder a fluência no crioulo, é razoavelmente comum. Também no Sucupira, cheguei à banca de especiarias de Mame Coumba, com quem precisei conversar em francês em razão de ela ter perdido um pouco do manejo do crioulo após ficar cerca de quatro anos no Senegal, de onde ela tinha chegado três meses antes do nosso encontro. Seu retorno para Praia, onde ela viveu entre os anos de 2012 e 2018, deu-se por conta do seu marido, dono da banca onde conversávamos. Como a maior parte da clientela de Mame Coumba era formada por homens muçulmanos, falantes de francês e/ou wolof, o fato de ela ter perdido a fluência no crioulo não a atrapalhava.

Não obstante, o estar em um país desconhecido pode ser perpassado também por muito sofrimento, mesmo que o reagrupamento familiar seja o mote. A bissau-guineense Fatumata seguiu com o marido para a capital cabo-verdiana em 2018, logo abrindo um quiosque para

vender *txep*⁶¹ no Sucupira, além de coletar gelo pelas zonas adjacentes ao Mercado. No entanto, para realizar esse projeto de busca por melhores condições de vida – as quais ela fez questão de dizer que não encontrou –, ela precisou deixar as três filhas em Bissau ao cuidado dos seus pais, de quem ela sentia muita saudade e não via a hora de estar com elas de novo. Como afirmou, ela foi para Praia porque “*nha maridu krê bem, mas vida ka muda, está na mesma situaçón* (meu marido queria vir, mas a vida não mudou, está na mesma situação)”.

Ela e o cônjuge encontram-se em uma situação financeira tão delicada que, como o dinheiro *ka sta* (não tem), ela sequer conseguia mandar remessas para viabilizar a manutenção das suas filhas. Ainda, por estar fora do circuito de associações de bissau-guineenses,⁶² ela contava com poucas amizades, que não eram o suficiente para girar o capital do seu restaurante – visto que mulheres com poder de arregimentar *patrícias* tendem a fazer delas a freguesia rotineira dos seus restaurantes, como era o caso de Odete (que conheceremos em breve) quando a conheci em 2019, época em que ela alugava um quiosque ao lado de Fatoumata. Ainda, por estar indocumentada, não poderia nem regressar para Guiné, nem seguir para outro país.

Por outro lado, o reagrupamento familiar em Cabo Verde não é marcado apenas pelos desejos de voltar ou seguir para outro país. Acredito que a história de Dona Salimata, outra *mulher grande* – mas pertencente à comunidade senegalesa –, seja exemplar desta questão. Com pouco mais de 40 anos na altura do nosso encontro, Dona Salimata é natural de Dacar, wolof e, como a maior parte das mulheres senegalesas que conheci, é muçulmana. Seguiu em direção à Cidade da Praia em 2001, onde vive desde então, porque “*nha maridu ki trazem* (meu marido que me trouxe)”. Mesmo vivendo há mais de duas décadas no país, Dona Salimata só pediu a nacionalidade cabo-verdiana em 2021, mas ainda não tinha sido liberada ao final de 2022.

Fugindo ao estereótipo difundido pelo senso comum na Praia de que as mulheres muçulmanas estariam completamente subjugadas aos seus maridos, Dona Salimata é um dos principais nomes da comunidade senegalesa na cidade. Além disso, tem uma banca no Sucupira, onde vende produtos adquiridos no Senegal e em países europeus e americanos. Por conta da sua mobilidade como comerciante, conseguia enviar mensalmente remessas de cerca de vinte contos para a sua mãe e para o seu pai, que viviam em Dacar, muito embora a pandemia tenha feito com que “*quels receita ki nu ganhava ta disci, trabadju ka sta dretu, tudu paradu...* (O

⁶¹ Prato oriundo da região da Alta Costa da Guiné. Sua base é a partir de arroz jolof frito acompanhado de legumes e vegetais, assim como uma carne, sendo ela de frango, peixe ou de caprinos.

⁶² Em meu trabalho de mestrado junto ao circuito associativista de artesanato na ilha de Santiago, percebi como o fato de não estar dentro das redes de pares tende a promover a exclusão de quem deseja se introduzir no circuito (Venancio 2020a:145), sendo esse fenômeno semelhante ao vivido por Fatoumata. Assim, como veremos no capítulo 4, a inserção em associações de conterrâneos é fundamental para o sucesso e bem-estar das mulheres.

dinheiro que nós ganhávamos antes diminuiu, o trabalho não está bom, está tudo parado...)”. Para repor as mercadorias da sua banca no Sucupira, que ela gere sozinha, Salimata costuma ir ao Senegal duas vezes por ano para fazer compras.

Casada até então com o seu primeiro marido, Dona Salimata seguiu para o Senegal no final de 2022 para ficar com a sua família por três meses, já que seu filho único regressou para a terra dos seus pais para realizar a formação superior, deixando a sua banca fechada por todo esse período, regressando no início do ano seguinte. Embora seja comum vermos casais que o marido “puxou” a esposa para Cabo Verde, como no caso de Dona Salimata, seguir para o país por conta do cônjuge não quer dizer que o casamento tenha que durar. Esse é o caso de Dona Aissata, também senegalesa, dacadense, wolof e muçulmana. Na casa dos 50 anos, a dona de um dos restaurantes mais famosos na venda de *txep* do Sucupira foi para a Cidade da Praia pela primeira vez em 2002, quando foi visitar o seu primeiro marido. Em 2008 voltou e acabou ficando de vez na capital cabo-verdiana.

Dona Aissata criou os seus três *fidjus-matxu* (filhos homens) na Praia, mas após grandes, os dois mais velhos foram viver com o pai, que retornou para Dacar após o casal se divorciar, evento sobre o qual ela não quis entrar em detalhes. Pouco tempo depois, Dona Aissata conheceu o seu atual marido, que após se aposentar também regressou para o Senegal, para onde ela tenta ir com certa frequência. De todo modo, Dona Aissata não ficou sozinha em Cabo Verde, já que um dos seus filhos ainda morava com ela, além de sua irmã, que vendia *txep* no Mercado Municipal da Praia, embora quem tenha viabilizado a vinda desta tenha sido a tia de ambas, que ainda vive na capital cabo-verdiana, indicando um caminho no qual mulheres também atuam como ponte - pessoa que viabiliza a dinâmica das redes sociais migratórias. Tal cenário mostra que o ato de juntar a família entre países não depende apenas da conjugalidade, sendo central, as redes de descendência.

Cena 4: Maridos cabo-verdianos, esposas estrangeiras

Há também, entre os cenários a mim narrados, aqueles que são marcados não necessariamente pelo reagrupamento familiar no sentido clássico dado ao termo no contexto dos estudos migratórios, mas que o casamento é, de igual forma, o fator central – talvez definidor – da ida para a capital cabo-verdiana. Este conjunto de trajetórias é caracterizado por mulheres de outros países da África continental que conheceram os seus cônjuges cabo-verdianos ainda em suas terras de origem e seguiram para o país-arquipélago com eles.

A primeira mulher que narrou uma trajetória deste tipo foi Aya, togolesa que conheci ainda em 2019. Na época do meu retorno à Praia, em 2022, a comerciante ainda não tinha 30

anos de idade, mas vivia no país desde 2015. Sua chegada à ilha de Santiago ocorreu por conta do seu marido, cabo-verdiano da ilha do Fogo, que ela conheceu há mais de uma década em Lomé, quando este foi para lá atuar como engenheiro. Com ele a togolesa teve dois filhos, um nascido no Togo, ainda no início do relacionamento, e outro que era bebê quando do meu trabalho de campo, nascido após o início da pandemia. Mesmo que Aya fosse casada com um cidadão cabo-verdiano, ela não tinha pretensões de demandar a nacionalidade do seu marido, preferindo enfrentar por quatro vezes a burocracia do pedido de renovação do visto de entrada, que devia ser renovado anualmente. Somente em 2021 que ela decidiu solicitar o visto de residência, que expira no prazo de dois anos.

O fato de ter seguido para o país-arquipélago exclusivamente em razão de viver junto ao seu marido ficou explícito em sua fala quando eu a perguntei se ela se sentia bem integrada no seu país de residência. franzindo o rosto, ela afirmou que tendo a sua mãe já falecido, “estou aqui pelo meu marido, mas não gosto muito. Eu conheço muitos países. Cabo Verde é um país de África, mas tem uma lei muito diferente, que diz que protege, mas não protege. É um direito que protege só os mais vulneráveis. Pessoas *mais grandes*, como polícia, faz o que tem que fazer, mas a lei protege mais o mais pobre”.

Parte da sua indignação com o não funcionamento da lei em Cabo Verde tem a ver diretamente com o seu trabalho. Quando nos conhecemos em 2019, Aya tinha a sua loja de souvenirs e tecidos, localizada no Plateau, há cerca de um ano, mas desde a sua chegada trabalhava com a venda no varejo e atacado de produtos trazidos da costa africana. Naquela altura, quando o meu foco recaía sobre o comércio de souvenirs/artesanatos, Aya reclamou que, embora circule entre Togo e Senegal, países que integram a CEDEAO e, em tese, inseridos no pacto de livre circulação; as taxas a serem pagas eram muitas e altas, não por conta de despachos, mas pelo que é cobrado nas alfândegas de Cabo Verde. Para baratear os custos, envia remessas para seus tios e tias que vivem no Togo, para que eles possam enviar os produtos que ela revende na Praia. Assim, enquanto ela estaria movimentando a economia e seria “onerada” pelo Estado, as pessoas pobres que roubam, matam e/ou cometem outros crimes não pagariam pelos seus atos – o que configuraria, para ela, uma lei que protege o mais pobre e desfavorece os mais ricos.

Por mais que Aya não tenha explicitado o que ela queria dizer ao salientar que a família do seu marido era da ilha do Fogo, o fato de ter citado essa questão ao ser questionada sobre as dificuldades de integração no país-arquipélago faz com que algumas hipóteses sejam levantadas. Possivelmente, o percurso vivido por Adama, *mulher grande* da comunidade burquinabé na Praia, pode ser elucidativo para a compreensão do mistério deixado no ar por

Aya. Com quase cinquenta anos na época em que nos conhecemos, a burquinabé da *raça* dagará conheceu o seu marido cerca de três décadas antes, ainda em Uagadugu.

No momento em que se conheceram, ela, que tinha acabado de fazer 20 anos, já possuía um restaurante na capital do seu país natal, estabelecimento este do qual seu marido tornou-se cliente assíduo. O encontro entre os dois ocorreu porque ele, cabo-verdiano, era artesão e trabalhava com peças feitas a ouro, sendo a capital de Burquina Faso uma das suas rotas preferidas para compra do metal precioso.

Após se casarem, o casal se mudou para o Mali, onde o comércio de ouro prosperava e também país onde nasceram os três filhos deles, que tinham ao final de 2022 as idades de 22, 18 e 9 anos. Lá adquiriram a nacionalidade por conta do nascimento, mas Adama e seu companheiro fizeram questão de garantir a eles as nacionalidades de seus países de origem, ou seja, Burquina Faso e Cabo Verde. Nesta família criada pelos fluxos na/pela África Ocidental, todos falam bambara, crioulo cabo-verdiano e francês.

Dona de um forte “espírito de aventura”, como ela mesma mencionou, apontou que na África as mulheres trabalham muito e em diversas áreas, como a agricultura e as feiras/mercados, já que elas não podem ficar paradas. Por essa razão, enquanto vivia no Mali, passou a ir para Lomé três vezes ao ano para fazer compras, especialmente de panos e produtos industrializados que aportavam na cidade vindos da China e da Europa, sendo Lomé e Lagos as principais localidades de escoamento desses produtos na África Ocidental. Eram essas mercadorias que ocupavam as prateleiras da sua boutique. Sua inserção nessas rotas comerciais se deu por ajuda de uma senhora maliana de 60 anos que percorria esse trajeto há quatro décadas, fazendo das viagens a sua vida. Com o tempo, uniu-se à dupla uma terceira mulher, também do Mali, cujo marido havia emigrado para a França e enviava produtos para ela vender no Mali. Assim, viagem em trio se tornava mais segura e divertida.

No país francófono viveram entre 1996 e 2017, quando seguiram para a Cidade da Praia, onde, assim como no Mali, Adama trabalhou como cozinheira, com foco no que ela denominou como cozinha francesa, libanesa e “africana”. Por conta da pandemia da Covid-19, a burquinabé teve que fechar o seu quiosque no Sucupira, o que dificultou a sua vida, uma vez que no ano anterior o seu marido havia falecido em decorrência de problemas cardíacos. Não obstante, além de estar em um país que não é a sua terra natal, Adama não pôde contar com apoio da parentela do seu marido, que para além de ter a sua maioria de membros imigrados para Portugal, era vista por ela como a maior fonte de discriminação que ela vivenciou no país.

Como narrado por Adama, para além de não aceitar o casamento, a família do seu marido agiu de forma ativa para rejeitar não apenas ela, mas também o seu marido e os filhos

do casal. A burquinabé entendia que essa discriminação que ela sofria devia-se ao fato de ela ser uma mulher nascida em um país da África continental.⁶³ No início da celeuma as tentativas de Adama de reverter a situação foram várias, especialmente quando “*je les montré que je me porte très bien* (eu me mostrei que eu me portava muito bem)”, ou seja, tentou lhes mostrar que ela não correspondia ao estereótipo de “africanos” que eles tinham, além de indicar a eles que “l’Afrique est très interessante (a África é muito interessante)”, a fim de pluralizar a imagem do continente. Mesmo assim, por ela ser um tipo específico de estrangeira, assim como seus filhos, a família do seu cônjuge acabou por lhes virar as costas.

Leitora assídua da Bíblia, de onde retirava forças para seguir em frente, fez da rejeição o canal para construir a sua rede de apoio por outros meios. Acabou, então, por se tornar a pessoa responsável pela integração da comunidade burquinabé na ilha de Santiago, trabalhando de forma voluntária para representar o seu país natal e congregar as suas *patrícias*, já que para ela a vida em Cabo Verde se apresentou como algo difícil, especialmente após perceber que os cabo-verdianos não eram muito abertos com “as africanas da África Negra”, como ela se definia.

Cena 5: Mulheres em trânsitos

Como visto até aqui, os trânsitos e fluxos pelo mundo Atlântico são um fator marcante da experiência de boa parte das mulheres de outros países da África Ocidental que seguem para Cabo Verde. No entanto, há aquelas que aproveitam da posição geográfica central do país no médio Atlântico, que interliga África, Américas e Europa, para ampliar a capilaridade dos seus destinos, mesmo que a base continue sendo Cabo Verde.

Um dos casos mais paradigmáticos desse perfil de mulher é o de Odete. Bissauguineense de 40 anos e da *raça* Papel, Odete chegou à Cidade da Praia em 2013, acompanhada do seu marido e da filha mais velha do casal, que tinha cerca de 15 anos na época. Escolheram Cabo Verde como destino por, entre outros fatores, este ser o “país mais estável de África”, além de Odete ter uma irmã que já vivia há muitos anos no país insular, mas que seguiu para Portugal em 2019. Seu primeiro momento em Cabo Verde ocorreu na Cidade da Praia, mas

⁶³ Em sua pesquisa doutoral, Andréa Lobo (2014) ampliou os cenários dos casamentos interculturais em Cabo Verde a partir da ilha da Boa Vista. Em seu campo, a antropóloga notou que casamentos com mulheres estrangeiras, sejam elas europeias, americanas ou africanas, não eram bem quistos pelas famílias, uma vez que as filhas destas relações acabavam por não serem totalmente inseridos nas redes de relações familiares. Assim, o ciclo da maternidade, que só finalizaria quando a mulher se tornava avó e podia cuidar das netas, era inviabilizado. Todavia, na economia das relações afetivas, ser “africana”, como era o caso de Franciline, era sem dúvidas um ponto negativo para essa relação. Não à toa, ouvi um número maior de reclamações desse tipo junto a brasileiras negras do que em relação às brancas – o que não quer dizer que isso não ocorra com as últimas, é claro.

logo ela teve que seguir para a ilha do Sal, onde vivia uma cunhada que estava muito doente e acabou falecendo nove meses depois.

Com a morte da sua cunhada, Odete retornou para Praia e abriu um quiosque no Sucupira na rua dos *Hiaces*, seguindo, algum tempo depois, para outra banca perto da entrada do Parque 5 de Julho, fechado durante a pandemia. Além das deliciosas *comidas de terra* (como caldo mancarra, peixe no molho branco e caldo *txebem*) que ela vendia nesses espaços – onde ela arregimentava uma quantidade considerável de homens guineenses que iam comer os pratos que ela preparava, assim como cabo-verdianos –, este era também o lugar por excelência para a venda de produtos que ela adquiria em outros países.



Figura 12- Odete servindo um prato de *caldo txebem* na ocasião da celebração dos 49 anos da libertação colonial bissau-guineense. Setembro de 2022.

Como ela contou, o começo na lida das viagens para outros países começou por conta do seu desejo de engravidar novamente. Em 2015 ela foi para o Brasil pela primeira vez para fazer um conjunto de consultas, quando ela aproveitou para conhecer o mercado de roupas e calçados. Dois anos depois, em 2017, Odete engravidou e, aproveitando o voo direto Praia – Fortaleza, realizou na cidade brasileira o seu pré-natal, além de seu filho ter nascido lá. Aproveitando essas idas e vindas, cada vez que Odete ia ao Brasil ela aproveitava para fazer compras. Em 2019, quando nos conhecemos por intermédio de um amigo bissau-guineense que

almoçava em sua banca diariamente, Odete vocalizou o desejo de ampliar os seus destinos de compras para Lisboa, onde ela poderia adquirir outra gama de produtos.

Naquele momento de mundo pré-pandemia, quando os preços das passagens da TACV (Transportes Aéreos de Cabo Verde) abaixaram consideravelmente, Odete costumava fazer um produto que custou 10 reais virar mil escudos (cerca de 40 reais no período). Já o que custava 20 reais era vendido por dois mil escudos e assim sucessivamente. Assim, Odete conseguia não apenas recuperar o valor gasto com passagens, estadia e despacho de produtos, como também auferia lucros. No Brasil a bissau-guineense sempre ficava na casa das suas primas, a quem ela considera como irmãs.

Se o período pré-pandêmico possibilitou que Odete viajasse bastante e tivesse o seu restaurante sempre cheio, a Covid-19 veio para cercear seus fluxos. Não apenas Odete deixou de ir para o Brasil para comprar produtos, como também transferiu o seu ponto de vendas de comida para a varanda sua casa, em uma das vias centrais da Várzea, espaço gradeado e tampado com *wax print* para dar maior privacidade a quem está lá dentro. Lá, Odete continuou fazendo as *comidas de terra*, mas viu a quantidade de clientes cair bastante. Em 2023 ela se mudou para a Achada São Filipe, onde ela conseguiu comprar uma casa. Para o Brasil ela só pode retornar uma vez, quando do nascimento do seu filho mais novo, despendendo uma quantia muito grande de dinheiro, já que a única companhia aérea a ligar os dois países era a TAP (Transportes Aéreos Portugueses) – que o faz via Lisboa, não direto para Fortaleza, como a TACV. Desta forma, Odete usou o seu capital circulatório para garantir que as suas filhas mais novas fossem nacionais de um país que poderia permitir melhores condições de vida para eles, fosse através dos estudos, de *dar tropa* [ir para o exército] ou mesmo de outras maneiras, como ela pontuou.

Com a transferência do seu restaurante para a varanda da sua casa, Odete intensificou a sua centralidade na comunidade guineense, especialmente aquela que reside na Várzea. Além de sua sobrinha que vive com ela, Odete enviava remessas para sua mãe, que vivia na Guiné, e recebe diversos parentes que transitam pelos dois países e congrega suas *patrícias* em sua casa, seja na hora do almoço, quando vende *comida de terra*, seja no fim da tarde, momento no qual ela ofertava churrasco de frango. Não era raro ver carros de autoridades bissau-guineenses parados na porta da sua casa para comer de suas comidas. Ainda, o fato de ter saído do Sucupira não a desconectou do espaço. Com frequência Odete aproveitava alguém que estava de passagem na porta da sua casa para fazer um *mandado* para ela e levar marmitas para alguém que estava no Sucupira.

História similar à de Odete é a de Rita, mais uma das muitas mulheres bissau-guineenses que dividiram um pouco das suas trajetórias comigo. Também da *raça* Papel, Rita foi uma das poucas mulheres que conheci que nunca se casou e nem teve filhas biológicas, embora tenha adotado duas das filhas de sua irmã mais velha. Como boa parte das mulheres com quem conversei, Rita apontou facilmente a data da sua chegada à Cabo Verde: 1º de setembro de 2002, já tendo nacionalidade cabo-verdiana. Ela decidiu seguir para o país-arquipélago após o golpe de 7 de junho 1998 ocorrido na Guiné Bissau, indo em busca de uma vida melhor, tendo como ponto de conexão uma tia, irmã do seu pai, que ainda vivia na zona de Calabaceira.

Por ter estudado até a 10ª classe, Rita não conseguiu encontrar emprego na área formal e, por isso, decidiu dedicar-se ao comércio geral, vendendo desde coisas da Guiné, como *calabaceira* (baobá) e óleo de *palma* (de dendê), sapatos, roupas, comidas e verduras. O ponto central das suas atividades comerciais é a sua casa na zona do Alto da Glória, casa essa da qual ela se orgulha de ter comprado para não ter que pagar tanta renda (aluguel) e, assim, facilitar nas despesas. A partir da sua casa, onde todo mundo a procurava, Rita revendia produtos tanto para pessoas que residem na Praia, quanto para quem estava nas ilhas de São Vicente, Sal e Boa Vista, assim como no interior de Santiago.

Seus fluxos, para além da Guiné, onde ela vai comprar coisas e de onde recebe produtos, estendem-se, como no caso de Odete, para o Brasil. Ela indica que a sua mobilidade foi possível por não ter marido, uma vez que para ela os homens sempre impediriam as mulheres de fazer as coisas, fazendo com que elas sofressem mais na vida no estrangeiro do que eles. A última viagem de Rita para o país latino-americano ocorreu na época em que a pandemia da Covid-19 eclodiu em Cabo Verde, sendo que a primeira ocorreu em setembro de 2019. Por conta da interdição do trânsito aéreo, ela, que fez uma escala na ilha do Sal para rever parte dos produtos que ela tinha adquirido no Brasil, acabou ficando presa por lá por uma semana. Depois que os voos foram liberados, Rita regressou para a Guiné Bissau, onde ficou por cinco meses acompanhando a sua mãe que estava doente até o momento em que ela faleceu, quando Rita retornou à Praia.

No entanto, não foi apenas a pandemia que contribuiu para cercear os fluxos tecidos por Rita. Em sua última ida para o Brasil, uma das suas sobrinhas que reside no país a convenceu de realizar uma solicitação de refúgio pois essa seria a forma mais fácil de aceder ao passaporte brasileiro. Sem entender o que esse pedido significava na prática, Rita acabou dando entrada na solicitação. Foi aí que ela enfrentou dois problemas. O primeiro porque ela não sabia que a solicitação de refúgio era condicionada à permanência de quem a requiriu em solo brasileiro e o segundo porque, por ela ter a nacionalidade cabo-verdiana – fato desconhecido pela sua

sobrinha -, a solicitação de refúgio foi travada pelo governo brasileiro uma vez que Cabo Verde não se enquadrava na categoria de países com problemas políticos graves para, assim, justificar a demanda. Toda essa situação fez com que uma pendência no nome de Rita fosse gerada na Polícia Federal brasileira e, assim, ela não pudesse retornar ao país até resolvê-la.

Logicamente, não é o Brasil o único destino dos trânsitos destas mulheres, nem apenas as bissau-guineenses que congregam esse grupo. Uma das primeiras mulheres que conheci possuía justamente esse perfil, a senegalesa Fanta. A mulher Wolof de então 40 anos chegou à Cidade da Praia no ano 2000, já tendo nacionalidade cabo-verdiana. Sua ideia, como a de algumas de suas conterrâneas, era de que a ida para Cabo Verde fosse apenas uma viagem para conhecer, mas Fanta acabou por fixar residência na cidade, onde ela mora com a sua irmã *mais grande* (mais velha), que a “puxou” em sua rede.

Assim como Mariame, que conhecemos na cena 2, a comerciante de tecidos envia sempre remessas para a sua família, especialmente para sua mãe, suas filhas, duas irmãs, pai e sobrinhas, que vivem todos na mesma casa em Dacar. Embora tenha se casado com um homem senegalês que nunca colocou os pés em Cabo Verde e tenha tido com ele as duas filhas, ambas menores de 10 anos quando nos conhecemos, Fanta decidiu se divorciar dele em 2018 por uma série de incompatibilidades. Desde então, ela se tornou a única responsável pelo sustento das duas crianças, que viviam sob os cuidados da avó materna.

Por conta da pandemia, Fanta afirmou que o “*trabadju sta paradu, vida sta difícil* (trabalho está parado, vida está difícil)”, já que ela diminuiu não apenas os fluxos de Fanta, como o número de turistas que aportavam na capital cabo-verdiana e faziam do Sucupira um lugar de muitas compras.⁶⁴ Mesmo assim, Fanta continua indo para o Senegal anualmente, de onde ela tinha voltado em setembro de 2021, sendo essa uma das poucas rotas que foram retomadas com preços razoavelmente acessíveis. Por outro lado, não pode dar continuidade a outros circuitos comerciais cujas redes ela já tinha tecido, como Espanha e Brasil (especificamente São Paulo e Fortaleza), para onde ela foi duas vezes cada. Por conta das dificuldades encontradas no cotidiano, Fanta afirmou, sem hesitar, que se aparecer a possibilidade de morar em outro país, ela iria sem problemas.

⁶⁴ Os diferentes trabalhos sobre comércio em Cabo Verde indicam que a retórica das vendas “fracas” é uma constante entre as comerciantes. Ainda no final dos anos 1990 Marzia Grassi (2003) encontrou esse discurso, que foi replicado pelas minhas interlocutoras tanto no comércio de bens de consumo individual no Mindelo (Venancio 2017), quanto aquelas do circuito de souvenirs na ilha de Santiago (Venancio 2020a). Mesmo vivendo nessa espécie de *Negara* (Geertz 1991) comercial que vive em constante decadência, é incrível – e etnograficamente curioso – como as ruas, Mercados e afins vivem cheios de pessoas a vender os mais diferentes produtos.

Para amarrar a cena das mulheres em trânsitos, encerro com a trajetória de Maria, mais uma bissau-guineense. Embora sua trajetória não seja marcada pelas práticas comerciais transnacionais como as três anteriormente apresentadas, a história de Maria é marcada por fluxos diversos que a levaram a Cabo Verde. Nascida na Guiné Bissau e filha de um homem cabo-verdiano e de uma mulher bissau-guineense, Maria cresceu no seu país de origem, tendo seguido de lá para o Brasil, mais especificamente Belo Horizonte, onde morou em uma casa de acolhimento de freiras enquanto cursava a licenciatura em Pedagogia.

Ao regressar para Guiné, Maria seguiu para o Senegal, onde viveu um conjunto de anos, o que possibilitou que ela aprimorasse o seu francês. De lá seguiu para Cabo Verde, onde conheceu os seus *pais-di-fidju*.⁶⁵ Em Cabo Verde assentou casa, trabalhou como garçomete, faxineira e atualmente possui um estabelecimento educacional na sua zona de residência, onde ela é conhecida e respeitada pela comunidade. Por conta da crise, que diminuiu a demanda pelo serviço que ela oferta, Maria planejava dar um jeito de ir para Portugal assim que o seu filho mais velho finalizasse o 12º ano, o que ocorreria no verão cabo-verdiano de 2023. Sua ideia era ir primeiro para Portugal, trabalhar lá por alguns meses e logo voltar para Cabo Verde - onde ela possui casa própria - com mercadoria para vender.

Após fazer essa reserva, Maria poderia seguir de novo para o antigo território metropolitano. Tudo isso ficaria mais fácil com o seu filho mais velho tendo terminado o liceu (equivalente ao ensino médio brasileiro) – e que ela tinha desejo de enviar para estudar no Brasil, como ela fez –, momento quando o mais novo daria início a essa fase formativa. Esse projeto teria surgido em sua vida porque, para ela, “a vida está difícil aqui”. Mesmo que desejasse ir para Portugal, ela tinha claro em sua mente que sua casa na Praia não seria vendida, pois aquele era o seguro que ela tinha para o momento de aposentadoria, sendo Cabo Verde sua terra.

Cena 6: Estudar para mudar de vida

A última bricolagem de casos que apresento diz respeito à ida para Cabo Verde como parte de um percurso que visa dar seguimento ao projeto educacional. Cá, apresento a história de Inês, Inês é natural de Cacheu, no interior da Guiné Bissau, setor de São Domingos, Secção Suzana, Tabanca Cossor – como ela sempre fazia questão de enfatizar ao se apresentar. A mulher da *raça* Felupe/Diola tinha 32 anos quando nos conhecemos, era católica e solteira,

⁶⁵ Mãe-di-fidju e pai-di-fidju são “termos comumente utilizados [em Cabo Verde] para se referir aquele ou àquela com quem ego teve um filho. Além disso, quando o casal mantém uma relação conjugal, esse é o termo que se usa para se referir ao companheiro ou companheira, meu pai-de-filho ou minha mãe-de-filho” (LOBO 2014:80).

mantendo uma relação com o pai da sua filha, de três anos, que trabalhava na Boa Vista, mas que regressou para Bissau em meados de 2023.

Inês perdeu o seu pai ainda na primeira infância e sua mãe aos quinze anos, o que fez com que ela fosse morar com uma prima, já casada, já que na Guiné os parentes se ajudariam e as pessoas circulariam sempre pela casa dos parentes em casos de necessidade, como era o seu. Dez anos após o falecimento da sua mãe, Inês decidiu seguir para Cabo Verde para poder cursar o 12º ano do liceu, uma vez que ela não pode cursá-lo quando finalizou o 11º em 2009 por não haver o nível na capital bissau-guineense.

A sua meta era concluir a fase básica da sua formação para poder seguir para outro país para cursar medicina. No entanto, ao chegar à ilha do Sal em outubro 2014, onde viveu cerca de sete meses com uma de suas irmãs mais velhas, percebeu que ela enfrentaria mais dificuldades do que o previsto para realizar o seu sonho. Do Sal, Inês seguiu para a Cidade da Praia em maio de 2015, de onde não saiu mais. Para pagar as contas, a bissau guineense atuava como *vendedeira*,⁶⁶ circulando quase que diariamente por bairros como a Achada Santo António, Terra Branca e Alto da Glória vendendo pasteis e outros petiscos.

Na impossibilidade de concretizar o desejo de cursar medicina, Inês foi traçando outros caminhos para a sua vida. Inicialmente, realizou formações para aprimorar o seu currículo. Contudo, após realizar o curso promovido pelo IEFP (Instituto do Emprego e Formação Profissiona), ela sentiu um dos primeiros baques da discriminação institucional. Ao apresentar a sua candidatura, a bissau-guineense começou a ser interpelada pela equipe do Instituto com uma série de problemas que inviabilizavam a sua contratação para uma vaga de estágio, dando início a uma saga burocrática.

O primeiro problema postulado dizia respeito ao seu passaporte, que estaria perto da data de expiração e, por isso, eles não poderiam conceder a vaga para ela. Após a saga para solicitar um novo passaporte na Embaixada da Guiné na Praia, ela retornou ao IEFP e, desta vez, deparou-se com uma nova negativa: apenas residentes poderiam acessar os estágios profissionais. Assim, ela foi atrás da extensa e custosa documentação exigida para conseguir o visto de residência. Quando, enfim, Inês tinha o visto de residência em mãos, os funcionários do IEFP afirmaram que apenas nacionais teriam direito a acessar a vaga, embora esta informação tenha sido desmentida por uma funcionária do IEFP em uma das sessões de debate sobre o formulário do Inquérito realizado com a população estrangeira e imigrante pelo INE.

⁶⁶ *Vendedeiras* são as mulheres atuantes na face informal do comércio cabo-verdiano que costumam vender gêneros alimentícios pelas ruas das principais cidades.

Furiosa com a constante mudança dos critérios para aceder à vaga, Inês acusou o IEFP de *racismo*, acusação que teria deixado a diretora “chateada”.

Sempre na tentativa de sair da esfera informal, que é deveras cansativa e impacta diretamente na sua saúde, como por meio das dores nas pernas de tanto caminhar e na cabeça por conta do sol, Inês concorreu a uma vaga para o curso de Engenharia Químico-industrial na UniCV, ainda antes da pandemia. Contudo, o financiamento para o custeio da propina que ela solicitou para a Câmara Municipal da Praia (CMP) demorou tanto para ser deferido que, quando ele foi liberado, o prazo para matrícula já tinha encerrado e, assim, ela perdeu a vaga.

Sua situação financeira fragilizou-se ainda mais com a chegada da pandemia da Covid-19, mas, para Inês, a situação ainda estaria melhor para as mulheres, que mesmo na ausência de emprego digno, podem fazer vendas, pentear cabelos, fazer *fatíotes* (rosquinhas fritas) para vender. Por outro lado, os homens, na falta de emprego digno, teriam só biscates e um nicho fechadíssimo de vendas – dado a divisão de gênero que marca o comércio, no qual homens raramente vendem gêneros alimentícios. Ainda, os homens teriam a obrigação de mandar dinheiro para a família que ficou na Guiné, peso que não recairia sobre as mulheres com a mesma intensidade; além de que se ele arrumar uma namorada ou companheira, é mais uma demanda. Neste cenário de intensa escassez e precariedade, os homens sem emprego acabariam por se refugiar no álcool, o que também poderia acontecer com as mulheres, mas seria mais difícil, de acordo com o ponto de vista de Inês.



A virada feminista da Antropologia, germinada em meados dos anos 1970 e que se consolida na década seguinte, é notoriamente conhecida pela cisão por ela fortalecida nos estudos de parentesco – capitaneada, entre outros, pelo trabalho de Schneider (2016). A área, que foi fadada ao desaparecimento por alguns (cf. Fonseca 2004), acabou por recobrar novo fôlego a partir de um olhar que promove a desnaturalização das categorias “mulher” e “gênero”. Até então, o eleito canônico (e majoritariamente masculino) dos estudos de parentesco tendia a reproduzir o olhar etnocêntrico para as sociedades “não-ocidentais” estudadas, buscando nelas a reprodução daquilo que Schneider (2016) nomeou de “parentesco americano”. Em outras palavras, a leitura e análise dos fatos etnográficos estavam enviesadas pela busca por uma família nuclear cis-hetero patriarcal sexo-exclusiva, na qual homens sustentariam os seus

agregados familiares enquanto as mulheres estariam confinadas ao âmbito do doméstico e, quando não, coladas ao estatuto da natureza (Collier & Yanagisako 1987; Ortner 1979 [1974]).

O movimento tecido pelo conjunto de antropólogas de trazer as mulheres para o centro da análise – e gendricar também os homens, que eram vistos como humanos não adjetiváveis quanto ao gênero - acabou impactando não apenas a seara do parentesco, como a postura se espalhou para outras áreas afins e conectadas, como os estudos migratórios e de fluxos globalis. Não à toa, Mahler e Pessar (2006) apontam que as mulheres etnógrafas, influenciadas e impactadas pela virada feminista, foram centrais para o deslocar da perspectiva dentro das análises sobre migrações internacionais. Nesta área, as mulheres como sujeitos das investigações foram transferidas do lugar de variável e adendo das migrações masculinas por via do reagrupamento familiar – visão influenciada pela teoria do puxa-empurra neoliberal (Pessar 1999) -, sendo colocadas como elemento decisivo de análise.

E é corroborando com essa perspectiva que trago os casos acima descritos. Abordar os múltiplos percursos traçados por mulheres provenientes de outros países da África Ocidental que vivem na capital cabo-verdiana é, perceber que abordar o gênero não só importa para a migração – e para os mais variados fluxos –, mas também “contribui substancial valor acrescentado para a análise e compreensão deste complexo fenômeno” (Mahler, Pessar 2006:51, *tradução minha*). Como veremos, acredito que mesmo em casos como os de reagrupamento familiar “tradicional”, modelo padrão para o aparecimento de mulheres nos estudos sobre fluxos de pessoas ao decorrer do século XX que tendia a subalternizá-las, as histórias contadas nos ajudam a atualizar o *olhar masculino*⁶⁷ que tende a colocar os homens como o migrante universal e compreender as especificidades que o marcador social da dominação gênero produz nos processos migratórios. Atrelada a essa questão, há o fato de que as mulheres, como irmãs, tias e primas, também atuam puxando outras mulheres, viabilizando, assim, uma outra faceta de reagrupamento familiar que supera a noção de família nuclear patriarcal.

Contemporaneamente, apesar de alguma centralidade nos trabalhos sobre migrações oeste-africanas de uma concepção de que os homens são responsáveis por um rompimento mais drástico com os seus grupos de parentesco por meio do deslocamento (Bálsamo 2009; Bouilly 2008; Sarró 2009), o lugar das mulheres e da pluralidade das suas mobilidades na/a partir da subregião já vem se consolidando. Já superada a época da “descoberta” das mulheres imigrantes e ingressando em uma nova era na qual os marcadores sociais da dominação inscritos em seus

⁶⁷ Tradução do termo em inglês *male gaze*, uma forma de saber localizado (Haraway 1995) que indica o viés masculino e masculinizante intrínseco ao fazer científico de homens, especialmente aqueles cuja identidade conforma-se dentro dos coletivos cis e heterossexual.

corpos e suas sexualidades ganham maior atenção (Green 2020), vê-se pluralizar as perspectivas sobre as mobilidades de mulheres na/a partir da África Ocidental. Antropólogas como Feldman-Savelsberg (2016) e Ménard (*no prelo*) nos mostram como mulheres camaronesas e serra-leonenses constroem prestígio, autonomia e engajam-se politicamente em solo europeu; assim como Coe (2016) e Lobo (2021) apresentam mulheres ganesas e cabo-verdianas que produzem redes de afeto e cuidado mesmo à distância.

Nessa pluralidade de cenários e projetos de mobilidade, mesmo que as minhas interlocutoras não tenham embarcado em pirogas rumo à Cabo Verde⁶⁸ ou clandestinamente em aviões e navios de grande porte – o estilo migratório que vem dominando a mídia ocidental –, os projetos que elas tecem são marcados, também, pela multiplicidade de justificativas assim como os dos homens. Muitas delas partiram para Cabo Verde em busca de melhores condições de vida, de *djobi vida*. Embora suas trajetórias não sejam marcadas pelos riscos que os *aventureiros* tendem a correr nos seus trajetos, essas mulheres também estão produzindo rompimentos – mais ou menos definitivos – com as suas estruturas sociais, especialmente em razão de situações limiars, como a morte de parentes. De Dona Fátima, que contraria os desejos da mãe e parte para Cabo Verde com data de retorno, mas acaba por lá ficando por mais de duas décadas, à Dona Salimata, Rita e Mariame, que escapando, cada uma com as suas razões, de um cenário de incertezas, fazem das circulações pelo Atlântico centro-Sul aquilo que mais as representam, sem fazê-lo sob a tutela de cônjuges; temos um cenário no qual as mulheres se põem como protagonistas das trajetórias que elas tecem – deslocando-se do lugar de coadjuvantes que as teorias migratórias clássicas às colocavam.

Desta forma, os cenários narrados vão de encontro com o apresentado por Elizabeth Defreyne (2021) sobre as trajetórias de mulheres cabo-verdianas oriundas da ilha de Santo Antão que residem na Holanda e Bélgica. Por meio da etnografia, a antropóloga belga aponta como as suas interlocutoras encontraram na emigração para países europeus uma forma de fugir das múltiplas violências baseadas no gênero que as mulheres estão submetidas, “partir é literalmente fugir do que faz parte de uma ordem social estabelecida” (Defreyne 2021:204), ou

⁶⁸ Em sua tese de doutorado, Clementina Furtado (2014: 126) observou que “outra preocupação prende-se com a interceptação das pirogas nos mares de Cabo Verde. De acordo com os dados estatísticos da FRONTEx (DEF), entre 2005 e 2007 os clandestinos interceptados totalizaram 999 (128 na Boavista e 130 no Sal). Relativamente aos clandestinos, por nacionalidade, o Gana superou as outras nacionalidades com um total e 347 ilegais (34,7%), seguido da Gâmbia com 173 (17,3%), Senegal a Guiné-Bissau com 118 cada (11,8% respectivamente para cada um”. Todavia, apesar do crescimento dessa modalidade de viagens nos últimos anos no médio Atlântico, notícias veiculadas pela mídia cabo-verdiana não indicavam a persistência do fenômeno em Cabo Verde – embora seja importante observar a perenidade do controle das fronteiras marítimas nacionais e a presença de casos isolados de corpos nas praias mais isoladas do país.

seja, insere as mulheres no prisma da aventura, embora com suas especificidades. Todavia, algumas das histórias apresentadas previamente coadunam com a ideia de Kopytoff (1987), que aponta para o caráter conservador da mudança promovido pelas migrações internas ao continente africano. Ou seja, mesmo que elas lancem mão da vida na terra natal em busca de mudanças, essas rupturas estruturais nem sempre ocorrem como elas almejam— especialmente em razão das mudanças ocorridas no que se espera para os papéis das mulheres e dos homens em contextos africanos (Antoine 2008; Honwana 2014).

De maneira similar, podemos compreender essas histórias por meio da noção atualizada de homens de fronteira produzida por Trajano Filho (2016) ao analisar o fratricídio na obra *Dois Irmãos* do escritor cabo-verdiano Germano Almeida. Nela, o antropólogo brasileiro argumenta

que o emigrante que retorna ou que envia dinheiro e presentes para os seus familiares representa, no domínio da reprodução social, o equivalente crioulo do homem das fronteiras nas sociedades africanas. É o produto das mesmas forças estruturais que em África, por razões históricas e por motivações etnográficas diferentes, impelem as pessoas para fora de suas comunidades. E aqui como lá, segundo o modelo das fronteiras, ele busca reproduzir um modo de vida preexistente (Trajano Filho 2016:46).

Deste modo, as mulheres aqui apresentadas promovem uma tensão no gênero universal utilizado para indicar as mobilidades que transformam a si mesmas (de forma conservadora ou não) e o alargamento das fronteiras civilizacionais e culturais na África subsaariana. Elas, em meio aos contextos de precariedade e falta de oportunidades (Honwana 2023), optam por abraçar os desafios do *djobi vida*. Esse é o caso de Nanhara, bissau-guineense que possuiu um restaurante no Sucupira. Ela chegou em Cabo Verde no ano de 2008 sem a perspectiva de ficar no país e decidiu “*deixam fica li pa n dizaraska*⁶⁹ *com nha vida* [deixe-me ficar aqui para eu desarascar a minha vida]”. Seguindo o afirmado por Tina, de que “*dirigentes na Guiné ka fazi nada, n bem pa djobi* [os dirigentes na Guiné não fazem nada, então em vim para buscar vida]”, vemos que o ato de *djobi vida* é o caminho possível quando o cenário não apresenta caminhos de vida possíveis.

⁶⁹ *Dizaraska* é uma variação crioula do termo desenrascar. No contexto *badio*, ela tem uma forte ligação com as *rabadantes*, conjunto de mulheres que trabalham com os mais diferentes níveis de comércio e estão sempre procurando formas de garantir a reprodução econômica do seu agregado familiar, utilizando da sua habilidade em convencer possíveis clientes. Em um contexto macro, é possível perceber a presença de palavras com radical comum em outros países da África Ocidental, como a Guiné. Neste outro país de língua oficial portuguesa, o termo *dubriar* possui um sentido muito parecido. “Tomada de empréstimo do francês *débrouiller*, a palavra tornou-se um valor, retratando tanto um modo de viver quando um modo de ser nos quais a improvisação substitui as regras” (Trajano Filho 2008: 250), e todos precisam estar em constante *dubriagem* para manterem-se vivos.

Contudo, nem todas as mulheres, como visto, seguiram para Cabo Verde com planos (tão) abertos como Tina, com o único intuito de escapar das situações de precariedade e ausência de atividades laborais formais presentes em seus países de origem. Inês, por exemplo, aterrissou em terras cabo-verdianas com o intuito de estudar e, por conta dos imponderáveis (e impossibilidades) da vida, acabou por ter que construir outros caminhos para manter-se ali, que divergiam consideravelmente da sua proposta inicial, que ela mesma sequer via como migração, já que ela estava indo para estudar, não para *djobi vida*.⁷⁰

Seguindo, assim, para o segundo ponto central da minha análise, focado nas redes acionadas pelas minhas interlocutoras que possibilitaram que elas chegassem à Cidade da Praia. Por meio das histórias apresentadas, é possível perceber que, de forma geral, as mulheres com quem desenvolvi interlocução apontam que os seus projetos de mobilidade regional foram quase sempre viabilizados por pessoas do seu próprio ciclo familiar, sendo ele mais interno ou externo. Começando pelas redes de consanguinidade, é de se salientar a importância não apenas de irmãos e tios, como no caso de Mariame, uma vez que os homens constituem 2/3 da população estrangeira em Cabo Verde, mas também de mulheres, como a tia de Dona Aissata, que puxou a sobrinha, e da irmã de Inês, que possibilitou a sua ida e a recebeu nos primeiros meses. A centralidade que as mulheres assumem nessas redes sociais faz com que seja necessário alargar a noção de reagrupamento familiar para além do núcleo familiar marido, esposa e filhos, como já mencionado.

Não obstante, as mulheres também possuem centralidade ao atuarem como rede de outras mulheres que não são da sua família, como na situação narrada por Dona Fátima. Naquele caso, era uma conterrânea da *mindjer garandi* que propiciou a chegada dela às terras cabo-verdianas, garantindo-lhe trabalho, mesmo que a patroa tenha seguido para a Cidade da Praia acompanhando o seu cônjuge em serviço oficial. Assim, vemos que nesse reconfigurar das relações, aquelas que são puxadas por homens podem e se tornam, eventualmente, *pontes* para a ida de outras mulheres – e também homens, como Rita atuou anos depois da sua chegada recebendo sobrinhos, filhos de sua irmã mais velha.

A despeito que essa construção e capilarização das redes sociais por meio de mulheres não seja novidade alguma no campo das migrações - sendo um bom exemplo o trabalho de Andréa Lobo (2014) sobre as emigrações de mulheres na ilha da Boa Vista para a Itália, cuja

⁷⁰ Como aponta a literatura que aborda os fluxos de estudantes africanos, especialmente dos PALOPs, para países da América e Europa, estes tendem a não gostar de serem lidos como migrantes, uma vez que essa categoria, marcada no meu contexto de pesquisa pelo *djobi vida*, tende a indicar um cenário de precariedades e desumanizações que não condizem com o capital social que este grupo visa construir (Morais 2018).

mitologia de origem remonta aos padres capuchinhos e se espalha por amigas, vizinhas e parentes -, é importante ressaltar o lugar de autonomia e de construção de capital migratório próprio que as mulheres vão construindo ao decorrer das suas vidas.

Há, sem dúvidas, um grupo de mulheres que parece se encaixar na tipologia clássica. No contexto das instituições cabo-verdianas, as mulheres que tendem a ser vistas por esse prisma são aquelas que não dominam (ou fingem não dominar o crioulo). Conforme abordado por Quelita Gonçalves, figura central da OIM (Organização Internacional para as Migrações da Organização das Nações Unidas) em Cabo Verde,

mesmo que elas percebam crioulo, se o marido estiver perto elas não vão te deixar saber que elas sabem crioulo. Por quê? Porque as regras muçulmanas são muito rígidas para as mulheres. Os maridos quando chegam em Cabo Verde, eles sabem do risco, não é, das suas mulheres entenderem crioulo e passarem a viver com cabo-verdianas. Cabo-verdianas são muito mais empoderadas que as mulheres muçulmanas que vêm da região, as regras que se aplicam aqui, ou a falta de regras, eu diria, é incompatível com um casal com uma mulher muçulmana. E eu sei de casos mesmo, eu já tive uma menina que veio do Senegal, ela vivia muito em um contexto casa-comércio, comércio-casa, não tinha uma vida social porque o marido literalmente queria mantê-la no contexto familiar somente, a vida dela era a família dela, mais nada. Quando ela começou a desenvolver amizade com cabo-verdianas e começou a falar crioulo, que também aprendeu com a empregada, e por aí vai, ela começou a se empoderar, começou as brigas, começam os problemas, ela começou a ser vítima de VBG [Violência Baseada no Gênero], aí ela saiu da situação, queria exigir seus direitos. Pela lei cabo-verdiana viu que isso era tempo, dinheiro, e não sei o que, ela desistiu e em determinado momento ela voltou para o Senegal, mas até hoje não tem o divórcio do marido. Então se ela quiser casar novamente ela não vai conseguir, porque o marido não quer dar o divórcio mesmo. Mas o marido pegou uma segunda esposa que veio pra Cabo Verde e ele ainda foi mais rígido com essa, quis que ela não aprendesse crioulo, não comunicasse, até porque o marido mantinha uma relação extraconjugal com uma guineense na altura que foi o fruto da briga toda, mantinha essa relação extraconjugal, obviamente pra ele não é interessante que essa nova esposa venha a compreender qualquer tipo de conversa que ele possa ter, ele quer estar à vontade no telefone, quer estar à vontade nas mensagens, ele quer viver essa vida paralela que ele tem (Trecho de entrevista realizada em setembro de 2022).

Mesmo que marcada pela excepcionalidade, a história relatada por Quelita nos ajuda a compreender como o reagrupamento familiar em sua forma clássica pode funcionar de modo a vulnerabilizar as mulheres que acompanham seus maridos, visto que fora da rede de parentesco e sociabilidade da sua terra natal e sem dominar a burocracia cabo-verdiana, torna-se ainda mais árduo fugir a situações de violência baseada no gênero, sejam elas físicas ou psicológicas. Não obstante, nem todas as situações marcadas pelo não aprendizado da língua cabo-verdiana remetem, diretamente, à VBG. Nas trajetórias de Mame Fatouma e Amadou, por exemplo, o

não domínio da língua é reflexo, também, de espaços de sociabilidades formados majoritariamente por seus *patrícios*, sejam eles fregueses ou familiares.

A “guetização linguística” está longe de ser um fenômeno específico das imigrações em Cabo Verde ou mesmo das mulheres. Ao etnografar uma comunidade portuguesa residente no estado estadunidense de Massachussets, Feldman-Bianco (2009:33) observou como era comum encontrar operários portugueses que falavam exclusivamente o português, fato intensificado por essa também ser uma região de forte migração brasileira e cabo-verdiana. Ainda, como argumentei em minha dissertação ao pensar o contexto da venda de souvenirs na capital cabo-verdiana (Venancio 2020a: 216-18), o comércio é um lugar onde a comunicação entre pessoas que falam diferentes línguas faz-se possível de diferentes maneiras, seja por calculadoras, tradutores nos celulares, entre outros. Assim, uma vez que essas mulheres estão inseridas em comunidades extensas de parentes e na área comercial, além de ser falada uma língua por elas compreensível em seus cultos religiosos, as demandas por conhecer a língua nacional de Cabo Verde acabam ficando em segundo plano.

Ainda, é importante ressaltar que não apenas o cônjuge pode ser locus de violências. As falas de Adama e Aya apontam para o lugar da família do marido como perpetradoras de constrangimentos. Nestes casos, o constrangimento está intimamente ligado ao fato de elas serem de outros países da África negra. Enquanto a burquinabê deixa explícito em sua fala o desprezo que a família do seu falecido marido dirigia não apenas a ela, como também a ele e aos filhos do casal, Aya indica por outra via, apontando que a família do seu parceiro é oriunda da ilha do Fogo. No léxico cabo-verdiano em que a questão racial é altamente camuflada, ser do Fogo pode indicar ser lido como *branco* no contexto local. Ainda, como aponta o trabalho de Meitrel (1984), aquele era até o período da independência nacional um cenário marcado por intensa endogamia matrimonial entre as elites terratenentes – forma de evitar a divisão da terra (Popinsky 2021:87), assim como forma de preservar a “brancura”,⁷¹ valor central para os cabo-verdianos desde o período colonial (Anjos 2013:21). Assim, a família dos cônjuges, por meio da estrutura racista calcada na antinegitude que estrutura a sociedade cabo-verdiana desde os

⁷¹ É importante ressaltar aqui que, assim como a raça é compreendida ao decorrer desse trabalho a partir do seu caráter relacional, o mesmo acontece com as terminologias raciais aqui apresentadas. Se falar de “brancura” pode ser estranho e/ou causar algum desconforto em uma audiência que vive em contextos de maior densidade populacional branca, é de se compreender que lido com a “brancura”, aqui, à cabo-verdiana. Em paralelismo com a análise de Joseph (2015) para os casos brasileiro e estadunidense, se no Brasil a linha de cor que define o ser branco é mais ampla do que no contexto estadunidense, para o caso cabo-verdiano ela é ainda mais ampla, fazendo com que pessoas lidas como brancas em diferentes localidades do país-insular não o sejam nesses dois contextos, por exemplo. E é sobre essa relacionalidade do *ser branco* que me interessa aqui quando falo de brancura.

seus primórdios, acaba por atuar como uma fonte de ansiedades para essas mulheres, dificultando o processo de adaptação delas.

Para além dos fenômenos abordados, os casos em evidência nos ajudam a complexificar as dinâmicas do dito reagrupamento familiar para além do cenário de isolamento das mulheres dentro do seu grupo de parentes próximo com quem elas residem que os estereótipos tendem a reforçar. As histórias de Dona Salimata e Dona Aissata, ambas muçulmanas, contribuem para desfazer a imagem orientalista de um Islã radicalmente machista e de que as mulheres só poderiam viver sob a tutela e controle dos seus maridos. A primeira, que apresenta como principal justificativa a sua ida para a Praia o fato de ter que acompanhar o marido, tornou-se não apenas uma comerciante que viaja rotineiramente sozinha para diferentes países, como é também uma *mulher grande* da comunidade senegalesa, sendo referência para todos. Isso não quer dizer, é claro, que as relações de gênero nas quais elas estão inseridas não possam produzir subalternizações em outros âmbitos, mas sim como aponta Saba Mahmood (2006), de que

o desejo de liberdade e libertação é historicamente situado e que a sua força motivacional não pode ser assumida a priori, devendo antes ser reconsiderada no contexto de outras vontades, projectos históricos e capacidades que são inerentes ao sujeito discursiva e historicamente localizado (Mahmood 2006: 149).

Por sua vez, Dona Aissata, mesmo que tenha ido para a Cidade da Praia para estar próxima do seu marido, não permitiu que o casamento significasse uma relação vitalícia para ela. Separou-se, casou novamente (dentro dos preceitos islâmicos) e consolidou-se como a dona do *txep* mais requisitado do Sucupira, além de, como Dona Salimata, viajar para outros países do Atlântico para comprar produtos que são revendidos por ela. Ambas acabam por dominar o crioulo com muito destreza, visto que a mediação entre mundos é parte fundamental de suas vidas.

Contudo, é inegável que, conforme postulado por Pessar (1999), percebamos que a mobilidade feminina é muito mais restrita que a masculina; principalmente por causa dos laços familiares e das imposições que a maternidade gera sob as mulheres (Honwana 2013). Aminata, por exemplo, esperou por cerca de um ano pela liberação do seu visto, ao qual ela só teve acesso quase uma década após chegar ao país e três anos após o seu marido ter seguido para o Brasil. Nos cálculos feitos dentro da sua família, a sua regularização foi preterida frente a do seu cônjuge e filhos.

Seja porque são as pessoas da parentela que costumam viabilizar a chegada e a permanência das mulheres no país de acolhimento, seja porque suas histórias perpassam diretamente desejos e possibilidades dentro das suas famílias, a família, com as suas presenças

e ausências, emerge de diferentes maneiras como central para garantir a (i)mobilidade dessas mulheres. Retomando as trajetórias de Inês e Aya, que já eram órfãs de pai e de mãe, e de Dona Fátima, que tinha perdido o pai, essas histórias podem nos ajudar a compreender como a redução dos vínculos fortes de parentesco, ou seja, aqueles do nosso núcleo familiar mais próximo, possibilitam um desgarrar da sua terra com mais facilidade. Não à toa Aya indicou em sua fala que por sua mãe já ser falecida, ela estava ali, acompanhando seu marido, revelando a necessidade de elas estarem perto dos seus pais.

De forma similar, Rita só pode seguir para Cabo Verde por ter a certeza de que sua irmã mais velha estaria lá para cuidar da mãe delas durante a sua ausência, mesmo que Rita não tenha se furtado a regressar para Bissau e ficar na cidade durante todo o período em que sua mãe esteve doente. Esses cálculos, que colocam a família na centralidade e a discussão de forma coletiva, apontam para a diferença gendrificada que as mobilidades assumem no contexto de mobilidades da África Ocidental.

Ainda, a ausência de filhos previamente ao projeto migratório é, sem dúvidas, um facilitador da circulação dessas mulheres. Mariame, por exemplo, só pode seguir para Cabo Verde por ter sua mãe viva, com quem ela deixou seu filho mais velho, uma vez que o pai dele havia falecido, mostrando, mais uma vez, a importância das redes de solidariedade entre mulheres para a concretização das mobilidades desejadas – caminho já indicado por Lobo (2014a). Consequentemente, os fluxos das mulheres que vivem em trânsitos também são possibilitados por ou não terem filhos, como o caso de Rita, que pode ficar muito tempo fora da Praia; ou por terem sobrinhas em casa para cuidar dos pequenos quando da sua ausência, como Odete, que ao contrário de Rita, precisava retornar para o país no máximo em duas semanas.

Pelas motivações elencadas, retomo o argumento de Mahler e Pessar (2006) por perceber como o olhar atento para o gênero como variável nos ajuda a atualizar os estudos de organização social, parentesco e famílias. Não porque devemos olhar para as mulheres como continuidade do doméstico, mas para compreender como, a partir das práticas, essas mulheres atualizam e produzem outras formas de fazer família. Pensando especialmente os casos de Mariame e Fatoumata, percebemos como o projeto migratório faz com que as mulheres, responsáveis pelo sucesso e infortúnio que acometem os seus filhos, acabam por fazer família à distância (Lobo 2021:15), modelo familiar que indica a necessidade de se fazer presente por diferentes formas, mesmo não estando perto.

Nas histórias narradas, esse processo⁷² de fazer família à distância funciona seja por conta da intensa mobilidade da mãe, ou pela imobilidade e impossibilidade de retorno da mesma, que desejam garantir a sua presença junto aos filhos que ficaram com as suas familiares na terra de origem de diferentes maneiras. Não à toa, por conta da quebra das “formas de compartilhar” (Lobo 2010:32) - canal de garantia da proximidade que consiste tanto na materialidade das coisas, quanto no contato cotidiano – ocasionada pela escassez de recursos, que impedia que Fatoumata de manter uma comunicação constante com os seus filhos, esta tendia a se sentir ainda mais culpada pelo seu projeto migratório não ter dado certo.

Isso não quer dizer que Mariame se sentisse menos culpada por estar longe do seu filho que ficou em Dacar com a sua parentela. Como veremos no capítulo 5, para ela “*vida di imigranti é ka vida*”. Contudo, a impossibilidade de telefonar diariamente, enviar e receber coisas, entre outras ações, faz com que Fatoumata acabe vendo os seus laços de parentesco, que devem ser reforçados cotidianamente por diferentes canais, se esgarçando. Assim, retomando o argumento do polêmico – na falta de um adjetivo melhor – texto de LeVine (1973), talvez as “africanas” não possuam necessariamente uma menor ansiedade frente às europeias quanto a separação física da sua parentela; mas esteja presente, entre elas, uma outra lógica de relações na qual presentes e remessas não constituem uma “compra” das relações afetivas, como está presente no pensamento “ocidental” por meio do catolicismo (cf. Miller 2002). Na verdade, a moralidade da troca passa por uma outra seara, na qual quem está na migração vê no envio de coisas o melhor modo de fazer presente mesmo à distância (Bloch; Parry 1989; Lobo 2014b). Assim, na impossibilidade de poder enviar qualquer coisa para os seus filhos, compreendemos a grande ansiedade apresentada por Fatoumata, que não pode estar presente junto a eles de nenhuma das formas possíveis.

Embora a maternidade “transnacional”, essa maternidade adjetivada conduzida por mulheres imigrantes conforme postulado por Pessar (1999), seja marcada majoritariamente por mães imigrantes que trabalham em serviços domésticos enquanto seus filhos ficam com outros familiares, este cenário parece marcar outro tipo de mobilidade que não a que eu analiso aqui. Nos casos apresentados, as mulheres que estão inseridas em modelos de fazer família a distância tendem a apostar no comércio como forma de auferir rendimentos, enquanto as que trabalham

⁷² Entendo o fazer-família como um processo pois, em consonância ao proposto por Janet Carsten (2014:106), esta é uma forma de organização social que passará por mudanças ao decorrer do tempo, ou seja, o “parentesco se acumula ou se dissolve ao longo do tempo – em processos de “espessamento” ou “diluição” de relacionalidades”.

com serviços domésticos tendem a ser mulheres sem filhos (como veremos adiante) ou aquelas cujos filhos estão no país, como no caso de Zaida, que abre o capítulo.

Ainda assim, vale pontuar que a saída pelo comércio e/ou informalidade tende a ocorrer, como nos casos de Mariame e Aminata, porque, ao chegarem ao país com a mala cheia de sonhos e expectativas de construir uma outra vida, mais prospera e com menos sofrimentos, essas mulheres acabam encontrando as portas da seara formal do trabalho fechadas. Por este caminho, compreendo que o mundo do comércio não é apenas um mundo das mulheres como compreendi previamente (Venancio 2019); o comércio atua, na verdade, como um refúgio, em Cabo Verde e alhures, a todas as pessoas que, pertencentes a grupos estruturalmente marginalizados, são impossibilitadas de fazer parte do mundo do formal – mesmo que ajudem a alimentá-lo.

Há também, como veremos no próximo capítulo, a oferta de postos de trabalho muito aquém das suas formações; ou mesmo a situação de impedimento de tecer os fluxos para além de Cabo Verde vividas por essas mulheres, seja como no caso do “sumiço” da papelada de Mariame na Embaixada do Brasil, seja referente à demora no pedido de liberação do visto de permanência de Fatoumata. Neste constante negar, rebaixar e desumanizar, elas não conseguem vivenciar uma cidadania plena em direitos.

Assim, a busca por uma vida possível em solo cabo-verdiano acaba se fazendo através da inventividade, da criatividade, uma *dizaraska* já conhecida pelas mulheres cabo-verdianas. Contudo, deixo aqui a pergunta, se como dito, a pobreza em Cabo Verde tem rosto de mulher, o que acontece quando atrelado a essa face, temos um outro marcador social da dominação, a raça, que lidas como indesejáveis por serem “africanas”, as chances de ingressarem em bons postos de trabalho diminui radicalmente? Vejamos na seção a seguir.

ii) “Como minha filha”: expectativas criadas, acordos rompidos

Quase que diariamente eu almoçava nos quiosques de mulheres guineenses e senegalesas no Sucupira e, para fazer a *siesta*, ia me deitar nos bancos do Parque 5 de julho, que fica nas imediações do mercado. Em um desses dias, ainda no início do trabalho de campo realizado em 2022, uma moça veio me pedir informações de onde ela poderia fazer o Cadastro Social Único.⁷³ Apontei para ela os gabinetes da Câmara Municipal da Praia que ficam ao fundo

⁷³ “O Cadastro Social Único (CSU) é um sistema de informação que compreende a identificação, o registo, a operacionalização e a atualização de informação e classificação socioeconómica dos agregados familiares e dos seus membros, bem como do cálculo do Indicador de Focalização”. Informação disponível em: <https://www.governo.cv/delegacoes-de-angola-e-sao-tome-e-principe-em-cabo-verde-para-conhecerem-a->

do conjunto de salas presentes logo na entrada do Parque e, ao perceber o seu sotaque, perguntei se ela era estrangeira.

Com a resposta afirmativa, pedi para que ela voltasse após realizar o cadastro para que pudéssemos conversar sobre a investigação que eu levava à cabo e assim ela fez. Rapidamente nos entrosamos e nos apresentamos formalmente – o que fez com que nos encontrássemos várias vezes ao decorrer da minha pesquisa de campo. Ao aplicar o questionário padrão a ela, descobri que o seu nome era Estela, natural do [REDACTED] e tinha apenas 21 anos, sendo a mulher mais jovem que eu entrevistei. Então solteira e sem filhos, tinha concluído o ciclo básico de educação. Quando primeiro nos encontramos, ela afirmou não estar trabalhando, embora tivesse experiência na área da costura – uma vez que em sua terra natal, Estela trabalhava como costureira e vendeu a máquina de costura que ela tinha ao ir para Cabo Verde.

Ao contar da sua chegada, disse-me que aportou em terras cabo-verdianas em setembro de 2019, quando foi recebida por uma amiga da sua mãe, que era sua *patrícia*, mas sem fornecer maiores detalhes. Por ser uma nação com poucas pessoas em Cabo Verde, perguntei se ela conhecia [REDACTED], o que fez com que sua expressão mudasse da água para o vinho. Naquele momento, ela me contou que [REDACTED] era a mulher que a financiou a sua vinda para Praia, mas que ao chegar aqui ela encontrou um cenário muito diferente do prometido.

A promessa inicial era de que Estela chegaria na capital cabo-verdiana com emprego garantido como vendedora, cujo salário mensal seria de doze mil escudos, ou seja, aproximadamente o salário mínimo nacional. Ao chegar no país, a moça descobriu que ela teria que se responsabilizar por todos os trabalhos domésticos da casa da sua *patrícia*, pelos cuidados com os filhos de [REDACTED], assim como atuaria como funcionária na sua loja. E se doze mil escudos já seriam pouco para a quantidade de trabalho, a situação ficou ainda pior: [REDACTED] pagava para ela apenas mil escudos por mês.

Estela ficou nessa situação de trabalho forçado⁷⁴ por um ano e cinco meses, uma vez que ela não dominava bem o crioulo, não tinha uma rede de apoio no país e a pandemia da covid-19 tinha entrado em curso. Com a intensificação da crise econômica no país, sua *patrícia* inseriu um novo elemento na relação de exploração que ela mantinha com Estela ao tentar obrigá-la a ter relações sexuais com um homem desconhecido. Essa situação foi a gota d'água

[experiencia-do-cadastro-social-unico/#:~:text=O%20Cadastro%20Social%20C3%9Anico%20\(CSU,c%20do%20Indicador%20de%20Focaliza%20A7%20A3o. Acessado em 28/11/2023.](#)

⁷⁴ De acordo com Quelita Gonçalves, chefe do escritório da OIM em Cabo Verde, a OIT caracteriza o trabalho forçado como aquele que tem muitas horas, condições precárias de dormitório, salário indigno, dívidas obrigatórias, limitação da liberdade/movimentação das pessoas, etc.

para a jovem, que ao recusar com veemência se submeter a essa situação, foi colocada para fora da casa onde ela vivia às dez horas da noite, sem ter para onde ir.

Foi neste momento, ao sentir que não tinha mais nada a perder, que Estela decidiu protocolar uma denúncia junto ao Ministério Público de Cabo Verde, que não tinha sido concluída quando nos encontramos em 2023. Ou melhor, ela ainda sequer tinha sido convocada para prestar seu depoimento. Por conta da abertura do inquérito, seu passaporte chegou a ficar retido pelos órgãos públicos nacionais, já que a denúncia foi enquadrada como tráfico humano. Todavia, por conta da demora no andamento do processo, Estela foi retomá-lo junto às autoridades competentes, especialmente porque tinha vontade de continuar no país e seguir com a denúncia, assim não tendo risco de evasão.

Como ela já tinha 21 anos na época da denúncia, o judiciário cabo-verdiano perguntou se ela queria continuar no país ou voltar para sua terra natal, mas ela foi enfática ao afirmar que “*ka krê bai pa* [] [não queria ir para o []]”. Mesmo que lá vivessem a sua mãe, três irmãos e uma avó, de quem ela cuidava, no seu país de origem ela não teria perspectiva de conseguir trabalho formal. Ainda que em Cabo Verde ela tivesse passado meses desempregada e não consiga enviar dinheiro para seus familiares, ainda é preferível estar no país-arquipélago, onde haveria mais oportunidades laborais. Estela fez questão de afirmar que o seu não regresso se dava por esta razão, não por ter medo de sofrer quaisquer retaliações ao voltar. Para conseguir trabalho, deu entrada no processo de solicitação de permanência em abril de 2022.

Após ser expulsa da casa onde era explorada, Estela começou a viver com uma amiga cabo-verdiana em uma zona marcada por residirem poucos imigrantes. Embora o seu embate tenha sido com uma renomada figura do seu país que vivia em Cabo Verde, sendo a comunidade [] muito pequena, ela não teve grandes problemas em tecer redes de sociabilidade e solidariedade após o ocorrido. Ela se tornou uma personagem ativa na Associação de nacionais de mesma origem que a sua e aproveitava todas as oportunidades que tinha para contar o que havia ocorrido com ela, com a finalidade de sensibilizar as pessoas para uma prática mais comum do que a maioria de nós imagina.

Pouco tempo depois, foi a dona do quiosque onde ela trabalhou por três meses que a acolheu em sua casa. A guineense aproveitava a presença de Estela para colocá-la para vender almoço em um dos mercados da Cidade da Praia, pagando para a jovem 300 escudos pelas diárias, o que no final do mês não chegava a completar nove mil escudos. Como as vendas estavam poucas, em meados de outubro Estela foi dispensada pela senhora guineense e voltou a trabalhar com costura na casa onde ela alugava um quarto – mas felizmente por pouco tempo. Alguns meses após o meu retorno para o Brasil, Estela, que sempre trocava mensagens comigo

pelo *Messenger*, enviou uma foto com um sorriso imenso, mostrando que tinha sido contratada para trabalhar em um hotel em uma das “ilhas do Sol” de Cabo Verde, onde o turismo é central.

Se o caso de Estela é paradigmático para pensarmos as violências simbólicas, físicas, sexuais e econômicas que podem ocorrer nos projetos de mobilidade da África continental para Cabo Verde, esse, infelizmente, não foi o único caso que eu encontrei. Ao conhecer Matilde, uma mulher de então 32 anos natural de Bissau, ela me contou que chegou na capital cabo-verdiana em 2011, pouco tempo após concluir o 12º ano do Liceu em seu país natal. Sua vinda ocorreu porque na época uma prima prometeu que pagaria para ela uma *formação* se ela viesse, para que ela pudesse se especializar e não tivesse que parar estudando. Contudo, similarmente ao ocorrido com Estela, ao chegar na cidade a situação era bem diferente da prometida.

Ao invés de viabilizar a *formação* anunciada, sua prima queria que Matilde trabalhasse em seu salão para ela, uma vez que Matilde já tinha prática na área, mas sem receber (quase) nenhuma remuneração – o que Matilde chamou de golpe. Contudo, Matilde estava em uma situação muito diferente da de Estela: para além de dominar o crioulo cabo-verdiano, o que possibilitaria com que ela fizesse algum pedido de socorro, sua prima não era a única parente que ela tinha no país.

Se por um lado ter chegado ao país por meio de uma parente foi um risco muito grande – e os dados apontam que há um número considerável de mulheres cujos parentes financiam as suas idas para Cabo Verde e ao chegar lá descobrem que devem pagar “com juros e correção monetária” os gastos (Furtado 2016: 260) -, o fato de ter uma rede sólida de parentes que já viviam no país foi a sua salvação, uma vez que ela tinha pouco mais de 20 anos ao aportar na capital cabo-verdiana. Evidencia-se, assim, ambas as facetas do parentesco, que, como aponta Carsten (2014), é marcado tanto por aspectos positivos quanto negativos. Esta rede de parentesco deu o suporte que ela precisava para sair da situação de exploração laboral e montar o seu próprio negócio no Sucupira, onde ela trabalhava na época da realização da pesquisa como cabelereira, além de vender tecidos provenientes do continente.

Após esse evento traumático inicial, ela conseguiu construir a sua vida na Cidade da Praia afastada da sua prima, consolidando-se como uma das principais cabelereiras do mercado. Tanto que era raro que ela estivesse com as mãos desocupadas enquanto estava na sua banca, tendo que desdobrar-se para auxiliar sua filha, uma criança em fase escolar, com as tarefas para casa, tomando leitura, ensinado matemática e afins. Também, Matilde conseguiu se consolidar no país ao ponto de poder enviar remessas para o pai, irmãos e mãe que ficaram na Guiné, além de, como Estela, ter se tornado uma figura central no associativismo bissau-guineense na capital cabo-verdiana, sendo a sua banca um ponto de encontro das mulheres que são suas conterrâneas.

Por essa razão, foi Matilde que me apresentou à Aida, colega de profissão e *patrícia*, que passou por uma situação parecida – mas que fez questão de que eu assumisse o compromisso de que seu nome não fosse publicizado no trabalho junto à história por ela vivida. Com cerca de 30 anos na época da nossa conversa, Aida contou que foi “*nha irmõn ki trazem* (meu irmão que me trouxe/puxou)” para Cabo Verde, mas que no momento ele se encontrava em Portugal, para onde ela também manifestou vontade de seguir. Sua ida para o país se deu porque na época ela se encontrava desempregada em Bissau e uma senhora cabo-verdiana disse para o seu irmão que custearia metade da passagem dela, oferecendo-lhe “casa, comida e estudos”, além de ter afirmado que em sua casa Aida seria tratada do mesmo modo que os seus filhos. A única contrapartida demandada era de que Aida ajudasse “um pouco” nos trabalhos domésticos.

Ao chegar, encontrou, como nos dois casos anteriores, uma situação muito diferente da proposta. Embora a casa da senhora fosse no [REDACTED], um bairro com marcada presença de pessoas de classe média em ascensão, Aida afirmou que a dona não era rica nem pobre, além de que lá ela era proibida de várias coisas. A dona da casa “*ka ta dexam txiga na se geleira, ka põe mõn na kusa de ses fidjus, ka bai pa nenhum lugar* (não me deixava encostar na sua geladeira, não podia pôr a mão nas coisas dos seus filhos, não podia ir para lugar nenhum)”. Embora a dona da casa tenha dado um celular/móvel para ela quando da sua chegada, Aida não conseguia contar para os seus parentes na Guiné Bissau o que estava acontecendo com ela, visto que eles viviam no interior e não tinham acesso à tecnologia.

Toda essa situação ficava ainda pior por Aida não compreender bem o crioulo cabo-verdiano. Assim, jovem bissau-guineense se via em uma situação complexa, uma vez para além de não dominar a língua local, ela entendia que “*el era más esperta ki mi pamodi el sta na se país* (ela era mais esperta que eu porque ela estava no seu país)”, já que Aida não conhecia bem nem as pessoas, nem o local onde ela estava, vendo-se, assim, refém daquela situação. Embora não tenha ocorrido nenhuma agressão física, Aida relatou que a mulher passa o dia inteiro a *mandar boca*⁷⁵ para ela o dia inteiro. Ou seja, para além de toda a violência patrimonial que ela vivia, a violência psicológica era contínua. Como ela percebeu que a dona da casa não estava a se comportar direito com ela, já que a promessa era de que ela fosse tratada *como filha*, enquanto na realidade ela trabalhava do momento em que acordava à hora em que se deitava;

⁷⁵ No crioulo cabo-verdiano, *mandar bocas* para alguém consiste em um conjunto de posturas que podem envolver falar mal, ser grosseiro, ameaçar, entre outras.

Aida tomou a iniciativa de arrumar a sua bolsa e sair daquela casa em busca do seu irmão. Como era de se esperar, a dona da casa tomou o celular dela.

O que a ajudou substancialmente nesta situação foi o fato de que o seu irmão não tinha pago apenas metade do valor do bilhete de avião - cuja outra metade foi custeada pela senhora -, como também foi ele que enviou para ela os mil euros para ela apresentar no aeroporto.⁷⁶ Por essa razão, Aida afirmou que “*sorte ki n tinha nha mano, kel ki foi nha salvaçon* (sorte que eu tinha o meu irmão, ele que foi minha salvação)”. Após esse episódio, ela tentou *djobi vida* por três meses na ilha da Boa Vista, mas acabou voltando para Praia, onde se estabeleceu no Sucupira, casou e teve sua primeira filha.

Talvez, o grande choque que temos ao nos defrontarmos com situações como as descritas é por termos o olhar viciado para pensar as questões de família e parentesco. Mesmo após a crítica feita por Schneider (1972) sobre como os estudos de parentesco realizados nas ditas sociedades não-ocidentais seguiam buscando o padrão do parentesco estadunidense (Schneider 2016), ainda tendemos a nos prender na interpretação da família como i) a estrutura patriarcal formada por pai, mãe e filhos; e ii) a família como locus de afeto e segurança.

Já em seu artigo clássico “*Ancestrais como pessoas mais velhas do grupo de parentesco*”, Igor Kopytoff pontua, ao observar o parentesco Suku, que quando um mais velho remove o ‘guarda-chuva’ de proteções que a linhagem promove para seus integrantes, a “remoção dessa proteção o expõe ao mundo exterior, e o mundo é um lugar perigoso quando não se está ligado ao grupo de parentesco” (Kopytoff 2012:236). Ou seja, o parentesco possui essa dupla função que por vezes é vista como contraditória, mas que na verdade atua como complementar: proteger aqueles que merecem e castigar os que rompem com as expectativas da linhagem – de acordo com o caso observado por Kopytoff.

Em uma abordagem mais próxima do caso em análise, Carsten (2014), ao recuperar a obra *What Kinship is... and is not?*, de Sahlins, nos mostra que o parentesco é marcado por dimensões coercitivas e negativas – fato este rotineiramente eclipsado pelos antropólogos, exceto quando esses têm a perspectiva das relações de gênero em mente. Partindo desse prisma, é possível compreender como a exploração do trabalho - pouco ou não-remunerado – emerge atrelado à utilização do vocabulário do parentesco. Tendo em vista que estamos falando de uma sociedade pós-escravocrata, é inevitável pensarmos como a reprodução dos agregados familiares que constituem o mundo atlântico só foi possível por conta da exploração do trabalho

⁷⁶ Como veremos no próximo capítulo, essa é uma condição que o governo cabo-verdiano tornou obrigatória para o ingresso de pessoas estrangeiras, mas resolução esta que vemos ser aplicada quase que exclusivamente aos cidadãos provenientes da CEDEAO – quando não é acrescido de um termo de compromisso.

doméstico realizado por mulheres, sejam elas na condição de esposas, ou, como nos casos em tela, moças que assumem o papel de *como se fossem filhas* ou mesmo sobrinhas que estão em posições hierárquicas inferiores.

Neste universo marcado pelo tráfico transatlântico de escravizados, permanece no cerne das estruturas familiares não o modelo de família nuclear patriarcal, que a todo momento tenta ser colocada como o tipo ideal a ser seguido frente às famílias monoparentais chefiadas por mulheres; mas sim uma atualização da noção de grupo doméstico, como proposta por Fortes (1974). Neste esquema de parentesco, não apenas há um lugar para essas jovens moças, como eles precisam delas para garantir a reprodução destes grupos domésticos, sendo gente posse.

O contexto de precariedades em diferentes cidades africanas explorado por Alcinda Honwana (2013), que possibilita que ela solidifique a sua concepção de *waithood*,⁷⁷ é altamente gendricado e faz com que, não tendo outras possibilidades de ascensão social, essas moças sejam enredadas em uma série de dádivas a elas ofertadas, cujo trabalho que elas desempenham é visto como a contradádiva paga por elas para a dívida construída pelo pagamento do bilhete de passagem, as roupas, celulares – como no caso de Aida - e até na alimentação, mesmo que esta seja bastante regrada. Como bem aponta Lélia Gonzalez (2022) em seu texto “*Racismo e sexismo na sociedade brasileira*”, a confluência destes dois marcadores sociais da dominação acabam por implicar em dificuldades específicas para as mulheres negras brasileiras e, no caso em questão, mulheres marcadas pela *mandjakidade*.

Neste esquema, o trabalho doméstico é visto pelas mulheres que “acolheram” as moças como uma forma de gratidão, apesar de, inseridas em uma relação dadivosa desigual, essas moças não poderem negar a realização de qualquer tarefa. A negativa é automaticamente lida como uma desfeita e pode incidir no rompimento da relação, como no caso de Estela. Embora

⁷⁷ A situação de precariedade econômica vivida pela juventude africana nas cidades do continente acaba por dar a ela o status de *generation in-the-waiting* (Schulz 2002: 805) ou *waithood*, “uma curta interrupção na sua transição para a vida adulta [que] arrasta-se por longos períodos (...) [e,] pouco a pouco, vai substituindo a vida adulta normal” (Honwana 2013: 7-9). Esse limbo involuntário, que é tributário da construção das cidades coloniais africanas e da segregação espacial advinda delas, acaba por demandar, em meio ao esgarçamento da economia e das relações sociais previamente conhecidas, que esses jovens façam do improvisado e da invencionice a regra da sobrevivência a partir de trabalhos informais e precários (Dimé 2005: 27; Trajano 2008). Essa prática razoavelmente disseminada pelo continente africano é apresentada sob os nomes de *desenrascar a vida* (Moçambique), *débrouillage* (Senegal e Tunísia), *dizaraska* (Cabo Verde), *just getting by* (África do Sul) e *dubria* (Guiné Bissau). Isso nos mostra que a *waithood* está longe de ser uma mera espera passiva. Ela acaba sendo uma nova forma de ser adulto, marcada pela instabilidade e criatividade ao invés da estabilidade.

Ainda, como postula Honwana (2013: 17), “o gênero tem uma profunda influência na duração da juventude; as raparigas casam frequentemente muito jovens, assumindo papéis de adulto, como o de esposa e o de mãe, enquanto os homens podem continuar jovens para além dos 30 anos”. Tornando-se mães, elas precisam entrar na *dizaraska/débrouillage* para garantir a sobrevivência dos seus filhos. Todavia, como aponta Kringelbach para o caso senegalês, “thus the novelty may not reside so much in women’s economic autonomy as in men’s reaction to it. I want to suggest that perhaps an increasing number of Senegalese men experience this autonomy as a threat to their masculinity” (Kringelbach 2012: 92).

rompimentos sejam vistos como um aspecto negativo das relações em razão de que o contrário da dádiva é a guerra (Mauss 2015:200), neste caso ele atua para livrar essas moças de uma relação de abusos e explorações, que utilizam, como já indicado, do vocabulário do parentesco para incorporar essas situações ao cotidiano familiar. Todo esse circuito de dádivas, dívidas é perfeitamente resumido por Graeber da seguinte maneira:

Se a história demonstra alguma coisa, é que não há melhor maneira de justificar relações fundadas na violência, de fazer com que essas relações pareçam morais, do que reenquadrá-las na linguagem da dívida — acima de tudo, porque isso faz imediatamente com que pareça que é a vítima quem está a fazer algo de errado (Graeber 2022: 13-4).

Em outras palavras, ao naturalizar a dominação presente naquela relação pela noção da dívida – que tem, nas sociedades contemporâneas, uma forte ligação com a lógica econômica capitalista de mercado –, há um desvio do que seria “moral” para o que é “natural”. Ao fim e ao cabo, analisar a estrutura dessas relações por via da conjunção entre dádiva e parentesco nos ajuda a perceber como a violência e o reificação de desigualdades é parte constituidora de ambos os processos de construção de sociabilidades, como bem aponta André Justino (2022:245) ao observar os sistemas de castigos em uma *zona* da Cidade da Praia. Desta forma, a exploração que essas moças sofreram não é, de forma alguma, algo avesso ao fazer família no mundo atlântico. Como apontei em um artigo sobre o compadrio como atualização da falsa abolição no Brasil (Venancio 2022) e também já foi abordado por Andréa Lobo (2013b) ao pensar a circulação de crianças entre casas em Cabo Verde,⁷⁸ o parentesco – assim como o uso do seu idioma – é eixo crucial para pensar a reprodução das desigualdades. Também, vale pontuar que a situação não é inteiramente nova no contexto da África Ocidental. Trajano Filho (1998: 448) narra um caso similar ao falar dos *mininus di kriyason*,

an insitution of Creole culture which is also widespread in "traditional" Africa, the category *mininu di kriyason* refers to children who, coming from African traditional societies, are raised by Creole families living in the praças. (...) Children raised in the houses of Creole and Portuguese families had to work very hard in exchange for nothing but a little ration of rice and a dirty mat to sleep on, and rarely were they sent to school. At other times, the stories condemned the behavior of the *mininus di kriyason* who, once grown up, used to pay no attention or respect to their foster-parents — not visit them when they were sick, not help them when they were in need [instituição da cultura crioula [bissau-guineenses] também difundida na África "tradicional", a categoria *mininu di kriyason* [crianças de criação, de casa] designa as crianças

⁷⁸ Após enviar o meu artigo supracitado para uma querida amiga cabo-verdiana, ela me respondeu com a seguinte mensagem: ““Aqui é comum, filhos de irmãos que ficam órfãos e passam a ser criados por uma tia ou um tio, portanto, sobrinhos, primos, etc., são criados na família como "*minine mandod*", que significa "empregado". Há uma diferença brutal no tratamento dentro de casa entre os filhos do casal e o "acolhido", em tudo. Ao acolhido cabe fazer os trabalhos domésticos, assumir a carga dos afazeres de casa, ficar com as sobras, ou mesmo ter acesso a coisas de 3º categoria, enfim, ele tem os restos da casa”.

que, provenientes de sociedades tradicionais africanas, são criadas por famílias crioulas que vivem nas *praças*. (...) As crianças criadas nas casas das famílias crioulas e portuguesas tinham de trabalhar muito em troca de nada mais do que uma pequena ração de arroz e uma esteira suja para dormir, e raramente eram mandadas para a escola. Outras vezes, as histórias condenavam o comportamento dos mininus di kriyason que, depois de adultos, não davam atenção nem respeitavam os pais adoptivos - não os visitavam quando estavam doentes, não os ajudavam quando precisavam].

Para além das questões históricas que viabilizam a desumanização das mulheres provenientes de outros países da África continental ocidental que residem em Cabo Verde e contribuem para que elas sejam um “alvo-fácil” nas redes de tráfico internacional de pessoas e trabalho análogo à escravidão; é preciso pensar, também, como o cenário institucional cabo-verdiano tem olhado para essa questão. Em entrevista realizada com Quélita Gonçalves, a chefe de gabinete da OIM em Cabo Verde afirmou que a questão do tráfico humano no país ainda está em fase inicial. Embora os casos registrados ainda sejam baixos, isso não quer dizer que a questão é menos preocupante, na verdade o cenário é o contrário. Uma vez que os casos costumam ser descobertos por meio de denúncias da comunidade, e não através de investigações encabeçadas pelo governo cabo-verdiano, o número de pessoas vivendo no país nessa situação pode ser ainda maior. Ainda, todos os anos o Ministério Público de Cabo Verde publica um relatório de trabalho que apresenta os dados sobre o tráfico de pessoas no país, trabalho este iniciado em 2016. Todavia, apenas os dados referentes ao ano jurídico 2021/22 contam com a desagregação por sexo/gênero.⁷⁹

Por isso, Quélita Gonçalves indicou, também, haver a necessidade de uma maior sensibilização do e pelo governo em relação à questão, uma vez que a OIM só pode intervir em denúncias que são encaminhadas pelo Ministério Público. No caso do tráfico sexual, cujos rumores indicam ser mais presente nas ilhas onde o turismo tem um maior peso, tendo a questão recebido destaque na sociedade civil quando da transmissão da telenovela brasileira *Salve Jorge*, que retratava o tráfico internacional de pessoal com fim de exploração sexual do Brasil para a Turquia. O maior problema era que boa parte dos cabo-verdianos tendem a acreditar que esse é um problema exclusivamente do Brasil.

⁷⁹ Existe um conjunto de rumores que indica que operaria em Cabo Verde uma rede de tráfico internacional de crianças dado o alto número de menores que desaparece no país. No que diz respeito à questão, os rumores apontam que a finalidade seria de traficar os órgãos e adoção ilegal, cujas “acusações tendem a marcar certas categorias de estranhos” (Bonhomme 2012: 215). Em sua tese de doutorado, André Justino (2022) indica que as histórias de chineses que raptam crianças circulam não só entre adultos, mas também entre os pequenos, que se juntam para falar “sobre o chinês que mata crianças e vende a carne delas como se fosse de cabra” (Justino 2022: 70). No início de 2018, essa categoria de rumor tomou proporções tão grandes que o presidente da Associação Amizade Cabo Verde-China precisou vir a público desmenti-los e pedir ajuda do governo cabo-verdiano para conter eventuais danos que poderiam surgir por conta deles.

O grande problema na época da entrevista era de que os poucos casos de tráfico humano investigados foram descobertos não através de investigação, canal que possibilita o desmantelar das redes internacionais de tráfico de pessoas, mas por meio de pessoas que denunciaram ou conseguiram fugir na situação de cárcere, o que indica que podem existir várias redes em funcionamento.

Em Cabo Verde, o tráfico internacional de pessoas tenderia a acometer majoritariamente mulheres, estas provenientes de países como Gana, Serra Leoa, Togo e China. Nos últimos anos foi possível identificar quatro mulheres de origem chinesa nesta situação, o que indica para a probabilidade de que o número seja ainda maior. Como relatado por uma autoridade cabo-verdiana, no caso das chinesas a situação ficaria ainda mais intensa do que nos casos supracitados, visto que na maioria das vezes elas não possuem familiares no país e chegam com a promessa de que receberiam 18 mil dólares por três anos de trabalho. Contudo, ao chegarem em Cabo Verde, elas têm o passaporte confiscado e sequer veem o salário completo todo mês.⁸⁰

Na maior parte dos casos com os quais a OIM teve contato, as vítimas não quiseram retornar para a sua terra de origem, preferindo continuar em Cabo Verde e integrar-se nesta sociedade. Para a chefe da OIM, é preciso olhar com cautela para as motivações.

Isso talvez é uma coisa importante agora perceber, as motivações para isso, parte disso é porque talvez identifica o potencial de viver em Cabo Verde, e viver tranquilamente uma vida digna, o que pode ser muito motivado pelo estilo de vida que possa ter antes de vir pra cá. Mas outra razão que pode ser é pelo medo de represálias ou pelo medo de, não só represálias do recrutador, do traficante em si, que ele tem uma rede que opera inclusive lá, opera lá no país de origem e que ela tenha medo de regressar e teria que enfrentar novamente algumas situações de represálias pelo traficante, mas também eu acho que possa ser pelo medo, o receio, daquilo que a sociedade, a comunidade em volta, possa julgá-la, né? E então possa sofrer situações de humilhação ou mesmo dentro da família, então... não sei, nós não temos dados, não fizemos estudos, nós não sabemos o que que pode estar por detrás dessa vontade de ficar.

Então, maioritariamente mulheres, sabe, maioritariamente as vítimas são mulheres, e sempre o histórico é igual: pessoas que vêm de famílias muito humildes, que vivem na extrema pobreza, ou que vivem na pobreza e tem a necessidade de encontrar uma melhor qualidade de vida e essas pessoas, inclusive, são pessoas que facilmente são ludibriadas, porque elas querem uma oportunidade, se encontrarem uma oportunidade de vias de recrutadores, de traficantes que vão, elas entendem que poderão, que poderá sim ser uma oportunidade, acreditam nisso (Trecho de entrevista realizada em setembro de 2022).

⁸⁰ Por meio do *fladu-fla* que sempre emergia quando eu apresentava o tema da investigação que eu estava a levar a cabo, ouvi rumores de empregadas domésticas provenientes de países do leste europeu e da Ásia que teriam os passaportes confiscados pelos “cooperantes” e “embaixadas” que as contratam logo na chegada. O caso seria tão difundido que certa vez um funcionário do aeroporto teria tentado alertar uma dessas mulheres que chegava, falando para ela não entregar o passaporte para ninguém, mas cujo conselho foi em vão.

Para além de pensar que este conjunto de pessoas seria facilmente ludibriado, mas focando na questão da melhoria das condições de vida, acredito ser possível traçar um paralelo aqui com o caso estudado por Pilar Balsamo (2009:307). Em sua tese de doutorado, a antropóloga ouviu de um dos seus interlocutores que “perigoso é não correr perigo”, ou seja, que enfrentar o desconhecido e as suas adversidades é um caminho melhor do que ficar parado esperando por um futuro melhor que nunca chega. Assim, podemos olhar a decisão tomada por essas mulheres não pela via de que elas seriam facilmente enganáveis; e sim que, elas vivem em contextos de “precariedades oportunas” (Castro 2018), que funcionam de forma a minar as chances de sucesso delas e, assim, empurra-as para situações de extrema violência – fazendo, assim, girar a engrenagem das desigualdades que marcam o capitalismo. Em resumo, em um contexto de tamanha escassez e falta de perspectiva, perigoso torna-se não correr perigo – ou seja, é o não se aventurar pelo desconhecido que é lido como um grande risco.

Por estas razões, é importante pensar em formas de inserir de forma positiva as *residentes* que aportaram em Cabo Verde e começaram a trabalhar em condições análogas à escravidão e/ou insalubres. Sobre essa questão, uma das diretoras da OMCV (Organização das Mulheres de Cabo Verde), contou-me do primeiro projeto realizado pela ONG voltado exclusivamente para a população estrangeira. Feito em parceria com o Ministério do Ambiente, a proposta tinha por objetivo dar fim à apanha de inertes que era realizada na zona do Palmarejo Grande em meados da década de 2010.

Para além do impacto ambiental da atividade, ela era marcada por concentrar mulheres, homens e adolescentes, em sua maioria guineenses, que trabalhavam em situação definida pela grande insalubridade e ausência de equipamentos de proteção. Assim, o papel da OMCV era garantir a realocação das pessoas que realizavam essa atividade para outras áreas de obtenção de rendimento. A maior parte deles optou por retornar para o país de origem, com o governo cabo-verdiano custeando o valor da passagem de regresso, além de fornecer um valor em espécie para que essas pessoas pudessem iniciarem uma nova atividade.

Quem optou por permanecer em Cabo Verde acabou sendo direcionado para duas grandes áreas: comércio ou motorista de táxi/autocarro. Para as atividades comerciais, seara na qual a maioria das mulheres foi direcionada, foi realizado um estudo para garantir que não houvesse uma grande quantidade de lojas que ofertavam produtos semelhantes aos que seriam vendidos nas imediações da casa dos beneficiários. Caso houvesse apenas uma era possível abrir para gerar concorrência. Se existissem duas ou mais a proposta era inviabilizada e a equipe do projeto ajudava a beneficiária a pensar em outra possibilidade. No que diz respeito aos condutores, a maioria precisou tirar a carta de motorista. Por isso, a OMCV intermediou o

contato com as autoescolas para que fosse dada uma atenção especial para este grupo, com a finalidade de oferecer especial atenção para as particularidades deles, visto que boa parte dos homens possuíam baixa taxa de escolaridade diferenciada, promovendo, assim, uma inclusão menos difícil para quem já vinha de situações de vulnerabilidade.

iii) Apontamentos finais

Como apontam Mahler e Pessar (2006) ao observarem a centralidade do marcador social da dominação gênero para a compreensão das migrações, olhar para as mulheres e moças é crucial, visto que estas tendem a sofrer violências diferentes daquelas perpetradas em seus pares homens são diferentes. Segundo as autoras – e como percebido ao decorrer do trabalho de campo -, vemos como mulheres e moças são sujeitos mais frequentes de violências no projeto migratório se comparadas aos homens. Enquanto Mahler e Pessar apontam para uma violência baseada no gênero, materializada como estupros e maior desconfiança em relação à prostituição, no contexto cabo-verdiano vemos as mulheres serem submetidas a práticas de trabalho forçado altamente gendrificadas, como o trabalho sexual e doméstico.

Por outro lado, pensar as mobilidades que são internas à sub-região da África Ocidental, caracterizadas, assim, como fluxos Sul-Sul, fornece uma gama de novas chaves analíticas para entender os processos gendificados de circulação transnacional. Ao decorrer do meu trabalho de campo a noção clássica de migração apareceu pouquíssimas vezes. Em contrapartida, o *djobi vida* assumiu a centralidade na fala das minhas interlocutoras, que chegaram em Cabo Verde pelas mais diferentes razões, mas tendo em mente um objetivo comum que mobilizava a permanência: construir uma vida melhor do que a que elas tinham nas suas terras-natais.

Ainda, o *djobi vida* como uma categoria que marca as mobilidades apresenta uma faceta singular. O *djobi vida* é marcado pelo prisma do cuidado - de si, da família e dos outros! O *djobi vida* é construído a partir de estratégias que, na maior parte das vezes, não colocam as mulheres em risco, visto que se dá a preferência por redes sociais tecidas por familiares – tanto homens, quanto mulheres –, visto que é construído como um projeto coletivo, ou seja, pensando em garantir boas condições de vida para a parentela.

Talvez seja exatamente por isso que quando se fala de redes migratórias que perpassam as redes familiares e produzem o trabalho análogo à escravidão, estas pareçam algo tão distante do mundo familiar. Isso se dá, como apontado na seção anterior, porque a família – e o parentesco como forma de organização social mais ampla – não é interpretada como locus de violência pelas próprias familiares. Por outro lado, algumas organizações internacionais e os

estereótipos que são difundidos sobre as *residentes* tendem a enxergá-las justamente por essa via, ou seja, compreendendo essas mulheres como completamente submissas aos seus cônjuges e com reduzidas possibilidades de agência.

Conforme já argumentado anteriormente a partir da contribuição de Mahmood (2006), as realidades das mulheres – especialmente as muçulmanas, a quem esses estereótipos tendem a recair com mais peso no caso cabo-verdiano (Tavares 2019) –, o que compreendemos por liberdade e libertação deve ser socio-historicamente localizado. Todavia, aqui cabe dizer que as mobilidades e autonomia desfrutadas por essas mulheres estão longe de representarem o estereótipo difundido transversalmente na sociedade praiense. As mulheres com quem conversei e pude ouvir suas histórias narraram trajetórias marcadas por circulação, controle do próprio dinheiro e possibilidade de decidir por si mesmas – mesmo que isso implicasse ser uma decisão pensada na família como um todo. Por outro lado, o fato de as suas realidades romperem com o esperado a partir dos estereótipos que circulam em Cabo Verde não quer dizer, necessariamente, que elas estejam livres de subjugações outras, como veremos no capítulo 3.

Por último, vale ressaltar, mais uma vez, que o parentesco, esse elemento organizador do social, acaba por transversalizar suas relações e indicar os caminhos que elas vão seguir. Por um lado, as relações familiares dessas mulheres viabilizam as suas mobilidades, permitindo que ampliemos, a partir dos casos em cena, a noção de reagrupamento familiar para além do núcleo familiar estipulado pela ideia de família nuclear patriarcal, como figuram aqui mulheres importas na vida das minhas interlocutoras, como irmãs e tias. Se os papéis de gênero estão em constante transformação na África Ocidental, também estão as configurações familiares (Calvès, Dial & Marcoux 2018), que encontram nas mobilidades outras formas de fazer-família (Lobo 2021).

Por outro lado, é justamente o vocabulário do parentesco que enreda as mulheres – especialmente as jovens e em situação de vulnerabilidade social – em situações de trabalho análogo à escravidão, que atualiza e tensiona as noções clássicas de aliciamento para tráfico humano de pessoas. Como apontou Maia, uma das mulheres bissau-guineenses com quem Rocha e Miranda desenvolveram diálogos, “as mulheres que vivem sozinhas ou chegaram a Cabo Verde por iniciativa própria sofrem preconceitos e ‘os homens nossos patrícios querem aproveitar-se de nós porque viemos sozinhas e dizem que não prestamos’” (Rocha, Miranda 2017: 113). Ao fim e ao cabo, olhar para as mobilidades dessas mulheres *residentes*, que tem no *djobi vida* o motor para os seus projetos de vida, ajuda a captar aspectos sociais antes não vistos. Os próximos capítulos seguirão mostrando isso.

Capítulo 2

Estrangeiros e imigrantes: um olhar para as vicissitudes da permanência

Em meados do mês de outubro segui para a Assomada com Davi, um amigo cabo-verdiano, para conhecer a zona onde ele tinha nascido e vivido boa parte da sua vida. Em uma das muitas caminhadas que fizemos que cortaram o centro da cidade, notei uma acentuada presença de europeus circulando por aquela zona, muitos deles com as grandes mochilas de *tracking* típicas deste grupo (Venancio 2020a: 201). Respondendo à minha observação, Davi me contou que o mês de outubro marca o início do aumento da chegada deste perfil de turistas – majoritariamente franceses e alemães –, que seguem para Cabo Verde a fim de fugir do frio em seus países natais.

Em tom de provocação por saber o tema da minha pesquisa, Davi falou que com exceção dos *badius*, que seriam naturais daquela região, todos os demais eram de fora e seriam considerados turistas - exceto os *mandjakus*! Sua afirmação foi seguida de uma risada e da explicação “não briga comigo, eu só falei isso para ver a sua reação!”. A forma usada por Davi para classificar os estrangeiros que víamos na Assomada naquele dia coadunava com o conjunto de narrativas comuns ao cotidiano social as quais eu já havia escutado durante o trabalho de campo, especialmente por parte de agentes do Estado.

Embora no cotidiano extra institucional a noção de *imigrante* não tivesse muita capilaridade entre a população, uma vez que sempre que o termo era acionado a primeira compreensão direcionava-se aos *emigrantes cabo-verdianos*, especialmente em razão da proximidade fonética entre as duas palavras, que se acentua no crioulo – tornando-se apenas *migranti*; no âmbito das instituições governamentais, como a Alta Autoridade para a Imigração, esse foi o vocabulário eleito para representar o conjunto de indivíduos não-cabo-verdianos que aportam no país para ficar por mais tempo do que o padrão para uma viagem de férias – muito embora a legislação cabo-verdiana os trate como *estrangeiros* unicamente.⁸¹

A dicotomia *imigrantes* e *estrangeiros* - categorias de Estado que dividem as pessoas não-cabo-verdianas que aportam no país de forma mais duradoura do que para uma viagem de turismo - emergiu, também, no processo de realização do I Inquérito à População Estrangeira e

⁸¹ Nomeadamente, temos a Lei nº 66/VIII/2014: Define o regime jurídico de entrada, permanência, saída e expulsão de estrangeiros do território cabo-verdiano, bem como a sua situação jurídica.

Imigrante,⁸² realizado pela AAI e INE. Ancorada na compreensão da Organização das Nações Unidas (ONU) (Canto 2020:12), Carmem Furtado, presidenta da AAI, afirmou, durante um dos ateliês de socialização do questionário a ser aplicado, que *imigrante* é aquela pessoa que não nasceu em Cabo Verde, estaria lá há 6 meses ou mais e/ou pretendia ter residência no país. Já a pessoa estrangeira estaria em solo nacional há menos tempo e não desejaria fixar residência.

Todavia, como veremos ao decorrer deste e dos próximos capítulos, tal divisão produzida a partir de uma visão temporal acaba por se construir partindo de marcadores sociais da dominação interseccionados, sendo eles raça, classe e origem nacional. Assim, para instituições do governo, cidadãs europeias acabam se enquadrando na categoria de *estrangeiras* – quando não *cooperante* –, remontando à uma concepção similar à de Schack (1979: 1), apresentada na introdução; enquanto pessoas de origem africana e asiática tendem a serem lidas como *imigrantes*,⁸³ uma categoria de exogenia marcada por um grau de indesejabilidade (Agier 2020; Mbembe 2020) maior que carrega consigo toda uma carga pejorativa (Sayad 1998).

⁸² Conforme informado no dia do ateliê de socialização do questionário, o Inquérito teria quatro públicos-alvo gerais dentre os cidadãos residentes em Cabo Verde: i) pessoas que nasceram no estrangeiro e possuem nacionalidade estrangeira; ii) pessoas que nasceram no estrangeiro e possuem nacionalidade cabo-verdiana; iii) pessoas que nasceram em Cabo Verde e possuem nacionalidade estrangeira; e iv) pessoas que nasceram em Cabo Verde, mas possuem dupla nacionalidade (sendo a primeira estrangeira).

De acordo com Carmem Furtado, o objetivo do inquérito era produzir fundamentos que pudessem balizar a melhoria das políticas públicas, uma vez que faltariam informações atualizadas, acessíveis e fidedignas ao público sobre o tema; além de “prevenir ideias *mariaodus* (ruins) e o preconceito em relação aos imigrantes”, como a de que “*imigrantes li é tudu analfabetu* (os imigrantes aqui são todos analfabetos)”. De forma mais específica, o Inquérito visava compreender os processos de entrada, permanência, tempo no país, estatuto legal, condições de trabalho, de habitação e econômicas, quanto se ganha, acessos a serviços dos Estado, se elas têm vínculos com associações, etc. Os temas centrais do questionário eram a experiência com os cabo-verdianos; a experiência com as instituições cabo-verdianas; racismo/preconceito; relações com as embaixadas/serviços consulares; documentação de residência; associativismo; e covid.

A presidenta da AAI frisava, a todo momento, que o Inquérito não tinha um caráter “policial”, ou seja, de registrar as pessoas em situação irregular. Todavia, apontou que “as estatísticas e as informações têm sido apontadas como fundamentais para a tomada de decisões qualificadas” e, dada a limitação sobre os dados estatísticos sobre imigrantes e estrangeiros no país, o governo estaria enfrentando desafios na elaboração de políticas públicas direcionadas às *imigrantes* e *estrangeiras*. Não à toa Foucault (1999) enfatizou o papel da estatística, a ciência do Estado, na gestão das populações, a partir da qual é possível “geri-la em profundidade, minuciosidade, no detalhe” (Foucault 2015: 428) e, assim, escolher aqueles que devem viver e os que serão deixados para morrer. Ainda, sem esquecer que a estatística tem efeitos simbólicos de controle mesmo que não vire controle, sendo o espetáculo do poder do Estado.

Por fim, vale pontuar que o Inquérito foi financiado pela União Europeia no âmbito do Projeto Coop4Int – Strengthening Migrant Integration through cooperation between Portugal and Cabo Verde; financiamento recebido em um momento em que o país europeu privilegiava a escolha cabo-verdianos para ocupar diferentes subempregos em Portugal.

⁸³ Em artigo sobre a presença de pessoas da área oeste-africana continental em Cabo Verde, Eufémia Rocha (2013: 14) afirma que “aquele que veio por um tempo determinado, é um visitante a colaborar e, vantajosamente, identifica-se com um quadro científico que tem um nível de formação elevado cuja estadia não se percebe como ameaça à coesão social”. Em contraposição, à visão que se tem do colaborador, Paulino do Canto (2020: 57) postula que o “imigrante é visto, no geral, atrelado a uma posição socialmente dominada, calcada na figura do trabalhador e, em especial, com baixa ou nenhuma qualificação, ou seja, o migrante económico que depois se percebe que veio para ficar mais tempo do que previa”.

Assim, enquanto a primeira não é marcada, à priori, por uma posituação, ela também não é vista como negativa, como o caso da ideia de *imigrantes*.

Assim, partindo da ideia de que a estrangeiria não se produz em um vácuo social, o objetivo deste capítulo é compreender como ela é cotidianamente produzida, reproduzida e institucionalizada por meio e por causa das instituições que compõem o Estado cabo-verdiano, tendo como motor os processos de busca por permanência e trabalho na Cidade da Praia tecidos pelas *residentes*. Ao fim e ao cabo, parte da preocupação que percorre esse capítulo está em consonância com a apresentada por Herzfeld (2016) na introdução da obra na qual o autor questiona a produção da indiferença no seio dos Estados-nacionais. Para ele,

Como pode ser que, em sociedades reconhecidamente famosas por sua hospitalidade e simpatia, encontremos não raro as formas mais mesquinhas de indiferença burocrática às necessidades e sentimentos humanos, ou que, em regimes democráticos designados para beneficiar todos os cidadãos, grupos inteiros de pessoas sofram com uma insensível negligência? (Herzfeld 2016: 11).

Assim, para entender o processo de produção da diferença cotidiano que marca a vida das mulheres da África continental residentes na Praia, o presente capítulo estrutura-se da seguinte maneira: no primeiro trecho apresento as principais instituições governamentais responsáveis por gerir as vidas das *residentes*. Na sequência, as sagas por trabalho e pela permanência legal, que acabam por se entrelaçar, mostrando as vicissitudes da permanência no cotidiano. A partir deste percurso, veremos como a diferença é socialmente produzida e reificada com base nos marcadores sociais da dominação previamente mencionados, que produz, como aponta Fassin (2005: 221), um duplo movimento de governo *dos e pelos* corpos.

i) Produzindo *imigrantes*, criando instituições de gestão

Com o novo século, dois distintos movimentos de pessoas que aportavam no país-arquipélago ganharam maior visibilidade para as autoridades cabo-verdianas: o turismo e o imigratório, que estão, como já indicado, profundamente entrelaçados. Embora nenhum dos dois fluxos fosse necessariamente uma novidade para o país – como vimos no capítulo anterior para o caso das imigrações e como aponto em pesquisa anterior (Venancio 2020a) para a questão do turismo –, o crescimento numérico da presença de cidadãs não-cabo-verdianas em território nacional a partir dos anos 2000 demandou que o Estado realizasse uma série de movimentos específicos para promover a gestão destas populações que aportavam de forma mais ou menos definitiva no país. Do governo nacional às câmaras municipais, diferentes instituições foram criadas para dar conta da situação que se formava.

Contudo, como cada um destes dois fluxos era formado por grupos com origens nacionais (e raciais) marcadamente distintas, as políticas locais produzidas para dar conta deles também o foram. Enquanto emergiram políticas de incentivo à chegada de turistas a partir de isenções de visto, publicidade estatal e afins (Venancio 2020a:52), as práticas de governança e controle direcionadas àquelas pessoas que visavam permanecer no país por mais tempo eram tão mais distintas quanto mais distante a nacionalidade delas fosse do grupo por excelência de turistas: a comunidade europeia.⁸⁴

Como visto no capítulo anterior, as preocupações nacionais dirigidas às turistas e *imigrantes* parecem ter uma correspondência inversamente distinta. Enquanto ao primeiro conjunto é preciso pensar, nacionalmente, a oferta de produtos, serviços e bens – não à toa a pasta do turismo foi acoplada à dos transportes em um só Ministério durante a gestão MpDista (ou seja, do Movimento pela Democracia) da IX Legislatura nacional –; para o segundo coletivo surge a necessidade, por parte do Estado, de pensar a inserção destes na lógica da cidadania local por meio de técnicas e procedimentos de controle e governança particulares.

Neste contexto, a nível macro e micro, foram criadas diferentes instituições governamentais cujo intuito é ordenar a coletividade de *imigrantes* pelos distintos níveis de governo em Cabo Verde. Em âmbito nacional, a principal organização voltada para essa seara é a Alta Autoridade para a Imigração,⁸⁵ cuja sede está localizada na Achada Santo António, na Cidade da Praia. A presença de representantes da instituição em eventos que dissessem respeito à comunidade imigrante era uma constante, especialmente nas atividades organizadas pelas *residentes*.

No intuito de compreender o histórico da instituição, realizei uma entrevista com a presidenta da AAI, Carmem Furtado,⁸⁶ em meados de junho de 2022. Ao iniciar a apresentação

⁸⁴ Em seu texto clássico para se pensar os fluxos globais, *Cosmopolitas y locales em la cultura global*, Ulf Hannerz constrói um tipo ideal que remete aos indivíduos cosmopolitas. Para este perfil de pessoa, o autor propõe que são indivíduos que estão a “todo el tiempo consciente de que existe una salida y sabe donde encontrarla” (Hannerz 1994: 109), além de serem pessoas com uma mobilidade notável, que tentam sempre se misturar às culturas dos locais onde aportam e desprendidas da noção de casa. Contudo, vale pontuar, de maneira radicalmente mais crítica do que a feita pelo autor, de que em um sistema-mundo (Wallerstein 1999) nitidamente marcado por divisões pautadas na linha de cor (Du Bois 2021), o imbricar entre raça e nacionalidade define as possibilidades de circular pelo mundo, sendo esse mesmo fenômeno que contribui para a divisão entre *estrangeiros/cooperantes* e *imigrantes* em Cabo Verde.

⁸⁵ O nome dado à instituição governamental dá uma pista da coletividade cujo enfoque das ações recai – aqueles lidos como *imigrantes*. Seja em razão da presença estatisticamente maior ou em função de estarem inseridas em índices de vulnerabilidade social mais alarmantes, as *residentes* são o principal público-alvo das ações realizadas pela AAI.

⁸⁶ Carmem Liliana Teixeira Barros Furtado, atual presidenta da AAI, tem um longo histórico de trabalho junto às questões migratórias em Cabo Verde. Antes da criação da instituição, ela foi Diretora Geral de Imigração,

da AAI, Carmem Furtado começou pontuando que a instituição foi criada em 2020 a partir da extinção da Direção Geral de Imigração – órgão no qual ela também ocupou a chefia. Tal medida ocorreu visando uma execução direta e sem tutela ministerial, uma vez que a Direção Geral da Imigração (DGI) seria uma pasta que fazia parte do Ministério da Família e Inclusão Social. Com a mudança, a AAI passou a ter o mesmo status que o ICIEG (Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade do Género), ou seja, é “um instituto público com personalidade jurídica, integrado na administração indireta do Estado, dotado de autonomia administrativa, financeira e patrimonial”.⁸⁷ Construir o organismo desta forma um caminho para garantir autonomia e celeridades nas decisões e ações da AAI, uma vez que rompia com a hierarquia intraministerial que tornava vagaroso o andar de demandas da pasta.

Ainda, consolidar uma agência governamental com enfoque nas imigrações seria um ponto positivo, uma vez esta seria uma forma de garantir a continuidade do trabalho para além das mudanças ministeriais que tendem a ocorrer quando das trocas partidárias em razão das eleições legislativas. Todavia, a excepcionalidade da instituição dentro do organograma ministerial cabo-verdiano não quer dizer um distanciamento dos demais órgãos. Neste sentido, Carmem Furtado ressaltou que dentro da estrutura da AAI há o Conselho Nacional de Imigração, que conta com a presença, assento e direito à voto e fala de representantes de diferentes ministérios e organizações da sociedade civil, como das associações de *residentes*. De acordo com o regimento da AAI, o Conselho deve se reunir no mínimo duas vezes por ano e, embora as reuniões não sejam públicas, é possível que pessoas que não compõe o conjunto de representantes acompanhem as discussões e tenham direito à fala, mas não à voto, uma vez que este é restrito aos membros efetivos do Conselho.

É no âmbito das reuniões do Conselho que os planos de ação da AAI são aprovados, assim como foi o espaço a partir de onde foi elaborada a nova proposta de Lei de Nacionalidade.⁸⁸ Ali, a equipe da instituição atuaria para a criação de consensos entre as pessoas presentes, como no caso da nova Lei de Nacionalidade, a fim de que as proposições saíssem de lá com força o bastante para garantir a aprovação, além de viabilizar um diálogo

pasta que era vinculada ao Ministério da Família e Inclusão Social. Ela é mestra e doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde.

⁸⁷ Decreto-Lei n.º 55/2020, de 6 de Julho, da República de Cabo Verde.

⁸⁸ A Nova Lei de Nacionalidade foi aprovada em 22 de agosto de 2023, resultado de debates da sociedade civil com o governo cabo-verdiano. Entre as mudanças estão o aumento do tempo mínimo de matrimônio de 3 para 5 anos para requerer a nacionalidade; a possibilidade de aquisição da nacionalidade por meio de investidores; alargamento da conquista da nacionalidade a filhos, netos e bisnetos de cabo-verdianos nascidos fora do país. Por outro lado, crianças filhas de *estrangeiras* que nascem em Cabo Verde seguem desamparadas pela legislação, fato que gerou consternação entre *residentes*.

interinstitucional que olhasse para a questão dos *imigrantes* de forma multifacetada. Embora a atuação da Comissão esteja circunscrita a pelo menos duas sessões por ano, a presidenta da AAI fez questão de frisar que o trabalho não se esgota nas reuniões do conselho, sendo pulverizado ao decorrer do ano inteiro.

No que tange ao trabalho da AAI, Carmem Furtado afirmou que

Nós trabalhamos num lado de informação, que é fazer com que as informações cheguem aos imigrantes sobre aquilo que eles precisam saber para a sua permanência em Cabo Verde. Nós tentamos facilitar o contato dos imigrantes com os serviços que eles precisam na sua permanência em Cabo Verde, nós desenvolvemos iniciativas de aprofundamento do conhecimento do fenômeno da imigração através de estudos, relatórios e conferências, mas também, para além do mandato de desenvolver políticas que está conosco, temos o conselho nacional de imigração que é o maior órgão, porque é presidido por nós e no qual nós desenvolvemos propostas para o governo, aprovamos deliberações e onde têm assento todos os principais ministérios e organizações que trabalham com os imigrantes. Desde ministérios do setor público central e local, porque temos também a representação dos municípios, mas também organizações da sociedade civil e do setor privado, de sindicatos e associações de imigrantes, todos fazem parte do Conselho Nacional de Imigração (Trecho de entrevista realizada com Carmem Furtado em junho de 2022).

Seguindo o princípio de uma atuação difusa entre as diferentes pastas governamentais, uma das principais frentes de atuação da AAI está voltada para discutir a questão da discriminação perpetrada contra *imigrantes* – especialmente *residentes* - por meio da promoção do respeito pela diversidade cultural e contra o preconceito. Para dar conta dessa demanda, ainda em 2017, quando a organização estava alocada no âmbito da Direção Geral de Imigração, foi realizada uma série de palestras nas escolas para educar estudantes de todas as idades em relação ao respeito para com a população de *imigrantes*.

Igualmente no contexto da DGI, porém continuada pela AAI, foi lançada a campanha “*Por um Cabo Verde de Todos*”,⁸⁹ que teve maior investimento financeiro e contou com peças imagéticas e audiovisuais, estas últimas sempre apresentadas em atividades que contam com a presença da DGI/AAI – como no lançamento do projeto em parceria com a OIM. Também sob a responsabilidade da AAI foram produzidas as duas edições do Caderno da Interculturalidade (AAI 2021; AAI 2023), que são voltados para o uso em escolas; assim como ocorreu uma formação para jornalistas e docentes sobre a imigração e a diversidade cultural com o objetivo de “desmistificar ideias e noções pré-concebidas sobre os imigrantes e criar uma atitude

⁸⁹ A campanha *Por um Cabo Verde de todos* pode ser vista na íntegra em < <https://aai.gov.cv/por-um-cabo-verde-de-todos>> Acesso em 23.10.2023.

favorável desses profissionais” (Trecho de entrevista realizada com Carmem Furtado em junho de 2022).⁹⁰

Há, também, a promoção de ciclos de debates para divulgar a informação para a comunidade de imigrantes, como aquele acerca do quadro legal da discriminação em Cabo Verde, ocorrido ainda durante o período de isolamento social – devido à pandemia de Covid-19 –, quando a comunidade tomou consciência de dispositivos de lei que tratavam da questão, mas cuja aplicação encontrava empecilhos porque ou eles não eram bem divulgados, ou a comprovação do ato discriminatório era difícil de ocorrer. Por essa razão, havia sido criado e aprovado um projeto de lei contra as discriminações – no plural e coletivamente –, no intuito de fazer funcionar os dispositivos de lei. Contudo, para além de ser uma legislação um tanto genérica que não daria conta das especificidades das formas de discriminação que se consolidam a partir de marcadores sociais da dominação como a estrangeiria – fato também apontado por integrantes da comunidade LGBTI cabo-verdiana (Venancio *et al* 2024) -, para a presidenta da AAI o maior problema seria que algumas pessoas prefeririam não registrar as queixas, o que dificultaria na atuação do Estado no combate às discriminações.

Outro projeto em andamento da AAI naquele momento era o de implementação das unidades locais para a imigração em outras ilhas e concelhos cabo-verdianos, a fim de atender um público maior. No plano de trabalho da organização, havia a previsão da instalação de postos de atendimento no Sal (que já estava em funcionamento na época), Boa Vista – que além de receberem um grande número de turistas, tornaram-se ilhas com presença marcada de *estrangeiras* – e na Assomada; essas três localidades concentram alguns dos mais altos quantitativos de *estrangeiras* e *imigrantes* no país, para além, é claro, da Cidade da Praia, onde estava em funcionamento a unidade central da instituição.

Ainda, Carmem Furtado apontou que uma atividade da AAI que não é muito divulgada é a de apoio ao retorno voluntário. De acordo com a presidenta da instituição, a baixa divulgação

⁹⁰ Ainda, a AAI, desde que era Direção Geral dos Imigração, vem viabilizando a publicação da Série Comunidades Estrangeiras, que começou com um estudo sobre a comunidade chinesa (Governo de Cabo Verde 2018) e foi sequenciado por uma obra acerca da comunidade bissau-guineense (Barros-Varela, Odair; Furtado 2022). As próximas produções, seguindo a ideia de uma nacionalidade por continente, serão sobre a comunidade portuguesa (em parceria com a Universidade de Santiago) e a quarta sobre a comunidade cubana.

No ano de 2022 tinham prosseguimento duas outras investigações sobre as comunidades *imigrantes* cujas demandas partiam ou eram apoiadas pela AAI. Uma delas, financiada pela OIM, visava compreender os impactos da pandemia da Covid-19 nas vidas das *imigrantes*, que estava sob responsabilidade da Universidade de Cabo Verde (Rocha *et al* 2023). A segunda é a atualização do estudo de 2014 (Barros & Furtado 2014) sobre o sentimento de discriminação e integração vivenciado pela população imigrante. Este estudo, por sua vez, foi financiado pela União Europeia e estava sob o encargo de docentes da Universidade Jean Piaget. Fora dos muros da academia, ocorreu o primeiro Inquérito do Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde acerca da população estrangeira e imigrante.

da prática se daria principalmente porque não seria de interesse da AAI transmitir uma imagem que desse a entender que o governo cabo-verdiano queira repatriar as *imigrantes* a qualquer custo. No entanto, mesmo pouco divulgada, Carmem Furtado apontou que existe alguma demanda pelo retorno voluntário, sendo as principais beneficiárias pessoas oriundas de outros países africanos – ultrapassando as fronteiras da CEDAO, inclusive.

Para além do conjunto de atividades previamente descritas voltadas para as *imigrantes* e *estrangeiras*, os projetos da AAI são construídos, conforme apontou Carmem, tendo uma “preocupação e consideração de inclusão das mulheres”, ou seja, sendo sensível em relação ao debate de gênero, tendo sempre o “gênero como variável”. Mesmo que – e devido ao fato de que – a maioria das pessoas *imigrantes* seja composta por homens e que nos cargos administrativos das associações de *residentes*, assim como em suas atividades, a presença feminina fosse diminuta – ideia a ser contestada no capítulo quatro –, seria sempre necessário interseccionar o gênero ao pensar as atividades direcionadas à população *imigrante*.

Tal postura é fruto das transformações e lutas travadas na sociedade e política cabo-verdianas. Como apontou Carmem Furtado,

Tem havido, a nível da sociedade [cabo-verdiana] no seu todo, um conjunto de eventos que vão de alguma forma levando inevitavelmente a que se aborde a perspectiva do gênero a o fenómeno da imigração, a sua visibilidade. Não é só a sua visibilidade, e até inclusivamente eventos que vão acontecendo em outras partes do mundo vão trazendo o assunto para a ordem do dia. Eu acho que inevitavelmente o assunto ele iria naturalmente emergir, eu penso inclusivamente que há uma luta da nossa parte, é verdade que abordar, muitas vezes se aborda imigração sempre do ponto de vista dos problemas, do ponto de vista "vamos prevenir práticas nefastas", "vamos prevenir o tráfico de pessoas em que as mulheres e crianças são as mais vulneráveis", existe sim essa parte, temos essa preocupação, mas a nossa preocupação também, como eu me referi nos nossos vários projetos, que nós temos a estar a desenvolver é uma preocupação positiva no sentido da integração das mulheres na sociedade cabo-verdiana e ao contributo que elas trazem também para essa realidade (Trecho de entrevista realizada com Carmem Furtado em junho de 2022).

A preocupação contínua com a questão de gênero ocorre, dentro da AAI, a partir da realização e financiamento de atividades voltadas para as mulheres no seio das associações de *residentes*. Nesse quesito, Carmem Furtado exemplificou a atuação da AAI com uma *formação* voltada para ampliar os rendimentos do trabalho informal feminino realizada em parceria com uma associação de senegaleses que contou com a vinda da formadora que residia no Senegal e, assim, facilitaria a compreensão pelas participantes; assim como uma formação em pastelaria para mulheres da Gâmbia. Nesta última, em contraposição à primeira, a grande dificuldade enfrentada foi o fato de que as mulheres que participaram da atividade não falavam português,

francês, nem mesmo crioulo, apenas a língua mandinga, o que demandou a presença de uma tradutora para dar prosseguimento à atividade e viabilizar a comunicação.

A alta taxa de analfabetismo entre as mulheres *imigrantes* da África Ocidental, especialmente se comparada à de homens da mesma origem ou mesmo à de cabo-verdianas, como visto na introdução do trabalho, levou a AAI a desenvolver, junto ao Ministério da Educação, um esforço para facilitar a alfabetização de mulheres, visto que todos os movimentos para retomar o acesso de *residentes* à educação acabava atingindo quase que exclusivamente homens. Assim, construiu-se um projeto piloto de alfabetização de mulheres muçulmanas, que teve, dentre as especificidades impostas pelas clivagens sociais de gênero, que contratar uma professora que fosse mulher, negociar com os maridos das alunas e ver a questão das crianças, que na maior parte dos casos ficavam sob a responsabilidade e cuidado quase que exclusivo das mulheres-mães. O grande problema, mais uma vez, devia-se ao fato de que existia um número razoavelmente grande de mulheres que não falavam outras línguas a não ser as línguas “étnicas” dos seus países de origem – ou de suas *raças*.

Ainda no que diz respeito às atividades construídas com foco nas mulheres, foram ofertadas formações de corte e costura, além de uma atuação contínua na seara da saúde sexual e reprodutiva – incluindo, como veremos no capítulo seis, o polêmico debate sobre a circuncisão genital feminina, tratada pela AAI pela alcunha da *mutilação genital feminina*.⁹¹ E, aproveitando o fato de que as crianças estão sempre acompanhadas das suas mães, haveria também todo um esforço por parte da AAI de realizar campanhas de vacinação para os pequenos – especialmente tendo em vista a pandemia da Covid-19, que era a realidade infectocontagiosa mais viva durante a realização da minha pesquisa.

A multiplicidade de atividades seria um reflexo do desejo da instituição de não abordar a imigração apenas pela ótica dos problemas que surgem a partir dela, mas observar, também, os contributos que os imigrantes ofereceriam na sociedade de recepção. E para promover o “equilíbrio” e a “integração” das mulheres *residentes*, Carmem Furtado aponta que

pensar as mulheres imigrantes é pensar na heterogeneidade. Sempre nós pensamos a mulher imigrante sempre numa lógica de vulnerabilidade, ela é o lado mais fraco e tal, e eu tenho insistido muito que é bom por um lado nós vermos a heterogeneidade... nós temos as que vieram cá estudar, nós tivemos uma presidente da associação dos estudantes investigadores da Guiné Bissau, é uma mulher que esteve à frente da associação... Então, a heterogeneidade

⁹¹ Como pontuado por Rogaia Mustafa Abusharaf (2006: 6), “a terminologia não pode ser isolada do político discurso a partir do qual ela se origina” ou mesmo da produção conjunta de alternativas para a transformação da prática. Por essa razão, uso o termo circuncisão por, como apontado pela autora, esse traduzir mais diretamente como diferentes sociedades africanas entendem a prática, grafando em itálico a ideia apresentada por minhas interlocutoras vinculadas ao Estado cabo-verdiano de *mutilação*, que tende a refletir discursos internacionais calcados em políticas Norte-Sul.

para nós também até desmistificar essa ideia da mulher africana, da imigrante africana como mais fraca, mais vulnerável e, digamos assim, sem recursos para a sua integração (Trecho de entrevista realizada com Carmem Furtado em junho de 2022).

Ou seja, para a AAI é importante pensar as mulheres africanas a partir da sua heterogeneidade, não as pensar apenas pela perspectiva da vulnerabilidade – de forma a fugir das imagens de controle (Collins 2019) e das ideias de *imigrantes ideais* (Tardelli 2023: 241)⁹² –, pois a realidade – tanto a vista pela AAI, quanto a apresentada neste trabalho – vem mostrando justamente o contrário.

Ainda, tendo a heterogeneidade da população *residente* e multiplicidade da categoria gênero, as atividades atravessadas pelo debate organizadas pela AAI não se restringiram às mulheres – como é o padrão tanto na academia, quanto na sociedade civil cabo-verdiana (Fortes & Challinor 2020) e alhures. Ao pensarem sobre a questão da violência baseada no gênero,

nós também tivemos um projeto para trabalhar questões de gênero com os homens. Nós fizemos com a Rede Laço Branco, não sei se conhece a Rede Laço Branco, que é uma ONG que trabalha a questão de gênero voltada para homens, não é, propondo novas formas de masculinidade e nós tivemos um projeto com o Laço Branco para trabalhar com os homens imigrantes essa questão das novas masculinidades, porque se durante um bom tempo o percurso migratório das mulheres acontece ligado, digamos assim, aos seus maridos, é importante também ver que a integração da mulher ela tem que estar equilibrada com a do homem, e não é numa perspectiva, eu lembro inclusive até em um dos encontros em que o marido dizia “ah, estão a ensinar nossas mulheres coisas que não devem lhe ensinar etc. e tal”, então é importante também trabalhar com os homens e temos efetivamente, fizemos esse projeto com a Rede Laço Branco, continuamos a ter essa preocupação de integrar os homens nas formações que desenvolvemos pelo CIGEF (Centro de Investigação e Formação em Género e Família), que é sobre as questões de gênero, que explicam o que é VBG, Violência Baseada no Gênero, como as pessoas podem proceder, o que são os direitos humanos, nós vamos tentando, com a universidade, promover esse conhecimento, seja pra homens, seja pra mulheres (Trecho de entrevista realizada com Carmem Furtado em junho de 2022).

Em resumo, ao final de sua fala, a presidenta da AAI chamou a atenção para como o acesso aos serviços e direitos seguia sendo o maior desafio enfrentado pelas pessoas assistidas pela instituição. Por esta razão era necessário aprimorar a circulação e o acesso às informações e à questão legal. E assim como é preciso desconstruir o estigma direcionado às *residentes*,

⁹² Ao tratar sobre o processo de solicitação de refúgio de indígenas venezuelanos Warao no Brasil, Gabriel Tardelli (2023) questiona a forma que os “trabalhadores humanitários” construíam tipos ideais para compreender as pessoas que solicitavam refúgio, arquétipos profundamente estereotipados. Naquele contexto, o autor aponta que as pessoas que se encontram em mobilidade cruzando fronteiras transnacionais tendem a ser lidas a partir de suas supostas ausências e fraquezas. Tal postura estava presente também no contexto cabo-verdiano, mas como aponta Carmem Furtado, este era um mote a se lutar contra.

seria necessário entender que a sociedade cabo-verdiana não é apenas um local de trânsito, mas também de chegada e permanência.

Embora os ganhos da centralização e autonomização do órgão responsável pela questão das *imigrantes* já fossem visíveis para ela - como a promoção da regularização extraordinária que estava em curso durante o primeiro semestre de 2022⁹³ e o processo específico de regularização direcionado aos *imigrantes* bissau-guineenses⁹⁴ que ocorrera anos antes; Carmem Furtado compreendia que era necessário melhorar em muitas áreas, assim como tornar a sociedade cabo-verdiana acolhedora, não apenas receptora – ou seja, pensar meios que viabilizem a permanência das *residentes*. Para isso, seria preciso romper com os estereótipos e perguntar “por que eles não estão tão bem integrados quanto deveriam?”.

Para pensar a integração e a permanência desses indivíduos, foi perceptível ao decorrer do meu trabalho de campo que surgiu a necessidade de pluralizar os esforços também a nível municipal. Em resposta à necessidade de amparar o crescente número de *residentes* que faziam da Cidade da Praia a sua nova moradia, a Câmara Municipal lançou o Plano Municipal para a Integração de Imigrantes 2019-2023. A proposta de ação, desenvolvida ainda durante o mandato do edil (vereador) Óscar Humberto Évora Santos, filiado ao MpD, tinha, dentre os seus objetivos, a abertura do gabinete de apoio ao imigrante. No entanto, o ato só foi concretizado nos primeiros meses da gestão de Francisco Carvalho, presidente da CMP empossado após a vitória do PAICV nas eleições autárquicas de 2020.

Ainda que as falas do então edil da Praia na altura do trabalho de campo fossem compostas de algumas vicissitudes no que diz respeito ao olhar para o continente africano, como visto no capítulo anterior, suas falas e ações eram vistas, especialmente entre a população bissau-guineense, com bons olhos. Na cerimônia de celebração do Dia Mundial da África, 25

⁹³ A Regularização Extraordinária de Estrangeiros foi uma ação do Estado cabo-verdiano ocorrida entre 15 de janeiro e 15 de junho de 2022 que visava facilitar a regularização da situação dos “cidadãos estrangeiros que tenham entrado em Cabo Verde, até 15 de dezembro de 2020 e que tenham permanecido continuamente no país ou apenas ausentado por períodos de curta duração” (Disponível em: <https://aai.gov.cv/destaque/148-arrancou-o-processo-de-regulariza%C3%A7%C3%A3o-extraordin%C3%A1ria-de-estrangeiros> Acesso em 23.10.2023). Para além de viabilizar a regularização dos *estrangeiros* que estavam em situação irregular, a medida visava, também, facilitar o processo, permitindo que a regularização ocorresse por agregados familiares – uma vez que foi constatado o fato de que os homens tendiam a não regularizar as suas esposas e/ou filhos – além de reduzir a quantidade de documentos solicitados e permitir o envio deles de forma *online*.

Dada a grande demanda por parte da população *estrangeira*, era comum ver pessoas que reclamavam que os processos haviam sido perdidos; que o dos adultos haviam sido liberados, mas os das crianças não; assim como alguns levaram mais de um ano para ficarem disponíveis.

⁹⁴ Para Carmem Furtado, as cidadãs bissau-guineenses seriam aquelas que teriam maior acesso aos direitos – e aqui cabe a pergunta: talvez pelo maior domínio do idioma burocrático legatário da mesma experiência colonial e em função das línguas, o português e os crioulos? – além de ser a que possuía a maior quantidade de associações, que atuavam de formas múltiplas.

de maio, em 2022, o político fez questão de frisar que “*nta considera importantis emigrantis kun E i imigrantis kun I* (eu considero com a mesma importância tanto os emigrantes com E quanto os imigrantes com I” - ou seja, há preocupação tanto com a *diáspora* cabo-verdiana, quanto com as *imigrantes* que lá foram viver.

Em seu discurso durante a festividade, Francisco Carvalho também apontou que a criação do gabinete – que acabou por acolher tanto *emigrantes*, quanto *imigrantes*, recebendo o nome de Gabinete de Apoio aos Migrantes (GAM) – seria resultado de uma busca por coerência por parte do seu mandato, uma vez que se as *emigrantes* cabo-verdianas são o principal bem do país e representam-no no exterior, sendo a 11^a ilha; era preciso fornecer às *imigrantes* em Cabo Verde o mesmo padrão de tratamento que as cabo-verdianas pediriam para as suas *emigrantes* nos países onde elas vivem. Agir dessa maneira seria, para ele, uma forma de mostrar para a população que ele possui discurso, mas também ações concretas para os imigrantes – fazendo com que neste caso o dito seja realmente feito, aos termos de Mariza Peirano (2002:11).⁹⁵

No entanto, as ações voltadas para a população *imigrante* não se restringiam ao gabinete. No mandato de Francisco Carvalho foi criada a Direção de Cooperação e Relação com as Comunidades Imigradas da Câmara Municipal, cujo diretor era Luiz Moniz, funcionário que tem atuado na área das migrações há cerca de uma década. A criação da Direção e do Gabinete de Apoio ao Migrante teriam composto o primeiro ato da atual gestão quando empossada.⁹⁶ Em uma conversa realizada em seu gabinete no Paços do Concelho, no Plateau, Luiz Moniz frisou que o GAM conta com duas técnicas que atuam exclusivamente naquele espaço, a fim de atender as demandas dessas populações.

A ideia central era criar um espaço com sensibilidade para receber essas questões. Dessa forma, no Gabinete são oferecidos todos os serviços prestados pela Câmara Municipal, assim como alguns daqueles disponibilizados pelo Ministério da Fazenda. Ainda, a principal função

⁹⁵ A partir de uma ótica austiniana, Mariza Peirano (2002) propõe que olhemos para os atos de fala em contextos rituais e de eventos. Nestes fenômenos do social, “a fala é um evento comunicativo e deve ser colocada em contexto para que seu sentido seja compreendido. Não é possível, portanto, separar o dito e o feito, porque o dito é também feito” (2002:11). Como uma estudiosa da política, a antropóloga nos mostra que tal efeito acaba se tornando ainda mais imediato neste universo, uma vez que a palavra dos políticos, ou seja, as promessas e os acordos verbalmente firmados, teriam o poder de tornar situações e vontades realidade. Todavia, como veremos nas próximas páginas, a linha entre o que é dito por agentes do governo e as ações feitas pelos seus pares é um tanto quanto tênue.

⁹⁶ É de se ressaltar que durante as diferentes reuniões que eu acompanhei organizadas por associações de *residentes* era comum ouvir elogios ao então presidente da CMP, que estaria dando uma atenção nunca antes vista para essa comunidade. Se há uma correlação direta entre esta maior atenção ser direcionada justamente durante o mandato de um político vinculado ao PAICV, eu não sou capaz de afirmar. Contudo, este é um fato interessante de se ater.

do GAM seria encaminhar o público atendido para outras instituições que suprem as demandas apresentadas, ou seja, não apenas para dar conta, de forma centralizada, dos serviços da Câmara. Assim, o Gabinete seria um espaço responsável por ser a porta de entrada para dar seguimento às mais diferentes demandas, indo da revalidação de diplomas de ensino superior ao fornecimento de *formações*.

Para além do projeto de recuperação econômica face aos impactos da pandemia de Covid-19,⁹⁷ conduzido em parceria com a OIM, há outras atividades recorrentes pautadas pela Direção. Dentre elas está a instituição do dia 18 de dezembro como dia municipal do imigrante. Desde 2021, primeiro ano da gestão de Francisco Carvalho, a data é celebrada com um jantar de gala. Para 2022, a CMP organizou um evento para 400 pessoas de todas as nacionalidades, muito embora, como apontado por Luiz Moniz, a maioria das pessoas presentes fossem oriundas da CEDEAO. Na época da nossa conversa, em outubro de 2022, outro foco de trabalho da pasta dizia respeito à criação de uma sede para a Plataforma para as Comunidades Africanas, que notei ter sido entregue durante a minha visita à cidade em julho de 2023. A sede, situada em uma casa de três pisos, era localizada na Várzea, zona nas proximidades do prédio das Forças Armadas, marcada por ser a residência de um substancial contingente de *residentes*.

No que diz respeito à educação, Moniz pontuou que, em 2022, duas vagas do montante total das bolsas de estudos superiores da CMP foram destinadas a filhas de *imigrantes*, que foram realizar a graduação em Portugal. Tal reserva de vagas ocorreu, de acordo com Moniz, porque este grupo tende a ter mais dificuldade em acessar as bolsas em razão da requisição de nacionalidade, fato condicionante no processo. A ação seria uma replicação da postura adotada ainda no ano anterior, quando foi selecionado um rapaz – com ascendência nigeriana por parte de pai e costa-marfinense por parte de mãe – para seguir para Bragança, em Portugal, onde ele realizava a sua licenciatura.

⁹⁷ Na reunião de apresentação do projeto, realizada em meados de maio de 2022 no Paços do Concelho, a coordenadora da OIM em Cabo Verde, Quelita Silves Gonçalves, indicou que o objetivo central do projeto é a integração dos imigrantes, além de reiterar que o foco dele recairá especialmente nas mulheres que são mães de família, embora abarcaria também os homens - que eram a maioria esmagadora dos presentes. O projeto, que tem previsão de duração de 2 anos, recebeu 300 mil dólares de investimento e esperava alcançar quatro resultados: i) Relatório de avaliação para compreender as dificuldades dos imigrantes, cujo inquérito será realizado em parceria com a UniCV; ii) Inauguração de duas salas de formação multifuncional, que contarão com *formações* online e presenciais em educação financeira, empreendedorismo (esta junto à empresa multinacional HP, que possui formações gratuitas em 8 línguas – o que facilitará o acesso daqueles que não dominam o português ou mesmo o crioulo) e gestão de negócios para cerca de 100 imigrantes; iii) Melhorar o atendimento da CMP para as pessoas em situação de vulnerabilidade, especialmente os migrantes, com a produção de um manual de boas práticas; iv) Lançar um *startup challenge*, que financiaria cerca de 10 ideias promissoras apresentadas pelos imigrantes, que pode ser para melhorar ou começar um novo negócio.

Para o diretor, o grande problema enfrentado pelos filhos de *imigrantes* residiria nos documentos, uma vez que muitas crianças terminariam o liceu sem ter a nacionalidade cabo-verdiana – problema este que não se restringiria à Praia dentro do cenário nacional. A morosidade do aparelho estatal para liberação dos documentos seria outro problema – questão que não apenas não se restringe à Cabo Verde, como também encontra similaridades em diferentes contextos ao longo dos últimos 150 anos (De Genova 2015; El-Enany 2020), embora tenta a ser focalizada em minorias sociológicas -, que teria impossibilitado o acesso de um jovem de ascendência bissau-guineense ao ensino superior em 2021⁹⁸:

Ano passado bem txiga um rapazinho filhu di guineense, ele tinha kel mesma questão li, de pidi documento di residente e ainda es ka dadu resposta, dja termina decimu sugundu, ele pidi documento de nacionalidade, se pai tem, e es ka dadu resposta, então el ka bem li mas, N ka sabi mo ki fika, N ta dexa nha contacto pa el entra em contato comigo mas el ka fla mais nada, mas é um kuza ki nu ta djobi... (...) Mas nu tem vagas li disponível pa filhos de imigrante, disponível mesmo, N ta kria um cota pa tudu aquele ki nu ta vivi. Por exemplo, mi sempre N ba reunião, N ta defende ke kel ke tem pa kabuverdianus, pa munícipes di Praia, tem ki ter pa imigrantes, tem ki ter um cota pa imigrante. Se tem 10 vaga, 3, 4 tem ke ser pa imigrante. N ta defende sempre kel cota pa ter aquele equilíbrio pamodi nos cidade é um cidade multicultural [Ano passado chegou aqui um jovem filho de bissau-guineense, ele tinha esse mesmo problema, de pedir documento de residente e eles ainda não tinham dado resposta. Ele já tinha terminado o Liceu, ele pediu documento de nacionalidade, seu pai tinha, mas eles [a Direção Geral de Fronteiras] não lhe deram resposta, então ele não voltou mais aqui. Eu não sei como a situação ficou, eu deixei meu contato com ele para que ele me procurasse, mas ele não falou mais nada, mas é uma coisa que estamos correndo atras... (...) Mas nós temos vagas disponíveis para filhos de imigrantes, disponíveis mesmo, eu queria uma cota para todas as pessoas que vivem aqui. Por exemplo, eu sempre que vou a reuniões, eu defendo que tudo que nós damos para cabo-verdianos, para os munícipes da Praia, nós temos que fornecer para os imigrantes. Se tem 10 vagas, 3, 4 delas têm que ser para os imigrantes. Eu defendo sempre essa cota para ter equilíbrio porque a nossa cidade é uma cidade multicultural (Trecho de entrevista realizada com Luiz Moniz em outubro de 2022).

Mesmo que haja toda essa atenção voltada para os *imigrantes*, Samise Furtado, técnica responsável pelo Gabinete em meados de 2023, partilhou que a procura é maior por parte de

⁹⁸ Como visto no capítulo um a partir da história de Inês, este é um problema frequentemente apresentado pelas mulheres *residentes*. Durante o trabalho de campo, um senhor falou em uma reunião com a AAI que “eles [seus filhos] não têm culpa de nascer onde nasceram”, que seria injusto que eles não tivessem a nacionalidade. Embora um dos consultores tenha indicado que permanecer cinco anos em Cabo Verde de forma regularizada daria direito à nacionalidade, assim como por meio do casamento, o senhor pontuou que a validade do cartão de residência é pouca – contando com a concordância de praticamente todas as pessoas presentes ali. Renovar o documento de dois em dois anos ficaria caro para os *residentes*, além de ser um processo longo.

Em outro contexto, uma mulher afirmou que sua principal preocupação são os seus filhos, já que “*es é estrangeiro na Guiné e pais é estrangeiro li*”. Para ela, a forma de sanar o problema seria fornecer a nacionalidade para todos que nascessem em Cabo Verde, “*pamodi es [filhos de guineenses] é cabo-verdianos, minis nasci li (porque eles são cabo-verdianos, eles nasceram aqui)*”. Ainda, conforme uma terceira senhora senegalesa, há a dificuldade de registrar seus filhos no país de origem dos pais, uma vez que somente uma vez a cada 2 ou 3 anos que os responsáveis por fazer as certidões de nascimento estariam na Embaixada do Senegal na Praia.

emigrantes (conjunto estatisticamente mais representativo, diga-se de passagem), que se direcionam ao órgão especialmente em razão da compra e legalização de terrenos. Ainda de acordo com a técnica, como este coletivo demandaria uma resposta mais rápida, visto que eles chegam à Praia com uma data de regresso para o país de residência já definida, a existência do GAM ajudaria a dar celeridade aos processos e, assim, garantiria a permanência dos investimentos no país – o que era de grande valia para a CMP.

No que diz respeito às *imigrantes*, as principais demandas por parte das *residentes* no cotidiano do GAM estariam relacionadas ao desejo de terem um lugar fixo para desenvolver as suas atividades, como no Sucupira; oferta de alimentação e vestuário, geralmente feita na área social do Sucupira; pedidos de ajuda com o pagamento da *propina* das creches, especialmente por parte das mulheres; formações; serviços de saúde; entre outros. Não obstante, para que as atividades do Gabinete – assim como as desenvolvidas pela AAI – possam alcançar o público-alvo, a interlocução com as Associações são o principal canal de comunicação. Para Samise, elas são, também, o meio pelo qual é possível pressionar o governo. Embora o gabinete seja uma mais-valia, a dinâmica dele só engrena em razão da mobilização feita pelas associações.

Contudo, mesmo com toda a mobilização por parte das associações e da existência de órgãos ao âmbito nacional e municipal na Cidade da Praia voltados para o atendimento e apoio da população *imigrante*, há uma série de percalços que são sentidos na vida cotidiana das *residentes* e que podem impossibilitar a construção de uma “integração” plena delas junto ao contexto nacional. Esses percalços, tratados aqui pela lógica das vicissitudes, estão presentes no processo de *djobi vida*, marcado pela luta por trabalho e permanência legal em termos da lei, que acabam por gerar um paradoxo por um condicionar o outro. Sigamos para as próximas seções para compreender melhor este cenário.

ii) *Djobi vida* e a luta por trabalho

Uma das primeiras batalhas travadas pelas mulheres que chegam de outros países da África Ocidental em Cabo Verde é a busca por emprego. Talvez por essa razão o trabalho acabe por se configurar como uma questão central quando narram os itinerários percorridos desde a sua cidade de origem até o momento em que realizamos as conversas que são apresentadas ao longo desta tese. Os relatos, como veremos, são marcados pela dificuldade de obter reconhecimento e inserção na seara formal da economia, embora esses momentos de adversidade sejam constantemente entrelaçados por histórias de superação e/ou melhoria das condições de vida se comparado com a situação prévia.

Começo, aqui, pela história de vida e circulações de Indira, uma mulher bissau-guineense que na época em que nos conhecemos tinha quase 40 anos, solteira, católica e era mãe de um rapaz de 15 anos de idade. Conhecemo-nos por acaso na loja onde ela então trabalhava como atendente, no Plateau, enquanto eu procurava um estabelecimento para comprar água. Aproveitando que não tinha movimento de clientela no momento, perguntei a ela se eu poderia aplicar um questionário para a minha investigação de doutoramento e ela prontamente aceitou.



Figura 13- Mulheres bissau-guineenses trançando cabelos no Sucupira. Outubro de 2022.

Ao contrário da maior parte das mulheres que eu conheci, Indira me contou que possuía diploma universitário como bacharel em educação e era licenciada em enfermagem, embora naquele momento não trabalhasse em nenhuma das suas áreas de formação. Sua chegada em Cabo Verde se deu em dezembro de 2018, indo primeiramente para a ilha do Sal, onde era cozinheira. Mesmo sem parentes no país, foi atraída pelo *boom* do turismo que o país-arquipélago viveu até o início da pandemia da Covid-19. Indira afirmou ter ido para lá para “*djobi vida*”, uma vez que a situação da vida na Guiné Bissau não estava fácil, “*dinheiro é pisado, ka ta acha trabadju* (dinheiro é pouco, não encontramos trabalho)”.

No Sal Indira alugou um quiosque, construído a partir da adaptação de um contêiner de cargas em cozinha, que pertencia a um homem português e começou a oferecer os serviços de café da manhã, almoço e jantar para os homens que trabalhavam em uma obra turística

localizada nas imediações do seu espaço laboral. Mesmo que o custo de vida na ilha do Sal seja considerado alto, Indira conseguia viver bem com o seu trabalho, além de poder enviar remessas mensais de vinte mil escudos cabo-verdianos para contribuir nos gastos da sua mãe e do seu filho, que ficou na Guiné Bissau aos cuidados da primeira.

Contudo, o período de abonação com o turismo, que chegou a representar 1/5 do PIB (Produto Interno Bruto) cabo-verdiano, viu-se esfacelado com a chegada da pandemia da Covid-19, que entre o final de fevereiro e meados de março de 2020 cerceou os trânsitos internacionais, além de ter forçado o fechamento das fronteiras de Cabo Verde (Venancio 2020b:228), o que impactou diretamente nessa seara econômica. Como no início de 2021 o acesso às vacinas ainda era escasso, o turismo ainda não tinha retomado e, conseqüentemente, a área da construção civil na ilha ficou estagnada. Nesse período Indira perdeu parte substancial da sua clientela, o que fez com que ela se mudasse para a Cidade da Praia, onde, mesmo com dificuldades, as coisas pareciam correr melhor.

Com as atribuições causadas pelos impactos diretos que a pandemia teve na vida das pessoas, especialmente na seara econômica, Indira decidiu mandar buscar o seu filho para viver com ela, que chegou na Praia em outubro de 2021. Por conta do acirramento da crise econômica (ver capítulo 5), se as remessas já estavam escassas nos últimos meses em que seu filho residiu com a sua mãe em Bissau, a partir do momento em que ele chega na Praia, Indira passou a ver todo o dinheiro ser gasto lá mesmo com aluguel e as despesas da casa, impedindo que ela enviasse alguma quantia para sua mãe.

No momento em que nos conhecemos, ela já residia na Cidade da Praia há mais de um ano, vivendo na zona da Fazenda, uma localidade bem próxima ao lugar do seu então trabalho. Todavia, nem sempre a situação foi aquela. Quando chegou à cidade, no início de 2021, ela vivia na zona de Calabaceira, uma das mais distantes da zona central da capital cabo-verdiana e, por isso, com alugueis mais baratos, embora o deslocamento fosse um problema para ela. Por não ter dinheiro para apanhar o autocarro, Indira precisava ir e voltar para casa todos os dias a pé, uma vez que começou a estagiar no Hospital Agostinho Neto, localizado no Plateau, como uma tentativa de conseguir trabalho na sua área de formação.

Ao final do período de estágio, ela tentou garantir uma contratação, mas por conta da ausência do documento de residência, pré-requisito para assinatura do contrato de trabalho, a função correlata à sua formação lhe foi negada. Durante a realização do estágio, que era não remunerado, ela precisou fazer coisas que ela compreendia como “incompatíveis com a minha formação”, além de precisar se alimentar de coisas que sobravam no Hospital. Para Indira, o ápice das humilhações por ela vividas na Cidade da Praia foi terem oferecido a ela a função da

limpeza do chão do Hospital, que, ao contrário do cargo de enfermeira, não requeria a documentação em dia. A expectativa de que ela aceitasse a função de faxineira foi uma das muitas discriminações que ela sofreu no estágio.

Para ela, “*nta xinti qui els tem txeu discriminasaum na trabadju, na estágio* (eu sinto que eles [cabo-verdianos] nos discriminam muito no trabalho, no estágio)”. Por conta de situações como a descrita, Indira quase desistiu de se inserir no mercado de trabalho da sua área de formação, mas disse ter pedido forças para Deus para aguentar tudo e seguir em frente. Com o intuito de evitar situações como essa, ela deu entrada no pedido de visto de permanência em dezembro de 2021, que só começou a tramitar no dia 4 de março do ano seguinte, sendo liberado no início do segundo semestre de 2022. Com a autorização de residência em mãos, Indira solicitou o visto para seguir para Portugal, onde ela quer realizar o seu sonho de cursar um mestrado na área de enfermagem.

Em meados de setembro de 2022, reencontrei com Indira nas festividades do 49º aniversário da libertação colonial da Guiné Bissau,⁹⁹ quando ela me contou que tinha conseguido um trabalho em um dos centros de saúde da Praia, tendo sido convocada para atuar na área da aplicação de vacinas. Todavia, este cargo era temporário e quando regresssei à Praia no ano seguinte, encontrei-a no Sucupira atuando como costureira durante o mês de maio; enquanto no mês de julho ela havia sido recém-contratada para trabalhar como cozinheira em um restaurante numa zona nobre da capital, indicando não apenas uma *dizaraska* intensa, como esta era pautada numa notável diversidade de ofícios.

De forma similar ao discurso de Indira, Candida, uma mulher guineense na casa dos 40 anos que chegou à Praia no início dos anos 2000, indicou, ao ser questionada se ela já havia se sentido discriminada, que as discriminações que ela vivenciou se concentraram no universo laboral. Em uma das funções que ela desempenhou, na área da pastelaria, Candida começou a se destacar mais do que os demais colegas. Todavia, seu chefe, apresentado por ela apenas como um homem cabo-verdiano, mantinha a tendência de mandá-la sempre fazer trabalhos que não possuíam destaque, além de impedir que ela desse sugestões para o menu do restaurante. A conclusão que ela chegou naquela situação era de que, por ela ser a única guineense do espaço, essa prática de exclusão, que só acontecia com ela, ocorria porque ela era de outra *raça* – já que ele não dava o mesmo tratamento aos demais funcionários que eram cabo-verdianos.

⁹⁹ Como veremos no capítulo 4, a celebração de datas comemorativas das suas terras natais é central para a sociabilidade das *residentes*, assim como para a manutenção da ligação com a “cultura”. Todavia, cada uma delas pode ser realizada de forma diferente. Por exemplo, a celebração das datas de independência nacional tende a aglomerar todas as nacionais do mesmo país, enquanto as religiosas, como as islâmicas, costumam congregiar grupos menores, muito embora países como o Senegal sejam majoritariamente islâmicos.

Neste mesmo restaurante, também localizado em uma zona nobre da Cidade da Praia, Candida precisava trabalhar sem parar, incluindo finais de semana e feriados, além de ter apenas uma folga por semana, o que a deixava sem tempo para ver os filhos. Naquele momento, ela ganhava cerca de dois salários mínimos (cerca de 26 mil escudos cabo-verdianos) para realizar um trabalho que ultrapassava em muito as 40 horas semanais. Certa vez, no final do ano, os donos do estabelecimento chegaram com um discurso de que dariam cinco mil escudos para cada uma das funcionárias, dizendo que era uma gratificação pelo trabalho durante o período de festas. Contudo, ao receber o salário no mês seguinte, janeiro, Candida percebeu que eles só depositaram vinte mil escudos. Quando interrogados, afirmaram que aquele era o valor por já terem concedido um adiantamento de cinco mil escudos, ou seja, não havia gratificação nenhuma.

Cansada de trabalhar muito e não receber o valor que ela acreditava ser o justo pela função desempenhada, Candida pediu demissão e começou a se dedicar à venda de produtos (como sandálias, calabaceira, hibisco e afins) provenientes de Portugal e da Guiné Bissau, que são enviados a ela por barco por parentes que vivem nesses países para que ela possa revender pelo Facebook, na sua casa e nas ruas adjacentes à sua residência. Se por um lado adentrar na seara autônoma e informal do comércio é um caminho no qual as mulheres podem conjugar melhor as atividades da casa e do trabalho ao transpor as fronteiras entre esses dois universos compreendidos como pares de opostos nas ciências sociais, além de terem maior liberdade para definir o próprio horário de expediente, há, também, os seus pontos negativos.

Talvez o principal é a necessidade da presença constante nos espaços para garantir a clientela, uma vez que uma das marcas centrais de Cabo Verde é o fato deste ser um país onde todo mundo vende algo (Venancio 2017:28). Isso faz com que questões como a própria saúde das mulheres e seus filhos acabe por se tornar um elemento que pode ser deixado de lado na economia do tempo que elas traçam, uma vez que, como no caso de Candida, o dinheiro auferido com as vendas era usado para manter a sua filha em Lisboa, a quem ela orgulhosamente se referiu como uma estudante universitária.

Em um sábado, enquanto aguardávamos o início da reunião da associação de guineenses da qual Candida integrava, ela me contou que havia passado muito mal no dia anterior e, sem forças para trabalhar, acabou se dirigindo ao centro de saúde de Tira Chapéu, o mais próximo da sua residência. Ao chegar lá ainda cedo, ela se deparou com a distribuição de senhas encerrada, visto que a norma do centro de saúde era para atender apenas oito pessoas naquele dia, o que a deixou frustrada e desamparada.

Por eventos como esses, que além de “tomar tempo” delas e não garantir o atendimento, muitas das mulheres com quem conversei, incluindo Candida, indicavam que não iriam tomar as doses de reforço da vacina contra a Covid-19 – à época da pesquisa, a segunda dose de reforço tinha acabado de ser liberada para todas as pessoas acima de 18 anos no país. Contudo, a negativa contra a vacina não perpassava os discursos de negacionismo científico, como visto em países como o Brasil e Estados Unidos, por sua vez impulsionados por líderes políticos da extrema-direita (Castro 2021). Como me afirmou Maria, a recusa em receber novas doses tinha como princípio o fato de que para se vacinar era necessário abrir mão de ao menos um turno de trabalho, uma vez que a vacinação passou a se concentrar nos dias úteis – assim como no horário comercial.

Ainda, vacinar-se durante os dias de semana indicava que elas sentiriam os efeitos adversos da vacina, como febre e dores pelo corpo, ou em um dia útil, ou no sábado, um dia central para a resolução de problemas, vendas e cuidados com a família/casa. Assim, a situação de informalidade laboral fazia com que essas mulheres não tivessem acesso a cuidados plenos com a saúde – além de o fato de que as mulheres com quem teci relações afirmavam com frequência que elas não eram bem atendidas nos hospitais em comparação aos nacionais.

Outro ponto que emergia em nossas conversas marcada por alguma irritação, oriunda do fato de atrapalhar a jornada de trabalho delas, eram as *formações*. Era uma tarde de sábado quando cheguei à casa de [REDACTED] para conversarmos e encontrei [REDACTED] sentada ao pé da sua cama muito brava. Após entrar, percebi que ambas conversavam sobre a formação para finanças fornecida por uma instituição pública recentemente; quase todas as mulheres do grupo ao qual ambas faziam parte haviam participado.

Por conta da circulação de um rumor sobre a liberação de um financiamento pela OIM, que só teria sido repassada para os homens, [REDACTED] estava visivelmente irritada. De acordo com ela, sempre que os financiamentos que são direcionados às imigrantes chegam, são os homens que recebem primeiro a notícia ou ganham a maior parcela do recurso. Ela falava que nunca mais iria participar de nenhuma formação, pois as organizações que trabalham com a questão da imigração só lembrariam de entrar em contato com ela e outras mulheres na hora de conseguir gente para preencher as turmas e fazer as fotos para encaminhar para os organismos financiadores. Enquanto isso, as pessoas – especialmente mulheres –, que gastariam o tempo e deixariam de auferir renda para participar das formações, ficavam sempre de fora da distribuição de recursos.

Nisso, ela lembrou de quando foi oferecida uma formação de corte e costura para as mulheres, que além de não ter subsídios, não ofertou para elas uma máquina de costura, para

que elas pudessem arrancar com o seu negócio.¹⁰⁰ Dessa vez, as mulheres tinham despendido duas semanas fazendo a formação, o que acarretava no impedimento de seguirem com as suas vendas, boutiques fechadas e dinheiro e clientes perdidos. Indignada, pontuou que nem um lanche elas receberam, enquanto além de não ganhar dinheiro, precisaram gastar com autocarro e táxi, pois a formação ocorreu durante o período das chuvas que chegaram à Cidade da Praia.¹⁰¹

Para [REDACTED] e para [REDACTED], as formações por si só não teriam o poder de promover mudanças nas vidas das mulheres. Era preciso fornecer insumos que impulsionassem algum tipo de transformação social. Ainda, de acordo com a visão que elas compartilharam comigo, seria necessário que, atrelado às formações, fosse provido para as participantes um auxílio de um conto por dia, sendo trezentos escudos para o transporte, duzentos para a alimentação e quinhentos como compensação pela participação. Esse dinheiro poderia até ser pago ao final do curso, mas seria necessário para garantir a participação das mulheres. Sem isso, para [REDACTED], só sairiam as paredes na fotografia da próxima formação, pois ela e suas amigas não iriam. Por essa razão, elas sugeriram que seria muito mais justo se as pessoas que realizaram as formações tivessem prioridade no recebimento dos financiamentos.

A mesma queixa foi apresentada por outras mulheres, em diferentes circuitos da minha pesquisa. Enquanto eu acompanhava a *roda de conversa sobre a integração das mulheres imigrantes da CEDEAO pós Pandemia Covid-19*, organizada pela RAMAO (Renascença Africana - Associação das Mulheres da África Ocidental), outra *residente* teceu o mesmo

¹⁰⁰ Vale ressaltar que essas queixas não são exclusivas das mulheres *residentes*, como se estendem, dentro do contexto cabo-verdiano, também às nacionais, que em minhas investigações anteriores viam pouco retorno econômico frente a um cenário de muitos gastos (Venancio 2020a).

¹⁰¹ [REDACTED] e [REDACTED] apontaram que esse tipo de tratamento era recorrente para com os guineenses, uma vez que estes seriam vistos como acolhedores e por gostarem de colaborar. Por outro lado, senegaleses e pessoas de outras nacionalidades já teriam desistido desse tipo de atividade. Ao decorrer da pesquisa foi comum captar percepções como esta de que os senegaleses seriam menos tolerantes aos abusos dos cabo-verdianos. Uma importante figura do associativismo guineense afirmou que os senegaleses seriam mais sábios por tratarem os estrangeiros em suas terras da mesma forma que os seus nacionais são tratados nos países dos estrangeiros, buscando sempre procedimentos igualitários, ao contrário do que ocorreria com o governo da Guiné Bissau, que não estaria nem aí; assim como em relação a serem chamados de *mandjakus*, como veremos no capítulo 6.

Todavia, [REDACTED] e [REDACTED] frisaram que os guineenses eram muito bons até cansarem. Quando eles cansam, não teria mais volta. Ainda, a primeira pontuou que essa postura de “exploração” era coisa do cabo-verdiano, que quando recebe ajuda não consegue ver aquilo como ajuda, mas como o outro que seria besta/bobo por ajudá-lo.

Por outro lado, Andréa Lobo chamou a minha atenção para o fato de que tal cenário é exatamente o oposto do que ela ouviu ao decorrer das suas pesquisas de campo em Dacar, no Senegal, durante o ano de 2023. De acordo com a antropóloga, haveria um estranhamento muito forte esboçado pelos senegaleses em relação à forma como eles são tratados em Cabo Verde, visto que tratariam muito bem os cabo-verdianos e demais estrangeiros que recebem a partir da homologa senegalesa da *morabeza*, a *teranga*. Todavia, cabo-verdianos enxergariam os senegaleses como mais submissos, inclusive aos franceses, o que pode nos mostrar, como argumentarei na terceira parte da tese, que a *morabeza*, a *teranga* e a noção brasileira de *homem cordial* são, ao fim e ao cabo, modos de docilização dos corpos ao imbricar neles a noção de hierarquia racial.

comentário. Segundo a mulher oriunda também da Guiné Bissau, ela fez *formação* na área de panificação e pastelaria em 2015, assim como uma segunda na mesma área a fim de se aprimorar. Todavia, quando a *formação* acabou, ela era a única que já tinha mais de 35 anos, idade máxima para conseguir estágios profissionalizantes. Desta forma, ela ficou sem o estágio, não recebeu nenhum kit para começar a produzir em sua própria casa. Por isso, ela questionou: “*Então formação é dada pra quê?*”, após ficar sem perspectivas de trabalho.

Esse conjunto de perspectivas aproximam-se da proposta tecida por Ferguson (1994: 255) ao analisar as políticas de desenvolvimento vinculadas à “redução” da pobreza em Lesotho. De acordo com o autor, as ideias desenvolvimentistas destinadas à redução da pobreza em localidades do Sul global não são apenas meras burocracias estatais – que podem ser compreendidas pelas pessoas como caminhos para dificultar suas vidas -; mas são maquinários para reforçar e expandir o exercício do poder burocrático do Estado, que tomo a “pobreza” como canal de agência. Ou seja, as instituições voltadas para produzir “desenvolvimento” e reverter cenários de “pobreza”, ao trabalharem lógicas individualistas e não-estruturais da questão por via da ideologia do empreendedorismo, agem como produtoras e retificadoras da pobreza, que garante a perpetuação delas em cenário internacional, enquanto as falhas em não romper com a situação de pobreza são individualizadas e, assim, vistas como uma “deficiência moral, e demandam autojustificação” (Herzfeld 2016: 13).

Outro ponto de reclamação de [REDACTED] era o fato de que sempre eram ofertadas apenas formações para as mulheres.¹⁰² Para ela, seria preciso que o governo, em seus diferentes níveis e esferas, ofertasse bolsas de estudos para pessoas mais velhas que estavam ali na imigração, não apenas para os filhos dos imigrantes e demais que possuem nacionalidade cabo-verdiana, a quem os programas são direcionados. Ainda, observo que boa parte das formações passam por uma perspectiva individualista, fruto da ótica neoliberal que rege o mundo das ONGs (Stirrat & Henkel 1994) e que não promovem uma mudança estrutural na vida dessas mulheres.

¹⁰² Um ponto observado por mim no leque de formações ofertadas por ONGs e instituições do Estado cabo-verdiano que direcionadas para as mulheres *residentes* está o fato de que há uma centralidade na questão da higiene que não parece haver nas formações destinadas às nacionais. Especialmente para quem trabalha com a venda de alimentos, há um foco grande no processo de higienização dos produtos e espaços, além de foco no atendimento ao cliente. Uma coordenadora de uma ONG cabo-verdiana, apontou que o foco na questão da higiene se dá pela reprodução do estereótipo amplamente difundido de que os “*mandjakus*” não seriam higiênicos. Este tropo da sujidade das populações africanas não é novo. Para o império português, a questão da higiene (ou falta dela, para o imaginário racista) constituía uma das cadeiras obrigatórias que os colonos formados na Escola do Império em Lisboa deveriam cursar, como aponta Abrantes (2022). De igual modo, Timothy Burke (1996) aponta para como a construção da publicidade relacionada à higiene durante o colonialismo tardio se agarrava a estereótipos racistas ao afirmar que somente com um sabonete que possuía creolina na sua composição o homem africano tiraria toda a sujeira do seu corpo produzida ao decorrer de um dia de trabalho braçal.

A necessidade da bolsa ocorre porque, entre suprir as necessidades das filhas e pagar a propina da universidade, as mulheres vão sempre optar pelo primeiro, abrindo mão da realização de seus sonhos. Esse foi o caso de Juju, amiga de Inês que cursou por um ano a licenciatura em Ciências Sociais na UniCV, mas como o dinheiro começou a ficar escasso e o tempo para vendas reduzido, ela acabou por abandonar o curso para cuidar e custear os gastos de suas duas filhas – embora o seu marido fosse funcionário do Estado cabo-verdiano e recebesse à época do trabalho de campo um bom vencimento.

Retomando a narrativa aos casos de discriminação no ambiente de trabalho, vale pontuar que eles ocorriam também com quem desejava ascender internamente nas empresas. Gilda, esteticista que trabalhava no Sucupira, natural de Bissau e que também tinha quase 40 anos na época do nosso encontro, começou contando-me a história de sua irmã. Ao ser questionada se ela sentia que a discriminação era mais direcionada às mulheres imigrantes do que aos homens, Gilda apontou que “sim, tem muitas mulheres que estudaram, formaram na Guiné, mas quando chegam aqui não conseguem trabalho. É por causa do racismo” (cf. capítulo 6).

Passou, então a explicar a sua fala a partir da história da irmã. Esta, que se tornou professora da rede pública da Cidade da Praia, teria sido convidada para assumir o cargo de direção de um liceu pela então diretora. Contudo, quando os demais colegas descobriram que ela era da Guiné Bissau, e não-cabo-verdiana, iniciou-se um movimento para que não permitissem que ela assumisse a vaga, uma vez que ela não pode ser ocupada por um *mandjaku*, além de que já haveria um em um alto cargo da educação municipal. A justificativa que foi dada à sua irmã baseou-se na ideia de que “como um estrangeiro vai dirigir uma função se cabo-verdiano está aqui para fazer isso?”.¹⁰³ Por essa razão, quando os cabo-verdianos chamam outros africanos de *mandjakus* é, para ela, preconceito e racismo – mostrando os limites da “integração” e da cidadania naquela democracia.

Contudo, as dificuldades e tensões não se restringem à relação com a população cabo-verdiana. Gilda – que fazia questão de se apresentar como *mandjaku* de quatro avós, a fim de ressaltar a pureza da sua *raça* ao mesmo tempo em que refutava a forma pejorativa usada por cabo-verdianas – afirmou que não escolheu ir para Cabo Verde espontaneamente. Sua ida para o país se deu em função da sua irmã, que em meados da década de 2000 atuava como professora da Aldeia SOS na Guiné Bissau, e que seis meses após chegar a Cabo Verde, conseguiu “puxar”

¹⁰³ Vale pontuar que as histórias de discriminação no âmbito da docência nas escolas públicas na Cidade da Praia parecem não se restringir às docentes da África continental. Roberta, uma mulher afro-brasileira que residia há meia década no país, confidenciou-me que enfrentou muita resistência por parte dos colegas e dos responsáveis pelos estudantes, chegando ao ponto de uma mãe oferecer-lhe um livro de gramática portuguesa por ela ter ensinado sobre o subjuntivo, o que não existiria no “português correto”, ou seja, no português de Portugal.

Gilda. Esse esforço da sua irmã teria ocorrido porque ela havia se mudado para o país-arquipélago com as suas duas filhas e precisava de alguém de confiança para cuidar deles. Para convencer Gilda de ir ao seu encontro, ela prometera à irmã a oportunidade de concluir os estudos, interrompidos no 8º ano. Como em parte dos casos apresentados no capítulo anterior, tal promessa não se concretizou.

Por isso, Gilda acabou fazendo cursos técnicos na área de beleza e estética, o que possibilitou que ela atuasse como manicure e cabelereira, além de massagista, depiladora e maquiadora. Essa gama de trabalhos seria viável para ela porque “aqui [Cabo Verde] é um país que você pode fazer qualquer coisa para trabalho”, enquanto na sua terra natal as pessoas prefeririam trabalhos mais formais, não querendo desempenhar funções que podem deixá-las malvistas, como apontado pela bissau-guineense. Narrativas como a de Gilda foram encontradas também por Alcinda Honwana (2013) e Luena Pereira (2015). Em sua pesquisa multissituada sobre os impactos da *waithood* na vida da juventude senegalesa, moçambicana, sul-africana e tunisiana, a antropóloga observou como os trabalhos precários, temporários e mal remunerados ligados ao constante desenrascar não eram vistos como trabalho, mas como um meio temporário de garantir a subsistência até que eles pudessem mudar de vida – seja migrando ou conseguindo uma boa colocação no mercado de trabalho.

De forma semelhante, entre as *residentes* era recorrente que elas não enxergassem as atividades de venda que muitas delas realizavam – especialmente se forem feitas de forma ambulante – como trabalho. Inês sempre dizia que “só faço venda” ao ser perguntada se trabalhava, enquanto uma senhora bissau-guineense que vendia fresquinha na saída do Liceu em Pedra Badejo se apresentava como doméstica.

O problema da inserção das *residentes* no mercado de trabalho cabo-verdiano não está apenas na boca daquelas que sofrem diretamente, mas também surge nos discursos de figuras das organizações que lidam com a questão. Durante o “Atelier de socialização das perguntas que constituem o 1º Inquérito à População Estrangeira e Imigrante”, que ocorreu no dia 08 de julho de 2022 no salão de banquetes do Palácio do Governo, algumas das figuras responsáveis pela consolidação de políticas públicas para as populações estrangeira e imigrante de diferentes ministérios, organizações e associações verbalizaram a questão.

Destaco, neste evento, a centralidade dada ao debate sobre o acesso aos direitos laborais. Rita Évora Tavares, do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), aproveitou o momento para lembrar a todas as pessoas presentes de que haveria uma convenção da CEDEAO¹⁰⁴ que

¹⁰⁴ Embora a CEDEAO tenha chegado em consenso em questões como o aproveitamento do tempo de aposentadoria para contribuições realizadas em diferentes países membros, Paulino do Canto (2020) nos mostra

faz com que toda a contribuição previdenciária paga nos diferentes países membros do bloco fosse contabilizada para o tempo de aposentadoria. Concomitante à fala da representante do INPS, Noeli, que se apresentou como funcionária do INE, aproveitou o momento para esclarecer uma informação errônea que estava circulando sobre o acesso por parte da população estrangeira aos estágios profissionais. A técnica pontuou que, tendo a autorização de residência, pessoas estrangeiras poderiam sim ter acesso a esse direito, ao contrário do que estava sendo transmitido por algumas das pessoas presentes na ocasião.

Outra fala central foi a de Quelita Gonçalves, cabo-verdiana que chefiava o escritório da OIM¹⁰⁵ em Cabo Verde. Após ver o questionário que seria aplicado, ela apontou que a ideia de “sentir-se discriminado” deve ser ampla, pois nesse quesito há de se pensar a questão da diferença salarial de *estrangeiras* (especialmente as pessoas oriundas da CEDEAO) em detrimento ao que recebem as nacionais.¹⁰⁶ Para melhor elucidar a questão, forneceu o relato dado por um imigrante oeste-africano que trabalhava com descarregamento de contentores e descobriu que, enquanto os colegas cabo-verdianos recebiam cinco mil escudos, a ele era pago três contos para realizar o mesmo trabalho.

Por conta da sensibilidade apresentada por ela para olhar para a questão – além do cargo ocupado, é claro –, marcamos uma entrevista, que ocorreu no mês de setembro de 2022. No encontro privado, ao ser instigada a falar sobre a situação laboral dos imigrantes em Cabo Verde, a chefe da OIM apontou para a centralidade do projeto em parceria com a Câmara Municipal da Praia, que estava em curso, como um canal para mitigar o problema. Focado no impacto da pandemia na vida dos imigrantes residentes no país, ele teria por objetivo auxiliar na “integração” no contexto da capital cabo-verdiana, dada a centralidade que ela assumiu no que tange o acolhimento da população *estrangeira* nos últimos anos dentro do cenário nacional.

Esse projeto ocorria no âmbito da ampliação da reflexão sobre a dificuldade que os imigrantes sentiam em arrumar um bom emprego com bom salário. Esse fato era intensificado

como a autonomia nacional acaba funcionando como um entrave na homogeneização das políticas de recebimento e circulação dos cidadãos da CEDEAO, fazendo com que cada país possua legislações e taxas específicas.

¹⁰⁵ Embora a OIM seja atualmente uma instituição vinculada à ONU, tendo capilaridade por boa parte do globo terrestre, é interessante rememorar a sua criação, que como apresentada no site da instituição, foi conhecida inicialmente como Comitê Provisório Intergovernamental para o Movimento de Migrantes da Europa (PICMME), criada em 1951 com o objetivo de gerir o “caos” e os “deslocamentos” que tinham lugar na Europa Ocidental pós Segunda Guerra Mundial (Informações disponíveis em <https://www.iom.int/iom-history> Acesso em 13.12.2023).

¹⁰⁶ Especificar que a redução dos salários é uma realidade direcionada aos imigrantes da África ocidental é importante porque o *fladu-fla* indica uma situação inversamente diferente em relação à comunidade europeia – e branca. Segundo uma amiga que atuava como docente em uma universidade na Cidade da Praia, era comum ouvir em seu trabalho que europeias não apenas ganhariam mais para realizar as mesmas funções que cabo-verdianas com a mesma formação, como elas teriam mais regalias, como férias mais extensas.

pela realidade do país, que não consegue absorver a mão-de-obra nacional desempregada –em sua maioria, jovens –, cujo mercado de trabalho costuma priorizar a absorção de nacionais frente às *estrangeiras*, como visto nos casos de Candida e da irmã de Gilda.

Todavia, Quelita Gonçalves destacou que a questão é marcada por suas complexidades, já que os estrangeiros tendem a ser absorvidos, para além do comércio, em cargos nos quais não há muita demanda pelos nacionais, como nas áreas de segurança, construção civil, serviço doméstico, etc. Essa situação reitera o cenário global analisado por Stolcke (1995: 3 *tradução minha*), que afirma que “é convenientemente esquecido, por exemplo, que os imigrantes frequentemente realizam os trabalhos que os nativos não querem”. Esses empregos são marcados pelo fator insegurança, que é associado à baixa remuneração. Outro problema que vem para complexificar a questão do mercado de trabalho é a quantidade de pessoas com formação superior entre as *estrangeiras* que não consegue alocação profissional na sua área de formação, como no caso de Indira.

Por conta de toda a inventividade e *dizaraska* tecida pelas imigrantes para garantir a sua sobrevivência, Quelita Gonçalves afirmou que

eles são muito resilientes, são muito, muito resilientes, eles vão se adaptando, são verdadeiramente uns *survivors*, sobreviventes, então acho que eles seguram com mais garra, com mais afinco, e persistem mais a situações de crise, de dificuldade, eu tenho aqui migrantes que me chegam e diz "eu estou três meses sem trabalhar, sem ter família por perto", e conseguem também encontrar apoio nos outros e vão se batalhando pela sobrevivência, são mais persistentes, tem uma motivação também extra de sobrevivência que é a todo custo. Então, o que que acontece? Eles têm conseguido, na maioria, eu acho com algum sucesso, se manter aqui em Cabo Verde com o mínimo que é necessário, mas ainda assim eu acho que há espaço para ser de uma forma mais estrutural, há espaço para ser de uma forma melhor gerida pros dois lados, para Cabo Verde e para os imigrantes (Trecho de entrevista realizada em setembro de 2022).

Esse cenário que demanda um constante *desenrascar* vem se tornando um padrão comum para jovens do Sul global, inclusive para as cabo-verdianas pobres – e das periferias do Norte global, compostas por pessoas provenientes do Sul global, como aponta Alcinda Honwana (2023). Porém, mais do que olhar pelo prisma da resiliência e do potencial criativo de criação de canais para sobrevivência, é preciso entender que esta é uma reação às precariedades e vulnerabilidades impostas a essas pessoas com a intensificação da lógica neoliberal (Han 2016), que parece produzir ainda mais violência nas regiões onde estão as ruínas do colonialismo.

Contudo, vale destacar que a experiência das *residentes* em Cabo Verde não é marcada apenas pela inventividade para lidar com as ruínas do colonialismo. Para Quelita Gonçalves, é

perceptível que a atuação política das imigrantes vem sendo cada vez mais acentuada, com especial enfoque nas questões de acesso e facilidade no acesso à documentação legal, moradia condigna, trabalho condigno, proteção social, saúde, educação, assistência, entre outros.

O primeiro ponto é, sem dúvidas, o que mais mobilizou as pessoas com quem teci relações ao decorrer do trabalho de campo realizado em 2022, por gerar aquilo que Osório Mango, presidente da Associação de Guineenses Residentes em Cabo Verde, denominou como paradoxo/contradição. A liderança bissau-guineense nomeou a questão desta forma por crer que, como visto no caso de Indira, a ausência de documento de residência impediria a obtenção do contrato de trabalho (cenário também vivido por alguns cabo-verdianos na *diáspora*), ao mesmo tempo em que para requerer a residência é necessário ter o contrato de trabalho. Ou seja, um evento condiciona o outro e ambos contribuem para empurrar este grupo de *residentes* para a precarização.

Para driblar a situação, algumas *residentes* estariam apresentando o cartão de ambulante, emitido pela CMP, como alternativa ao contrato de trabalho. Já para Osório Mango, apenas o extrato bancário comprovando as movimentações deveria ser o suficiente. Contudo, mesmo com a sagacidade para driblar a burocracia cabo-verdiana, a lista de documentos necessários para solicitar a autorização de residência é grande e demanda muito de quem a solicita. Para melhor entender esse processo, passemos para a próxima seção.

iii) A saga pela permanência legal: um percurso (auto)etnográfico

Embora a lida para garantir a permanência legal em Cabo Verde marque o cotidiano das pessoas da África continental que aportam no país e seja catalizadora de tensões e preocupações cotidianas, o processo para obtenção do visto de permanência e/ou nacionalidade foi pouco explorado nos trabalhos anteriores sobre o grupo.¹⁰⁷ Na condição de um *estrangeiro* realizando a investigação com outras pessoas não nacionais em Cabo Verde, a questão acabou tomando um contorno central no decorrer dos meus dois primeiros meses no país. Isso ocorreu por duas principais razões. A primeira diz respeito aos relatos das mulheres que tentavam garantir a sua regularização documental por meio da Regularização Extraordinária de Estrangeiros que a AAI realizava no momento. A segunda foi por conta da mudança no regime de entrada de brasileiras no país-arquipélago. Até a minha ida em 2019, o visto deveria ser demandado previamente nas

¹⁰⁷ Antes mesmo de chegar à Cidade da Praia para dar início à pesquisa de campo, a professora Carmelita Silva, docente da UniCV, já havia chamado a minha atenção para a importância de observar com maior profundidade a questão durante um debate nas atividades do II Colóquio Internacional em Ciências Sociais, ocorrido em 2021 no Campus do Palmarejo Grande da UniCV. A ela deixo o meu mais sincero agradecimento.

embaixadas ou seções consulares cabo-verdianas localizadas em solo brasileiro ou mesmo nos aeroportos do país. No final daquele ano, o governo de Cabo Verde desabonou a necessidade de vistos para brasileiras que ficariam no país por até 90 dias.¹⁰⁸

Assim, quem desejasse, como era o meu caso, permanecer no país por mais tempo, deveria se dirigir à Direção de Estrangeiros e Fronteiras – como instruído pela equipe da Embaixada de Cabo Verde em Brasília –, localizada na Praça Center do Palmarejo, uma das poucas zonas da Cidade da Praia que conta com três diferentes linhas de autocarro cujos itinerários a cortam. Assim, ao final do mês de maio me dirigi à DEF para dar entrada no meu pedido.

Ao lá chegar, todos que desejam adentrar o prédio precisam passar por uma rápida revista dos pertences e detector de metais. Após cumprida a etapa, fui imediatamente guiado para uma salinha ainda no rés-do-chão, onde as informações eram fornecidas. Talvez por eu ter ido no meio do expediente comercial, horário em que as pessoas estão trabalhando, assim que peguei a senha no guichê, o monitor que indicava quem seriam as próximas pessoas a serem atendidas apresentou o meu número.

A policial que me atendeu perguntou um tanto ríspida qual era a razão da minha ida à DEF e assim que eu apresentei a minha demanda a ela, ela imprimiu uma ficha que apresentava a lista de documentos necessários para dar entrada no pedido do visto, cuja última atualização havia ocorrido em fevereiro de 2020. Para o visto temporário ordinário de múltiplas entradas para Exercício de Atividade Profissional Subordinada, como a funcionária enquadrou o meu pleito – assim como para o pedido de Autorização de Residência (última atualização em abril de 2019) –, eram exigidos os seguintes documentos:

- Uma fotografia, tipo passe, a cores e fundo liso, atualizada e com boas condições de identificação;
- Dispor de meios de subsistência adequados e suficientes para o período de permanência;
- Comprovativo de alojamento ou requerer visita domiciliar mediante o pagamento de uma taxa para o efeito;
- Passaporte ou outro documento de viagem com validade superior à duração de estadia autorizada;
- Atestado médico ou equivalente;
- Certificado Internacional de Vacinação;

¹⁰⁸ Tal desobrigação de visto para curtas estadias, o qual cidadãos da CEDEAO já usufruíam, foi estendido, “a partir do 1º de janeiro do mesmo ano [2019], todos os 28 países que compõem a União Europeia, incluindo o Reino Unido, que estava em vias de saída do bloco, além da Suíça, Noruega, Islândia e Liechtenstein tiveram a necessidade de visto turístico abonada, embora esse acordo tenha sido firmado de maneira unilateral”, além de “no final de dezembro de 2019, cidadãs brasileiras, canadenses e estadunidenses também foram beneficiadas com essa isenção” (Venancio 2020a: 60). Contudo, para substituir a arrecadação, uma vez que conexões aéreas demandavam a emissão de vistos, o governo cabo-verdiano implementou a taxa turística, paga por todos os não-nacionais ao entrarem no país no valor de 30,83 euros (ou 3400 escudos cabo-verdianos).

- Documento que fundamente o objeto da sua viagem ou missão ou cópia do contrato a executar visado pelas autoridades cabo-verdianas;
- Certificado de Registo Criminal Cabo-verdiano;
- Cadastro Policial (Polícia Nacional [PN] e Polícia Judiciária [PJ]);
- Contrato de Trabalho.

Embora a funcionária tenha tentado encerrar naquele momento o atendimento, os meios e locais pelos quais/onde eu poderia conseguir parte substancial daqueles documentos eram desconhecidos para mim e, por essa razão, eu tentei questioná-la sobre onde eu deveria me dirigir para obter cada um deles, uma vez que a ficha não indicava. De forma telegráfica, ela foi indicando as instituições que emitiam as certidões, mas não exatamente onde elas se encontravam, além de informar que a minha carta de vínculo à UniCV não era válida por ser uma cópia – demandando que eu buscasse a versão original. Tal postura, que também esteve muito presente nos relatos das minhas interlocutoras, assenta-se no fato de que a indiferença por parte dos agentes estatais para com as aflições dos indivíduos e grupos não só coexiste com ideais igualitários, como propõe (Herzfeld 2016: 11), como é um dos canais para a produção dos “iguais” e dos *outros* no seio da nação (Mbembe 2020).



Mapa 3 – Rota da Busca da Documentação Legal

Saindo de lá um pouco atordoado, aproveitei que a Esquadra da Polícia Nacional do Palmarejo estava localizada justamente ao lado da DEF e perguntei para os policiais que estavam na recepção onde eu poderia requerer os Cadastros Policiais indicados na lista. Um deles começou informado que um dos documentos era lá mesmo, mas um colega interveio prontamente para indicar que na realidade eu deveria me dirigir à sede da Polícia Nacional na Prainha para conseguir ambos os Cadastros Policiais.

A extensa lista de documentos a serem acessados, atrelada a ausência de informações sobre onde consegui-los, está calcada na realidade produzida por meio de

dispositivos de controle que] implicam um poder discricionário capaz de “cuidar” e dar credibilidade ao poder que faz a gestão de pessoas, dotando-o de previsibilidade, séries e leituras racionais sobre o comportamento humano. Nesse complexo jogo de competências e reconhecimentos criados com a finalidade de categorizar e prover destinos a pessoas, alguns dispositivos recaem de forma específica nas populações sob deslocamento forçado (ou não) a partir do qual as formas de seletividade diante de coletividades e dos indivíduos que imigram é intensificada (Jardim 2016: 248).

Assim, segui para a paragem para apanhar o autocarro da linha 8, o único que liga o Palmarejo à Prainha. Logo o ônibus passou e, ao entrar, percebi que já estava lá um casal senegalês e que foi atendido ao mesmo tempo que eu na DEF. Como era de se esperar, descemos juntos na esquina da construção do Cassino da Gamboa e seguimos para a sede da Polícia Nacional na Rua Dr. Manuel Duarte. Lá havia apenas uma família senegalesa, composta por três pessoas adultas; uma mulher branca portuguesa, que aparentemente era professora; e uma outra moça – aparentemente cabo-verdiana – na minha frente. Na sequência chegaram três pessoas, que foram identificadas pelas presentes como chinesas.

Ao tomar o meu lugar na fila, fui observando a série de avisos que estavam afixados na vidraçaria que separavam a única atendente do público. Foi por meio deles que descobri que o horário de atendimento para solicitação do Cadastro Policial circunscrevia-se das 8h às 12h30, tendo eu chegado no limite do horário para requerer o documento, além de que a sua entrega só ocorria após passados cinco dias úteis no horário oposto, começando às 14h. Ainda, descobri ali que eu precisaria entregar uma cópia do passaporte, do NIF (número de identificação fiscal) e de algum documento legal que indicasse os nomes dos progenitores.

A primeira dificuldade para conseguir a declaração consistia no fato de que não havia nenhuma loja que realizasse fotocópias nas proximidades, o que fez com que eu e as demais pessoas tivéssemos que voltar outro dia. Por outro lado, como eu havia aberto uma conta bancária no Banco Comercial do Atlântico (BCA) ainda durante a minha primeira semana, eu já tinha em mãos o NIF, que foi tirado na Casa do Cidadão, localizada no Plateau, de forma

rápida e gratuita (para a primeira impressão, a impressão de uma segunda via custaria 200 escudos cabo-verdianos).

Ter aberto uma conta bancária¹⁰⁹ evitou que eu enfrentasse uma segunda dificuldade: o pagamento da taxa de 500 escudos para emissão do documento. Quem não pudesse pagá-la no cartão de débito teria que se dirigir a uma agência bancária em outra zona para pagar o boleto que era gerado, uma vez que não há nenhuma na Prainha, e voltar à sede da Polícia Nacional para entregar o comprovante. Somente feito esse percurso a produção do Cadastro Policial teria início. Por esta razão, a família senegalesa que estava na minha frente perguntou se a professora portuguesa poderia pagar a taxa deles no cartão e eles dariam o dinheiro em espécie, como uma forma de não precisar retornar mais uma vez – e assim perder horário de trabalho.



Figura 14 - Fotografia feita em uma das minhas idas ao posto da Polícia Nacional com a finalidade de obter minha certidão de nada consta. Junho de 2022.

Aproveitando que a sede da Polícia Nacional era próxima à Embaixada do Brasil, localizada na zona de Chã de Areia, decidi pedir ajuda lá. Rapidamente fui atendido e a

¹⁰⁹ Para a abertura da conta bancária foi solicitada uma gama de documentos, como o passaporte, comprovante de rendimentos, comprovante de endereço, um depósito de cinco mil escudos cabo-verdianos, que poderia ser sacado no dia seguinte, além de muito tempo para esperar o atendimento na agência.

secretária foi super solícita, explicando onde e como eu poderia obter cada um dos documentos. Ela me informou que para comprovar os meios adequados de sobrevivência bastava entregar o meu contrato de financiamento de pesquisa firmado com o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) – dizendo, ainda que deveria ser de responsabilidade do próprio CNPq viabilizar o visto, ponto este que só ficaria claro para mim dias depois, como veremos adiante.

Para o comprovativo de alojamento, eu deveria apresentar o meu contrato de aluguel, enquanto a emissão do certificado de Registro Criminal Cabo-verdiano deveria ser solicitada na Casa do Cidadão, fato este completamente novo para mim. Por fim, além do Cadastro da Polícia Nacional, que era obtido onde eu tinha acabado de passar, o Cadastro da Polícia Judiciária deveria ser requerido na sua sede na Achada Grande Frente.

Ainda, ela me informou que se eu desejasse solicitar permanência/residência maior do que um ano, seria preciso também de uma declaração de nada consta criminal do Brasil, que apesar de ser obtida de forma gratuita no site da Polícia Federal Brasileira, precisaria ser validada na Embaixada do Brasil por meio do apostilamento de Haia, o que geraria uma nova taxa de 550 escudos. Em tom de brincadeira, disse que eu ainda tinha tido sorte com a listagem de documentos, pois para permanecer por mais tempo no país “a lista de documentos seria frente e verso de uma folha A4”.

Após pegar as instruções, segui para o Plateau a fim de já solicitar o Certificado de Registro Criminal Cabo-verdiano. Na Casa do Cidadão, por ser horário de almoço, ou seja, estar com a equipe reduzida, e ter mais gente solicitando atendimento do que no dia em que eu fui criar o NIF, o atendimento levou cerca de uma hora e vinte minutos para ocorrer. Quando atendido, a atendente pediu os mesmos dados solicitados para tirar o NIF: passaporte, endereço e profissão. Ainda, fui informado de que para a emissão do Certificado seria cobrada uma taxa, desta vez de 350 escudos – que poderia ser paga tanto via cartão de débito, quanto em espécie, embora a última modalidade não fosse a preferida por faltar dinheiro para troco. Após pago, foi-me entregue um recibo e dada a informação de que o documento estaria pronto em cinco dias úteis.

Sai de lá e segui para procurar a Delegacia de Saúde, que fica em frente à agência de Correios, com a finalidade de emitir o atestado de saúde. Embora houvesse uma placa que indicava que o horário de atendimento do local somente se encerrava às 15h e tivesse passado pouco das 14h, o segurança da Delegacia de Saúde me informou que eu precisaria voltar no dia seguinte às 8h, horário que tinha início as consultas para produção dos atestados de saúde.

Precisei insistir muito para saber quais documentos levar e descobri que só precisaria do passaporte – embora, quando retornei dias depois, percebi que a informação estava incompleta.

Na manhã seguinte, após me arrumar, passei em uma loja que produzia impressões e fotocópias e imprimi todos os documentos que eram da minha alçada, uma vez que, como bem aponta Denise Jardim (2016: 249), “para outorgar direitos e/ou conquistá-los é necessário submeter-se e ter acesso a tecnologias que permitem a circulação de pessoas.” Ao chegar na Polícia Nacional, na Prainha, tive a sorte de ser rapidamente atendido, visto que tinha poucas pessoas no momento. Ao ser atendido, entreguei todos os documentos para a atendente e ela devolveu a fotocópia da minha identidade dizendo que “não precisava pois felizmente já tinha o nome dos meus progenitores no passaporte”.

Achando aquilo estranho, aproveitei para perguntar se ter essa informação não era comum nos passaportes, no que prontamente ela disse que não, indicando que era possível que só o do Brasil possuísse. Paguei a taxa de 500 escudos na máquina de cartões Vint4 e fui informado de que o documento estaria pronto na próxima terça-feira. De lá segui para o Plateau, onde apanhei o autocarro 15 em direção à UniCV uma vez que precisava pegar o documento que comprovava o meu vínculo com a instituição. Quando eu expliquei toda a situação para o docente responsável por viabilizar o documento, ele disse em tom de brincadeira: “é, com a polícia não dá para brincar. Com outro pesquisador brasileiro foi a mesma coisa!”.

Com o tempo curto, sai de lá em direção ao Plateau para tomar outro autocarro em direção à Polícia Judiciária, em Achada Grande Trás. Como ele demorou para passar e eu tinha o receio de somente receberem pedidos para produção do Certificado até 12h30, como tinha ocorrido na Polícia Nacional, acabei apanhando um táxi. Ao chegar à Polícia Judiciária, o responsável pela produção do Certificado foi chamado e pediu uma cópia do meu passaporte e anotou na mesma folha da fotocópia o meu NIF, morada e telefone. Ao terminar, indicou que o custo para emissão era de 400 escudos, que deveriam ser pagos em espécie. Como eu só estava com o cartão de débito no momento, ele informou que eu poderia pagar quando fosse pegar o documento – também com o prazo de cinco dias úteis para entrega, a ser feita a partir das 15h.

Após almoçar, meu senhorio me levou ao cartório para autenticar o contrato de aluguel. Por ele ser uma pessoa legalmente amparada pelo direito à prioridade em atendimentos, fomos rapidamente atendidos; embora o estabelecimento estivesse cheio. Apenas a autenticação custou mais 1500 escudos. Contudo, esta não é a situação da maior parte das *residentes*. Uma vez que muitas das casas na Cidade da Praia não são regularizadas junto à CMP, os arrendatários dos espaços não emitiriam o comprovante de residência. Para contornar a situação, foi criada

no início dos anos 2020 a possibilidade de demandar visitas de funcionários públicos ao local onde eles moram, cuja taxa é superior aos dois mil escudos cabo-verdianos.

No caminho de volta, meu senhorio contou que ele entendia bem a burocracia que eu estava vivendo porque era ele o responsável pela solicitação de vistos para as funcionárias europeias que trabalhavam na sua empresa. Foi neste momento em que a fala da funcionária da Embaixada do Brasil passou a fazer sentido na minha cabeça: aquelas que iam para Cabo Verde com “emprego certo”, ou seja, as ditas *cooperantes* que trabalham em cargos muito bem remunerados, não precisavam se desgastar correndo atrás da documentação do visto, pois esta era uma responsabilidade das suas empregadoras. Assim, sendo um pesquisador, o que conferia a mim um forte capital simbólico e cultural, esta não deveria ser uma atividade com a qual eu deveria perder tempo, mas sim técnicos da “empresa” que havia me enviado para lá.

Como aponta Mariza Peirano (2014:387), os “documentos são as formas privilegiadas de provar que somos quem dizemos ser, já que o fato básico do mundo moderno é que nossa palavra não é suficiente como prova”. Todavia, a autora ressalta que eles estão longe de constituírem uma “tecnologia imparcial, neutra e despida de sentido; eles fazem parte de cosmologias” (Peirano 2009:56). Assim, percebe-se que ao decorrer do processo de produção do dossiê que comporá o visto/pedido de residência há a atuação (e atualização) da linha de cor (Du Bois 2021) colonial que indica quem vai gastar seu tempo – e dinheiro – correndo atrás de toda a documentação e quem o receberá sem precisar se estressar. Não à toa, os espaços nos quais os documentos relacionados ao visto e pedidos de residência eram majoritariamente ocupados por pessoas oriundas de outros países africanos, além de chineses. Raríssimas vezes, como no caso da professora portuguesa já mencionada, eu vi pessoas brancas-europeias. Agrava a situação o fato de o contexto de construção da pasta de documentos para requerer o visto de residência/permanência ser marcado por informações escondidas e truncadas, fato este compreendido por um amigo *badiu* pela via do “nós cabo-verdianos temos o costume de não compartilhar informações assim”.

Internamente, eu só conseguia pensar: se a saga para obtenção do visto de permanência estava sendo complexa e frustrante para mim, um jovem com tempo e recursos, que domina razoavelmente bem a linguagem burocrática e no contexto santiaguense é lido como *branco*, qual e como era a experiência vivida por mulheres e homens de pele retinta, de países cujo passaporte é pouco valorado e que muitas vezes abdicavam do tempo de trabalho para garantir a sua estadia legal? Com essas inquietações em mente, segui, na semana seguinte, com a saga pela construção do dossiê para o visto. Naquele momento, o único documento que me faltava

era o atestado de saúde, então me dirigi à Delegacia de Saúde do Plateau para realizá-lo. Ao chegar lá, peguei uma das senhas que estavam penduradas em um carretel na porta.

Dentro da recepção da Delegacia de Saúde, onde o uso de máscaras ainda era obrigatório, só poderiam ficar as dez próximas pacientes, todas as demais deveriam aguardar serem chamadas do lado de fora. Após cerca de meia hora de espera, minha senha foi chamada, momento no qual ocorria a coleta de documentos para realização do cadastro das pacientes, com a indicação do nome completo, número do passaporte, data e país de expedição, além de finalidade do atestado. Foi somente neste momento que eu descobri que para realizar a consulta de emissão do atestado de saúde era preciso pagar uma taxa de 1000 escudos em espécie, uma vez que a máquina Vint4 do local estava fora de funcionamento e, por isso, não aceitavam cartões. Por sorte eu possuía o montante comigo, senão eu teria que me dirigir à agência do BCA que fica em frente à Casa do Cidadão para sacar o valor.

Ainda, percebi ali que caso eu quisesse o atestado médico e o de vacina, seria necessário pagar 1200 escudos. Para tomar a vacina de febre amarela, um dos requisitos para obtenção do visto, era cobrada uma taxa de 400 escudos, além de outros 20 escudos para custear a seringa. Como esta foi demandada a mim pela fiscalização sanitária cabo-verdiana ao chegar no aeroporto, era uma pendência a menos para resolver – e que eu havia tomado gratuitamente no Brasil. Logo após pagar, fui direcionado a uma nova sala de espera, essa sem ventilação e no centro do prédio, que dava acesso às diferentes salas para onde seríamos direcionadas.

Por ter poucas pessoas esperando atendimento para emissão do Atestado de Saúde ali, rapidamente fui atendido. Quando chegou a minha vez, a pessoa responsável pela consulta apenas apontou a cadeira para eu me sentar, colocou o aparelho de aferir a pressão no meu braço esquerdo e perguntou se eu estava me sentindo bem, a primeira vez em que falou comigo. Assim que eu respondi, ele levou o dedo ao meu rosto sem aviso e, assustado, perguntei se era para tirar a máscara. Fui informado de que não era necessário e assim o seu dedo indicador chegou à parte inferior da minha pálpebra esquerda para observar como estavam os meus olhos. Na sequência, o meu pulso foi apertado por cinco segundos – sem exagero narrativo – e o estetoscópio foi levado ao meu coração por tempo aproximadamente igual. Embora eu não tenha sido alvo de um escrutínio minucioso dos agentes de saúde, fui testemunha ocular de *residentes* e chineses que tiveram os pedidos negados pela incompletude de vacinas que não me foram requeridas – embora fossem demandadas.

Após isso, fui informado de que o exame estava finalizado e que eu poderia retornar à Delegacia de Saúde por volta de 16h para pegar o atestado de saúde, muito embora os cartazes afixados na recepção indicassem que ele estaria disponível a partir das 13h. Como já estava no

Plateau e sem compromissos para a manhã, direcionei-me à Casa do Cidadão para pegar o meu Certificado de Registro Criminal Cabo-verdiano, que havia ficado pronto ainda na sexta-feira anterior, conforme informado por SMS enviada pela instituição.

Ao lá chegar, o segurança da Casa do Cidadão, sempre muito prestativo, perguntou como ele poderia me ajudar e eu indiquei que estava ali para buscar o documento, no que fui informado que não precisava pegar fila, só entregar para ele o recibo que ele então levaria para as recepcionistas. Uma delas procurou o documento e colocou a folha em um envelope junto ao recibo, que me foram entregues. Almocei e decidi voltar à Delegacia da Saúde no horário estipulado pelo cartaz. Por sorte, chegando lá encontrei o meu documento já pronto e com a assinatura de outra pessoa, que não correspondia ao gênero e nacionalidade de que me atendeu.

No atestado médico, constava, além da finalidade do documento, dos meus dados e dos dados da pessoa responsável pela emissão, a seguinte frase: “na presente data não parece sofrer de doença infectocontagiosa, nomeadamente tuberculose pulmonar evolutivo, nem de doença mental e dispõe da necessária robustez psicofísica para o fim pretendido”. Para além do estranhamento pelo fato de nenhuma dessas questões ter sido devidamente averiguada em uma consulta tão curta quanto a que eu fui submetido, é inevitável pensar, também, na forma a qual o Estado moderno segue controlando por meio de aspectos biomédicos o acesso aos seus territórios por estrangeiros, selecionado aqueles que melhor se enquadram aos padrões de nação que se almeja. Este é, como bem aponta Foucault (1999), um elemento constituidor do Estado moderno burguês, que elegeu o corpo como locus de construção de distinção em antítese ao sangue, símbolo adotado pela aristocracia. Não sem coincidências, a opção pelo escrutínio do biológico acarretou em projetos nacionais eugênicos e genocidas, embora seu pressuposto siga em plena utilização.

Seguindo o percurso de recuperação dos documentos solicitados, segui caminhando para a sede da Polícia Nacional, chegando lá pouco antes das 14h. Ao entrar, vi uma aglomeração de homens sentados nos bancos que ligam os dois acessos do prédio. Ao olhar para o guichê onde pedimos e pegamos as certidões, havia um aviso de que o sistema estava fora do ar e só voltaria às 14h30. Embora eu acreditasse que ali seria viagem perdida, às 14h chegaram duas funcionárias para atender todo mundo, uma que eu não conhecia e a que havia me atendido na semana anterior.

Como os homens presentes sabiam a ordem de chegada, eles acabaram por se aglomerar em frente ao guichê, no que a atendente que eu não conhecia pediu para que fizéssemos uma fila – com ela se recusando a nos atender enquanto a fila não fosse formada. Éramos cerca de quinze pessoas ali. Enquanto esperava para ser atendido, uma série de situações chamaram a

minha atenção. A primeira delas foi uma cena protagonizada por um senhor que deveria ter cerca de 50 anos. Ao entregar para a atendente a documentação para dar entrada no pedido da Certidão, ele foi informado por ela de que esse procedimento só poderia ser solicitado até meio dia.

Nesse momento sua expressão corporal mudou completamente e, consternado com a informação e com os olhos cheios de lágrimas, afirmou para a atendente que ele havia faltado trabalho para estar ali e não poderia voltar nos próximos dias pela manhã, porque a Polícia Nacional abre às 8h e ele precisa estar no trabalho, que não é perto dali, às 8h30. Compadecida com a situação, a atendente pediu para que ele esperasse um pouco enquanto ela terminava de entregar os documentos para os demais.

A segunda cena a ser destacada foi a de um rapaz, talvez o único cabo-verdiano presente, que foi pegar a sua Certidão. Contudo, o documento não estava pronto por conta de um feriado que ocorreu em um dia útil da semana anterior, como justificou a atendente. Assim como o primeiro senhor, o rapaz entrou em desespero porque teria somente até o dia seguinte para entregar os papeis para conseguir o visto necessário para assumir uma vaga em uma universidade estrangeira. Para justificar a entrega do documento ainda naquele dia, ele começou a reclamar do preço da passagem de autocarro, que era cara para ele e ele precisava pagar duas para ir, duas para voltar. Assim como feito com o primeiro senhor, a moça do atendimento pediu para que o jovem cabo-verdiano esperasse ali. Após esses dois eventos, a fila andou bem rápido e logo eu tinha a minha certidão em mãos. Sentei-me no banco de madeira da entrada para guardar o documento e ouvi um senhor não-cabo-verdiano que estava aguardando dizer “*arranja papel pa bô fica autorizado li* (arrume a documentação para você permanecer de forma legal aqui)” em tom de brincadeira para seu amigo que estava ali para buscar a Certidão da Polícia.

Saí de lá em direção à Polícia Judiciária, onde cheguei em menos de 15 minutos, porque logo passou o autocarro 6, que conecta os dois bairros. Ao me identificar na portaria da instituição, que libera os acessos ao prédio da PJ, o policial afirmou que eu não poderia entrar ali por estar de bermuda, enquanto entrava uma senhora cuja saia estava na mesma altura da minha bermuda. A entrada com chinelos também era proibida, mas pelo visto não era seguida à risca. Com a minha insistência em pegar o documento, ele me mandou esperar, pedindo meu passaporte e o recibo. Informei a ele que eu não tinha recibo por ainda não ter pago e assim entreguei o dinheiro. Após cerca de 20 minutos de espera chegou outro funcionário com o documento e meu passaporte em mãos, pedindo desculpas pela demora, que ocorreu por conta

da necessidade de trocar o dinheiro. Quando observei o documento, vi que ele estava com a data daquele dia.

Como ainda tinha tempo, corri para a Direção de Emigrantes e Fronteiras para dar entrada no meu pedido. Fui até o guichê de vistos assim que a minha senha foi chamada, quando a atendente perguntou qual a modalidade de visto eu ia querer. Indiquei, então, que era o visto para permanência por seis meses e entreguei a papelada. Enquanto ela conferia os documentos, fui questionado se “é o visto de múltiplas entradas?”. Por não ter achado em lugar nenhum as informações sobre os vistos, respondi “não sei, quais têm?”. Imediatamente recebi uma contrarresposta bem ríspida que dizia “mas o senhor tem que saber!”. Nesse momento, após percorrer todo esse percurso e com muito cansaço, respondi “quando eu vim pedir informações sequer me falaram quais eram as possibilidades, no site também não tem. Não tem como eu saber!”.

Foi somente após ter essa postura que eu consegui ter mais informações no estabelecimento. Expliquei que não tinha previsão de sair de Cabo Verde e firmamos, assim, o visto de única entrada. Finalizada a conferência dos documentos, foram devolvidos o contrato com o CNPq, o certificado de vacinação de Covid-19 e o contrato de aluguel autenticado em cartório. Após pagar mais uma taxa, desta vez de 600 escudos, meu passaporte ficou retido com a promessa de que em vinte dias úteis o visto estaria liberado.

Exatamente vinte dias úteis depois direcionei-me à DEF e, por sorte, a sala onde ocorre o pedido e a retirada dos vistos estava vazia. A mesma senhora que me atendeu nas vezes anteriores estava lá e assim que me dirigi ao balcão quando a minha senha foi chamada, ela questionou se eu estava ali para solicitar visto. Informei a ela que tinha ido buscar o passaporte e ela me pediu o recibo do pagamento da taxa. Após entregar o recibo para ela, eu tive que assiná-lo para constar o recebimento do passaporte, que me foi entregue. Embora o recibo fosse ficar retido pela DEF, solicitei uma cópia dele para comprovações futuras. Ao vê-lo, descobri que a emissão do visto tinha ocorrido 10 dias úteis antes, embora a DEF não avisasse da liberação do documento como era de praxe na Casa do Cidadão, além de que eu recebi o visto de estudante, que requeria, entre alguns dos documentos não entregues, um seguro-saúde, o pedido de segurança social - que não é dado para estudantes – e, caso a pessoa não seja proveniente da CPLP, toda a documentação deve ser traduzida.

Ao fim e ao cabo, esse processo acaba por se tornar oneroso não apenas pelo valor das taxas que são pagas, cujo valor ficou para mim por volta dos 2850 escudos, como também pelos valores gastos com autocarro para ir de um lugar para o outro, envolvendo a demanda pela produção e retorno para buscar os documentos, a xerox dos documentos requeridos e, caso você

resida de forma legal, são cerca de 2000 escudos para autenticar o contrato em cartório. Há, ainda, os gastos para renovar os passaportes. Em 2023, por exemplo, o documento cabo-verdiano custava 5 mil escudos, enquanto o da Guiné Bissau estava na casa dos 12 mil, tendo apenas cinco anos de validade.

Além dos valores gastos, há de se pensar, também, no tempo de trabalho perdido que inviabiliza o auferimento de recursos. Assim, a burocracia estatal que diz que irá reconhecer as pessoas acaba por atuar como “*burrocracia*”, “neologismo que parecia questionar a eficiência da burocracia” na etnografia em uma delegacia de direitos humanos realizada por Flavia Medeiros (2016:161) indicando um sistema que é, ao mesmo tempo, desconhecido, lento e ineficiente – muito embora não despropositadamente, como é importante frisar, visto que ele é um dos principais meios para a produção da diferença.

Finalizado esse processo, eu só conseguia me sentir cansado, estressado e frustrado – além de, é claro, empolgado pelas reflexões e dados que ele gerou para a pesquisa. Para além desses sentimentos, havia também a compreensão de que esse percurso era resultado da

variação e [d]a capilarização de tecnologias de controle, as quais envolvem uma multiplicidade de saberes e lógicas administrativas que interpelam nacionais e estrangeiros, engendram classificações de identidades nacionais identitárias, mas também sua contrapartida, a de suas privações contínuas (Jardim 2016: 250).

O processo de obtenção do visto de permanência levou-me a compreender o silêncio do percurso pela obtenção de documentos que garantem a permanência legal nas produções acadêmicas prévias sobre as populações não-cabo-verdianas, visto a forma como essa temática acabou por me mobilizar porque me afetava diretamente. Não quero, com isso, dizer que há limites no olhar antropológico, muito menos advogar por um olhar unicamente autocentrado para a compreensão dos fatos etnográficos. Muito pelo contrário! Partindo das noções feministas de teoria do ponto de vista e saberes localizados, brilhantemente sistematizadas por Dorothy Smith (2005) e Donna Haraway (1995), joga luz à forma como os marcadores sociais da dominação presentes em nossos corpos possibilitam que enxerguemos alguns eventos por outros prismas, fazendo com que diferentes olhares para os mesmos fenômenos sociais possam ajudar a compreender camadas distintas.

Em outras palavras, é compreender como a experiência individual guia os contornos da pesquisa (Smith 2005: 31). Assim, se é a partir da significação individual e coletiva que a conceitualização dos desapontamentos e humilhações acontecem, é também a partir dela que melhor compreendemos a construção da burocracia e a produção social da indiferença (Herzfeld 2016: 21), calcada no caráter cambiante da atuação dos agentes do Estado. Contudo, mais do

que uma experiência individual, proponho que esse percurso “autoetnográfico” que traço para a saga pela permanência legal seja lido como um caminho para narrar esse trajeto. Ou mesmo, partindo da perspectiva de Dorothy Smith (2005), transformo o meu vivido em problema de investigação.

Talvez por isso, falar sobre a espera pelas autorizações de residência, boa parte delas requeridas durante o processo de Regularização Extraordinária de Estrangeiros, acabou por se tornar um assunto tão fácil e comum por conta deste lugar comum que nos encontrávamos, apesar das diferenças. Não à toa, certa vez passei pela banca de Ngoye no Sucupira e, ao me ver, ela apontou que tinha tempo que eu não passava por lá. Ao dizer a ela que foi porque eu estava resolvendo as burocracias para dar entrada no visto e logo na sequência teste positivo para Covid-19, ela disse, após perguntar como eu estava de saúde, que “*visto é kansera, bu djobi li, djobi lá... Nta atxa ki kabu-verdianu gosta mesmo é di documentu* (conseguir o visto é difícil, você corre aqui, corre lá... Eu acho mesmo é que cabo-verdiano gosta é de pedir documentos”) – mesmo que todas as pessoas indiquem que na Regularização Extraordinária o número de documentos fosse menor do que nos períodos regulares.

Dada a burocracia e o alto custo para obter a regularização, não é incomum que encontremos pessoas tentando sair de e voltar para Cabo Verde com a situação irregular. Este foi o caso de Tina, que vivendo no país-arquipélago desde 2016, decidiu ir de férias para a Guiné Bissau em 2018. Como não tinha fiscalização de saída, ela ficou sem receber o carimbo indicando o trânsito e não foi cobrada pela ausência do visto de residência. Contudo, quando voltou para Cabo Verde, a polícia aeroportuária indicou que ela teria que pagar uma multa de dez mil escudos cabo-verdianos, informação já trabalhada na literatura sobre o tema (Furtado 2016: 109; Canto 2020: 18).

Como ela se recusou a pagar, chamaram o comandante para resolver a situação. No meio da resolução do imbróglio, um dos policiais disse a ela que o jeito mais fácil de resolver esse problema era ela se casando com um “cabo-verdiano”, o que daria a ela a nacionalidade. Tina ficou profundamente irritada com o comentário – o que mexeu com ela mais do que ter que pagar a multa –, fazendo com que ela respondesse ao oficial que ela não precisava de cabo-verdiano para isso não, que se ela quisesse documento era só ir ao cartório. E assim ela fez nos meses que sucederam o seu retorno. E dada a morosidade do processo de aquisição da situação legal, há também quem acredite que é melhor pagar a multa por estar indocumentado do que pagar pelos documentos da residência e correr o risco de não receber a residência.

Desta forma, os relatos de Aminata e Tina mostram a centralidade que a burocracia em torno da regularização ocupa na vida das pessoas, assim como os constrangimentos que não a

possuir geram. Esse discurso da dificuldade em se tornar regular no país veio, também, através de um senhor senegalês que conheci quando integrei a equipe de aplicação dos questionários do projeto “*Estudo sobre o impacto da COVID19 na vida dos imigrantes em Cabo Verde - análise numa perspectiva de género*”. Aproveitando a oportunidade de ser ouvido por uma pessoa ligada às instituições de governança, ele afirmou que a grande dificuldade encontrada por ele no país era ter “*les papiers*” (os documentos em francês), ou seja, a autorização de residência. Para ele, os documentos seriam muitos e o governo cabo-verdiano faria assim por não querer que essa “qualidade” de *imigrantes* – ou seja, *imigrantes* da África continental – permanecesse no país.

Ao não conseguirem regularizar a sua situação legal em Cabo Verde, essas pessoas, em sua maioria da África continental, acabam por entrar no supracitado paradoxo das *residentes*, sendo empurradas para o trabalho informal, precário e mal remunerado. Para isso, cabe retomar a proposta de Timothy Mitchell (1999: 171) de que apesar de o Estado ser construído de forma a ser lido como uma instituição social cujas ações são marcadas por autonomia e uma racionalidade pretensamente não ideológica, os efeitos dele na vida das *residentes* – e na produção da “ilegalidade” – lança luz à porosidade das fronteiras entre Estado e a sociedade. Como Mitchell afirma, a fronteira é a maior invenção da sociedade moderna, visto que as diferentes instituições se retroalimentam e sustentam para garantir a sua longevidade (Douglas 1998; 2005). Dessa forma, a situação em tela fazia com que as pessoas se questionassem como era construída uma política pública baseada no lema “Cabo Verde para todos”, quando a divisão entre quem pode e quem não pode ter acesso à permanência legal é tão explícita?

Pensando como o cotidiano deste conjunto de *residentes* é marcado por diferentes facetas da antinegitude (Anjos, Rocha 2022), é incontornável refletir sobre o papel central que a burocracia da máquina estatal tem em produzir a diferença e as indesejáveis que se encontram no seio da nação a partir da animosidade que caracteriza as nações modernas, que consiste na desumanização do “outro”. Todavia, se olharmos a partir das proposições de Mbembe (2020) para a forma como o Estados-nação cabo-verdiano se organiza para produzir o *eu*, a ser protegido, e o *outro*, a ser segregado, percebe-se que este paradigma das mobilidades oeste-africanas em Cabo Verde está longe de ser uma prática isolada – como apontam os trabalhos de Capdeville (2021) e Noronha (2022) para o caso brasileiro, assim como está presente no trabalho de el-Enany (2020) sobre o contexto da Inglaterra. Isso ocorre porque ao mesmo tempo em que o lugar de indesejado deste grupo precisa ser reificado em cada lugar por onde esses indivíduos passam para solicitar os documentos necessários para reivindicar o visto de residência/nacionalidade, a presença destes é mais do que requerida por duas razões centrais.

A primeira diz respeito ao fato de que a produção da ilegalidade e da indocumentação permite a ampliação dos lucros daqueles que contratam a mão-de-obra estrangeira não documentada, seja no serviço doméstico, construção, entre outros. Como apontam Das e Poole (2008: 24), a produção dessas margens de controle do Estado, contextos nos quais a discricionariedade permite com que o agente da lei tenha o poder de arbitrar conforme as suas convicções e interesses, é, também, a produção de espaços nos quais os modos de governar e legislar são redefinidos – e, assim, a construção do *outro* é possível. Essas margens são, em consonância com o proposto pelas autoras, lugares em que os limites entre a legibilidade e ilegitimidade¹¹⁰ tornam-se porosos, assim como são espaços de produção de corpos, leis e disciplinas de controle. Mais do que uma “excepcionalidade”, as margens são, ao fim e ao cabo, aquilo que faz o Estado ser o que ele é, estando no coração do Estado (Das & Poole 2008: 28-9). A segunda razão aponta para que mesmo que a existência deste *outro* negro-africano possa funcionar como um espelho muito incômodo para dentro da sociedade cabo-verdiana, a presença deste é necessária porque, através das imagens de controle construídas sobre eles, é possível reificar a noção do *eu*, mestiço e mais civilizado, e assim reafirmar e reiterar o mito da excepcionalidade cabo-verdiana (cf. capítulo 6 e conclusão).

Assim, percebe-se como o processo de produção de precariedades e dificuldades direcionadas a determinados grupos é função e característica do Estado, não um estado de anomia dele. Como bem sintetiza Mbembe (2018) ao fazer uma releitura da noção de biopolítica foucaultiana, é função do Estado não apenas preservar a vida dos escolhidos, como também tornar a dos indesejáveis completamente inviável. Isso ocorre porque

a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar” (Foucault, 1997, p. 214). Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (Mbembe 2018: 18).

¹¹⁰ Em uma leitura da noção de James Scott, Patrice Schuch (2015: 122) afirma que “James Scott (1998) situa a legibilidade como um dos problemas centrais das práticas de formação do Estado. O conhecimento dos sujeitos, sua localização, riqueza e identidade, assim como os processos de criação de métricas e medidas que permitem que tais elementos sejam traduzidos para padrões comuns, seriam fundamentais para o monitoramento, o registro e a inspeção, que acompanham a criação dos Estados. A invenção de sobrenomes, a padronização de pesos e medidas, o estabelecimento de pesquisas cadastrais e registros populacionais, a padronização de linguagem e discurso legal, o desenho das cidades e do transporte público são exemplos dessas práticas de legibilidade. Para Scott (1998), as práticas de legibilidade aumentariam a capacidade estatal e tornariam possíveis intervenções discriminatórias de todo o tipo, tais como as políticas de vigilância, de saúde, de assistência social, etc. Segundo o autor, seriam espécies de “mapas abreviados”, os quais possibilitariam refazer as realidades que retratam através dos processos de racionalização, padronização e simplificação”.

Mais uma vez, friso que este não é um tropo exclusivo de Cabo Verde, sendo o problema da linha de cor (Du Bois 2021) um obstáculo em todo o mundo que foi marcado direta ou indiretamente pelo afã imperialista europeu.¹¹¹ Atrelado a esse fenômeno, temos o processo de individualização do mundo contemporâneo encabeçado pelas nações neoliberais. Essa perspectiva de mundo acaba por impactar, também, na visão que as pessoas possuem da não regularização, que por muitas vezes é vista como falta de interesse das pessoas afetadas por ela, quando esta é uma questão que envolve tempo, dinheiro e sorte – já que o seu pedido pode ser negado e todos os gastos escorrem pelo ralo. Há, também, o ciclo vicioso que essa situação cria, uma vez que a justificativa para algumas dessas pessoas não serem empregadas formalmente é a falta de documentação, mas a documentação pede um vínculo laboral prévio para o aceite.

Ainda, a documentação, particularmente o cartão de residência, é outra preocupação da comunidade. Isso porque para se ter o cartão de residência exigem emprego digno, mas para ter emprego digno as empregadoras exigem o cartão. Ainda, há o problema da demanda pelo registro criminal do país de origem, que é pedido mesmo quando da renovação e só tem validade de três meses. Até que o documento seja emitido na Guiné e chegue em Cabo Verde, ele acaba por expirar. Por estas razões, Osório Mango fez questão de lembrar da luta pela libertação colonial que ocorreu de forma conjunta e, por isso, deveria haver uma discriminação positiva para com as bissau-guineenses *residentes*.

Outro ponto que merece ser mencionado no que tange à documentação é a morosidade do processo. Para Mango, o resultado deveria sair em até 90 dias. Ainda, a regularização extraordinária não resolveria o problema a fundo, pois em dois anos o problema retornará, ou seja, quando o pedido de residência expirar; além de que muitas pessoas, como Estela, tiveram que ressubmeter os seus pedidos em meados de 2023, uma vez que o órgão responsável pela tramitação teria perdido o seu processo.

Assim, em um olhar geral, muitas pessoas apontavam que a regularização extraordinária funcionou apenas como uma medida paliativa para cuidar de um doente terminal, visto que mascararia o problema enquanto os sintomas seguiriam firmes – ou como descreveu (Herzfeld 2016: 16), tal “símbolos de esperança podem sempre se tornar instrumentos de desespero”, uma vez que tal ação não tem duração contínua e os antigos problemas tornarão a reaparecer. Para

¹¹¹ Também, não curiosamente, a construção de uma excepcionalidade crioula frente à uma pretensa selvageria africana parece ser uma constante em territórios negros ao longo do Atlântico. Da excepcionalidade haitiana questionada por Trouillot (2020), que ao lado dos seus irmãos antilhanos construía um muro para separá-los dos “animalescos” senegaleses durante a I Guerra Mundial (Rathbone 2013) – embora ambos fossem considerados negros pelos franceses brancos –; aos estatutos do indigenato e à ode ao mestiço brasileiro feita pela geração de 1930, a introjeção de uma hierarquia racial visando o embranquecimento parece ser uma norma desde que a raça foi eleita meio de justificação da escravidão negro-atlântica.

além disso, a comunidade *residente* reclamou que a legislação cabo-verdiana não fornece imediatamente a nacionalidade para quem nasce no país (questão que não foi sanada com a Nova Lei de Nacionalidade de 2023), visto que o acesso a esse direito depende da situação legal dos pais. Assim, se um deles tiver direito à residência, os filhos também terão; se um tiver cidadania, os filhos também terão, assim sucessivamente. Essa situação acaba criando um paradoxo, visto que essa é uma das principais reclamações de cabo-verdianos que vivem em outros países, como mostra Laurent (2016) para o caso dos cabo-verdianos residentes na Itália.

Não obstante, caso uma *residente* queira trazer uma familiar que esteja residindo fora de Cabo Verde, corre-se o risco de enfrentar problemas de retenção na fronteira. Para evitar – não impossibilitar – problemas do tipo, é preciso assinar um termo de responsabilidade, indicando que você possui meios econômicos para manter a pessoa que você deseja trazer para o país. Esse foi o caso de Candida, que mesmo que ela e o marido já possuíssem nacionalidade cabo-verdiana, eles tiveram muita dificuldade para trazer o seu pai, que teve um AVC em meados de 2022, para continuar o tratamento em Cabo Verde e poder ficar aos cuidados dela, que não poderia ir para Bissau por conta das filhas. Após idas e vindas com o documento na Direção de Estrangeiros e Fronteiras, o casal conseguiu receber o pai de Candida em sua casa da Cidade da Praia.

Toda essa dificuldade posta pelo Estado cabo-verdiano ocorreria, de acordo com Candida, porque os cabo-verdianos “*ka ta krê ki ninguém bem pa li* (não querem que ninguém venha para cá)”, especialmente pessoas de outros países africanos. Assim, todo o processo é compreendido pelas *residentes* à contrapelo da proposta da “retórica da impessoalidade e neutralidade” que marca os processos de racionalização do Estado (Vianna 2014: 55). Todavia, a rigidez das fronteiras e da conceção de documentos não seria, mais uma vez, exclusivo de Cabo Verde. Em conversa numa tarde de domingo, ouvi um grupo de mulheres bissauguineenses afirmarem que o Aeroporto de Dacar seria o pior de todos da África Ocidental, sendo eles ainda mais racistas do que em Cabo Verde. Lá no Senegal, que também é signatário da Frontex,¹¹² eles sempre negariam documentos, mesmo para pessoas que residem na cidade há anos, como os pais de uma conhecida de Tina.

¹¹² De acordo com a página oficial da agência internacional, “a Frontex, a Agência Europeia da Guarda de Fronteiras e Costeira, apoia os Estados-Membros da União Europeia (EU) e os países associados a Schengen na gestão das fronteiras externas da UE e na luta contra a criminalidade transfronteiras. A Frontex é um centro de excelência para as atividades de controlo das fronteiras nas fronteiras externas da UE, partilhando informações e conhecimentos especializados com todos os Estados-Membros e com os países vizinhos não pertencentes à UE afetados pelas tendências migratórias e pela criminalidade transfronteiriça. Com o corpo permanente, o primeiro serviço uniforme de aplicação da lei da União Europeia, a Frontex transformou-se num braço operacional da UE”. Disponível em: <https://www.frontex.europa.eu/about-frontex/who-we-are/tasks-mission/?etrans=pt> Acesso em 15.12.2023

Esse cenário é reflexo direto do constante recrudescimento da retórica e legislação anti-imigrantista do então chamado “terceiro mundo” na Europa em meados dos anos 1990 observado por Verena Stolcke (1995). O projeto de segregação, que já vinha sendo levado à cabo desde meados do século XX, foi se atualizando e expandindo para além das fronteiras europeias. O remodelar das práticas de exclusão faz parte da estrutura de mundo analisada por Mbembe (2020: 80) que, calcada no racismo como tecnologia de controle dos corpos, precisa passar por constantes atualizações das suas práticas racistas para garantir a naturalização dessa ordenação de mundo que promove segregação e domínio sob o outro. Em meio ao recrudescimento desta perspectiva da securitização no âmago dos Estados-nacionais, o acirrar das fronteiras é um dos principais caminhos para impedir a entrada dos indesejáveis, como vem acontecendo em Cabo Verde desde meados da década de 2000 (Canto 2020:52). Todavia, vale pontuar que as fronteiras, como bem observa Paulino do Canto (2020: 55) estão se capilarizando para além das entradas nos aeroportos, seguindo – e perseguindo – as *residentes* na saúde, moradia e no trabalho. Assim se dá a produção contínua dos *imigrantes* por meio e por causa do Estado.

iv) Apontamentos finais

Ao decorrer desse capítulo, pudemos ver dois cenários que interagem mutuamente: o das instituições de gestão das populações *estrangeiras* e as vicissitudes encontradas por elas na vida cotidiana – a ver a busca por trabalho e pela permanência legal. Assim, tornou-se sólido como o aumento da presença de *estrangeiros* em solo cabo-verdiano promoveu uma série de transformações no país em diferentes graus, especialmente por meio da intensificação da ação do Estado na gestão dessas populações. Sobre essa questão, é importante lembrar como os Estados pós-coloniais africanos toma como base os modelos estatais das ex-metrópoles, reproduzindo, em outra escala, as suas hierarquias e vicissitudes. Como bem nos apresenta Paulino do Canto (2020), a necessidade da criação de instituições nacionais que lidariam diretamente com pessoas *estrangeiras*, como a DGI/AAI, emerge como resposta a um conjunto de manifestações decorrentes dos assassinatos de homens *residentes* por mãos de cabo-verdianas, ou seja, das tensões entra nacionais e não-nacionais.

Todavia, o que a página institucional não fala é sobre como a Frontex atua de forma a terceirizar as fronteiras da União Europeia para países leste-europeus, asiáticos e africanos, como a Turquia, países do Norte da África, Senegal, Cabo Verde, Nigéria, entre outros. Assim, o número de *imigrantes* “ilegais” a aportar na zona Schengen reduz, enquanto campos de concentração se multiplicam nos países do Sul global que, no sistema de dádivas e contra-dádivas que rege as relações internacionais, tornaram-se signatários do acordo em troca de algumas benesses.

Neste contexto, com o surgimento dessas organizações que têm como objetivo *cuidar* das questões relacionadas aos *estrangeiros*, elas surgem com uma dupla missão – não necessariamente opostas, mas com demandas que podem se desencontrar (não despretensiosamente): garantir melhores condições de vida e *governar* tais populações. Contudo, em um cenário global de pauperização das populações do Sul global, que são transformadas em mão de obra barata e precária, a aplicação de tecnologias de governamentalidade visando a reificação da estrangeiria nesses indivíduos acaba por se sobressair.

Por esta razão, embora vistos de forma positiva pelas instituições voltadas para governar estes grupos, a atualização da Lei da Nacionalidade, a elaboração de um período de regularização nacional extraordinária e até o inquérito à população estrangeira e imigrante não são vistos com os mesmos olhos pelas *residentes*. Isso porque, com a expansão das fronteiras nacionais de forma a perseguir as *residentes* em seu cotidiano, tais medidas tomadas pelas diferentes esferas do governo não conseguem promover transformações estruturais na realidade da população *residente*, permitindo a continuidade de brechas que seguem fazendo delas cidadãs de segunda classe. Em outras palavras, a *produção* de *imigrantes* é, sobretudo, a produção de um sujeito específico, a quem será destinadas formas de docilização específicas, como uma realidade política (Fassin 2005: 2006).

Não quero dizer, com isso, que as medidas e propostas adotadas por órgãos como a AAI e o GAM não tenham nenhum efeito material na vida das *residentes*. Esse efeito obviamente é sentido, como no caso de Estela, que após regularizar a sua situação legal por meio da regularização extraordinária conseguiu o tão sonhado trabalho em um hotel em uma das ilhas do Sol; ou o caso de Mariame, que em função deste processo pode, finalmente, legalizar a sua permanência em Cabo Verde e, assim, seguir para o Brasil, país onde se encontrava o seu marido.

O que chamo a atenção aqui é para a perenidade e incompletude de tais ações, que no caso da regularização nacional extraordinária veria dois anos depois o problema se repetir. Isso, como já vimos, é resultado do contínuo processo de produção do *outro* que estrutura os Estados-nacionais. Mais do que receber os *imigrantes*, categoria adotada pelas instituições de amparo aos *residentes/estrangeiros*, é preciso reforçar sempre qual o lugar a eles ofertado no seio do Estado-nação. Por isso, mesmo com as tratativas em curso no âmbito da CEDEAO para garantir uma circulação verdadeiramente livre (Canto 2020), a construção da diferença deve ser uma constante, seja na forma a qual as *residentes* são tratadas em seus trabalhos ou na dificuldade em acessar o Estado e seus serviços, como saúde e creches.

Enquanto órgãos como a AAI e o GAM apresentam-se como abertos para contribuir com as *residentes* e acabam tornando-se o cartão de visitas da forma como o país e a CMP bem recebem as populações estrangeiras, é no cotidiano, com agentes do Estado desconhecidos e sem nomes, que vemos as dificuldades e humilhações emergirem. É ali, onde o Estado assume a sua anonimidade, nas mãos dos seus agentes, que as dificuldades emergem. Justamente onde o poder capilar que emerge dos Estados pós-coloniais (Mbembe 2001) apresenta-se com os mais finos tentáculos, que ele parece assumir a sua faceta mais violenta: de humilhar e desumanizar as *residentes*, produzindo uma outrificação contínua.

Não à toa, uma senhora moçambicana afirmou para mim que “aqui só tem *dodu e bazofaria*, que eles não estão nem aí para os imigrantes”. Por outro lado, o que a chocaria nesta postura é o fato de que “Cabo Verde tenha tantos emigrantes”, gerando uma incongruência entre as expectativas para com os outros países e a forma com a qual eles tratam os *residentes*. Essas as vicissitudes no trato com *estrangeiros e imigrantes* em meio à onda de securitização reflete o lugar de cada nação possui (ou pensa possuir) no sistema de dádivas, contra dádivas e dívidas que compõe as relações internacionais.

As tensões que emergem a partir dessa presença, como visto, acabam afetando diferentes searas da vida das *residentes*. Ainda em 2019, quando realizava o trabalho de campo para o meu mestral, Max, comerciante bissau-guineense de então 36 anos que havia chegado à Cidade da Praia em março de 2004, compartilhou comigo as dificuldades que ele enfrentou até se estabilizar no país. Quando lá chegou, o vendedor trabalhava na construção civil como pintor, mas decidiu começar a vender artesanato pelas ruas da capital três anos depois, porque “na obra eles não pagam [enquanto n]o artesanato é por conta própria”, além de garantir lucros maiores.

O cenário por ele descrito é herdeiro direto da falta de proteção por parte do Estado e as dificuldades para garantir a permanência legal, que produzem o *paradoxo das residentes*, que ficam indocumentadas e sem emprego digno. Nesse contexto, a indiferença por detrás da burocracia que produz o paradoxo da permanência é, ao fim e ao cabo, um dos caminhos de negar a semelhança, ou seja, de negar a humanidade ao outro, característica tão corriqueira no seio das ideologias nacionais (Herzfeld 2016). A produção da indiferença no processo de garantia da documentação, mesmo ocorrendo em um Estado pós-colonial africano para com outras pessoas africanas, mostra como as ideologias nacionais do bem receber – no caso cabo-verdiano, da *morabeza* – encontram os seus limites ao se encontrarem com o *Outro*.

No entanto, vale pontuar que traçar esse percurso traçado pelas *residentes* não quer dizer que nacionais, ou melhor, *genti di terra*, tenha um acesso facilitado à burocracia estatal – especialmente mulheres que são mães-solo, chefe de família e com baixa escolaridade. Como

bem aponta a literatura sobre a consolidação das nações coloniais (cf. Brubaker (1993) para o caso francês e el-Enany (2020) para o caso britânico), há uma porosidade que impede a construção de um sólido binômio cidadão-estrangeiro, uma vez que diferentes níveis de acesso à cidadania plena vão ser produzidos para diferentes populações (Jardim 2016: 253).

Ao fazerem uso da discricionariedade que é dada aos agentes governamentais, a diferença é produzida quando a legislação é cumprida à risca quando com *residentes* e de forma mais frouxa com pessoas oriundas das Américas e Europa. Como bem aponta Paulino do Canto (2020), os oficiais da fronteira do Aeroporto Internacional Nelson Mandela, da Cidade da Praia, são instruídos a serem mais rígidos com pessoas oeste-africanas, deixando a flexibilidade da legislação a ser aplicada aos europeus; ou seja, todas as normativas são aplicadas à “*letra da lei*” (Jardim 2016: 249 *grifo do original*). A estes – e outras nacionalidades – a requisição da apresentação de mil euros na entrada do país ou mesmo de serem responsáveis pela produção do dossiê que comporá o próprio visto são dispensadas, mostrando, como aponta Paulino do Canto (2020), que as fronteiras são, mais do que tudo, espaços de reprodução de valores morais, discriminações e afins. Estes, *cooperantes*, não passam pelo mesmo que *imigrantes*.¹¹³ Embora passadas quase cinco décadas da independência cabo-verdiana frente ao jugo colonial português, as formas de produção da diferença por meio do Estado seguem bastante semelhantes, tendo passado pelas atualizações necessárias que as fazem passar por despercebidas – porém nem sempre.

¹¹³ Obviamente, a vida social é composta por uma pluralidade de acontecimentos e idiosincrasias que a torna mais complexa do que muitas vezes conseguimos captar em nossas etnografias. Um exemplo disso foi o fato de o cônsul bissau-guineense ter afirmado, durante as atividades de comemoração do Dia da África em 2023 organizadas pela UniCV, enquanto *residentes* reclamavam de discriminação, que aconteceu de um estadunidense querer se candidatar à CMP e tal postura ser malvista por ele ser *branco*.

PARTE 2

Permanecer: entre afetos e sociabilidades

Introdução

Bendedera di Sol (Fattú Djakitê)

N' trabadja na sol
N' trabadja na Sal
N' trabadja na sul

Fladu ma m'é bunita, n ka kredita
Ma n ten odju bunitu, n ka kredita
Ma n ta badja bem n ka kredita
Ma mi é preta nka kredita

Vendedeira debaixo do sol

Eu trabalho debaixo do sol
Eu trabalho na ilha do Sal
Eu trabalho no Sul do mundo

Falaram-me que eu sou bonita, eu não acreditei
Que eu tenho os olhos bonitos, eu não acreditei
Que eu danço bem, eu não acreditei
Mas é que eu sou preta, aí eu não acredito

A música da cantora bissau-guineense *residente* em Cabo Verde Fattú Djakitê, uma das mais emblemáticas da sua carreira, foi escrita em homenagem a sua mãe, que saiu da Guiné Bissau com as duas filhas ainda pequenas e buscou formas de se desenrascar para poder garantir a reprodução econômica e social da sua família. Em algum limite, o trecho da canção sintetiza bem muitas das histórias que eu ouvi das minhas interlocutoras ao decorrer do trabalho de campo.

Autoapresentadas sempre como muito trabalhadoras, elas faziam todo esse esforço para garantir aos seus filhos melhores condições de vida do que elas enfrentaram. Ainda, as complexidades da permanência se encontram nas tensões oriundas das relações afetivo-sexuais, fruto da antinegitude introjetada pelo colonialismo. Partindo desse prisma, visto, na parte 2, **Permanecer: entre afetos e sociabilidades**, ampliar o olhar apresentado por Djakitê em sua música. Se aqui as relações conjugais também terão destaque, pensando casamentos e a *solidão da mulher negra*, os filhos e movimentos associativistas têm igual importância para compreender o que prendia as minhas interlocutoras ao solo cabo-verdiano estando, assim, em contraposição à perspectiva de que Cabo Verde seria um país de passagem.

Por meio de descrições e de imagens, como os dois excertos fotoetnográficos que compõem a segunda parte dessa tese, veremos como as mulheres *residentes* manejam e (re)constróem seus laços de afeto e pertencimento longe de suas terras-natais.

Capítulo 3

“*Mudjer ta luta más txeu*”: sociabilidades, famílias e afetos

Durante a semana das comemorações dos 49 anos da libertação colonial da Guiné Bissau, fiquei de me encontrar com as mulheres da Associação *Mindjeris di Guiné* para acompanhar a apresentação que elas faziam em um programa matutino de um dos canais de televisão nacionais. Cheguei ao ponto de encontro, a entrada do centro comercial Visão, no coração do Sucupira, às 9h da manhã, sendo o primeiro do grupo a comparecer ao local marcado. Enquanto esperava a chegada das integrantes da Associação, sentei-me na escadaria do prédio comercial em um local próximo a duas mulheres que diariamente estavam ali vendendo saldo para celular. Em meio aos barulhos do trânsito e das pessoas que por lá passavam, ouvi uma delas dizer para a outra “*minino é só di mãe, é ka di pai* (filho é [responsabilidade] só da mãe, não é do pai)”.

Essa frase, muito presente no consenso popular cabo-verdiano, é, em suma, a versão pública – e popular – do que costumam apresentar especialistas e dados estatísticos sobre a questão, que indicam em uníssono que “em Cabo Verde, o rosto das famílias é feminino, se considerarmos que cerca de 50% dos agregados familiares são monoparentais no feminino” (Fortes & Fortes 2022: 114). Tendo em vista o cenário de hiperresponsabilização das mulheres-mães para com o trato cotidiano e sucesso dos seus filhos, elemento que marca a literatura sobre a questão do/no país (Fortes & Challinor 2020), viso neste capítulo refletir sobre como esse fenômeno acaba por ocorrer e impactar, também, as vidas das mulheres oriundas de outros países africanos que residem na capital cabo-verdiana.

Desta forma, com o intuito de compreender quais são os elementos que aproximam – e distanciam - as mulheres *residentes* oriundas da África continental negra daquelas nascidas em Cabo Verde, direciono o meu olhar para a esfera das relações de conjugalidades, maternidades e sociabilidades familiares tecidas pelas minhas interlocutoras. A partir desse prisma, será possível entender os lugares que elas ocupam tanto na sociedade de acolhimento, quanto nas de origem, ao refletir sobre os cálculos tomados na seara da economia dos afetos por essas mulheres.

Para isso, divido o presente capítulo em três seções. Na primeira, tenho os relacionamentos conjugais por elas desenvolvidos ao decorrer das últimas décadas como caminho para compreender a forma como elas se enxergam e percebem as suas trajetórias de vida, a fim de compreender a multiplicidade de histórias para além das imagens de controle que

tendem a enquadrar as *residentes* exclusivamente pela lógica da hipersubmissão feminina. Na segunda seção, sobressaem os marcadores sociais da dominação inscritos em seus corpos e de seus potenciais companheiros - gênero, raça e nacionalidade -, que foram compreendidos por algumas das minhas interlocutoras como justificativas para a consolidação ou para o insucesso das relações. Na sequência desse processo de pensar afetos e famílias, abordo a relação delas com os seus filhos e os cálculos traçados para viabilizar o sucesso deles. Ao fim e ao cabo, estarei, ao decorrer desse capítulo, apresentando narrativas sobre como o marcador gênero é crucial para a compreensão das suas histórias de vida, mobilidades e pertencimentos.

i) “Esse é o meu marido”: mulheres e(m) relações conjugais

Três anos após a realização do trabalho de campo que deu origem à minha dissertação de mestrado, retornei à Cidade da Praia em maio de 2022 e, ainda no decorrer da minha primeira semana, busquei rever as pessoas que eu conhecia para, entre outras coisas, poder entregar os presentes que eu havia levado para elas. Sendo o Plateau uma rota de passagem obrigatória de todos os autocarros que circulam pela cidade, Mariame foi uma das primeiras pessoas que eu tive a sorte de rever. Apesar da pandemia da Covid-19 e seus efeitos para o comércio e turismo no país, sua loja continuava aberta no mesmo lugar de antes. Ao adentrar no estabelecimento, que continuava com a mesma configuração de quando eu lá estive em 2019, logo avistei Mariame sentada atrás do balcão que ficava ao fundo. Ao seu lado, havia um homem magro e bem alto, o que me deixou curioso, já que em todas as vezes anteriores em que estive por lá, a presença era sempre de mulheres – ou de seu filho mais novo.

Assim que retirei a máscara que cobria a parte inferior do meu rosto, Mariame fez cara de surpresa e cumprimentamo-nos efusivamente. Na sequência, a comerciante fez questão de me apresentar ao até então desconhecido homem que estava ao seu lado, Moussa, que foi identificado por ela como “esse é o meu marido” – que, como ela, também era senegalês. Ele, que ainda não falava crioulo, começou a falar comigo em inglês, que depois trocamos para francês, na tentativa de compreender quem eu era e como eu e sua companheira havíamos nos conhecido – não em um tom inquisitorial, mas sim para conseguir dar gramaticalidade à situação. Após uma breve conversa e por eu ainda ter um longo caminho de visitas para fazer, despedi-me deles e prometi voltar em outro momento para que pudéssemos conversar com mais calma.

Quando lá retornei, alguns dias depois – com o presente levado para Mariame em mãos –, o casal dividia uma vasilha com *txep* e me convidou para juntar-me a eles. Como eu tinha

acabado de almoçar, gentilmente recusei, mas me sentei com eles brevemente. Aproveitei o momento para questionar como eles haviam se conhecido, tendo em vista que a pandemia começara a arrefecer recentemente. Naquele momento, a senegalesa me contou que na verdade eles ainda não são casados, mas vivem em união de facto.¹¹⁴ Essa última sentença, dita em tom jocoso por Mariame, foi apresentada pela senegalesa como a forma a qual os cabo-verdianos chamariam a conjugalidade, ou seja, a habitação regular e estável, sem a oficialização por meio do casamento, seja ele religioso ou jurídico.

O casal se conheceu na época das eleições legislativas senegalesas ocorridas em meados de 2021 por meio de um grupo do aplicativo *WhatsApp*, que era mobilizado pelo filho de Macky Sall, então presidente do Senegal. Ele era o seu primeiro relacionamento desde que ela se separou do pai de seu filho mais novo, fato ocorrido ainda antes de nos conhecermos em 2019. Semanas depois, Mariame complementou a história do seu novo relacionamento, ao dizer que o seu companheiro havia mudado do Senegal para os Camarões anos antes e, após se conhecerem virtualmente, decidiu se juntar a ela na capital cabo-verdiana, onde ele chegou em abril de 2022. Como as oportunidades de emprego em Camarões estavam escassas e pelo fato de Mariame ter uma posição sólida no mercado de souvenirs apesar da crise vivida pelo turismo em Cabo Verde, Moussa compreendeu que seguir para o país-arquipélago seria a melhor alternativa.

Os primeiros meses da vida dos dois como um casal residindo no mesmo país foram marcados pela presença constante de Moussa na loja de Mariame. Nesse período de “lua de mel”, precisei recorrer à Mariame para comprar um presente para uma amiga que iria embora do país. Ao lá chegar, encontrei a senegalesa falando ao telefone com alguém em *Wolof* enquanto, ao mesmo tempo, massageava os pés do seu cônjuge, que estava deitado no tapete comumente usado por ela para seu repouso durante o *Ramadã*.¹¹⁵ Após saber o que exatamente eu procurava, Mariame foi atrás do produto nas lojas de amigas que ficavam próximas a dela, uma vez que ela não tinha em seu estoque. Todavia, acabou não o encontrando. Enquanto isso,

¹¹⁴ O Artigo 1563º do Decreto-Legislativo nº 12-C/97 de Cabo Verde apresenta a união de facto enquanto “a convivência de cama, mesa e habitação, estável, singular e séria entre duas pessoas de sexo diferente com capacidade legal para celebrar casamento, por um período de, pelo menos, três anos, que pretendem constituir família mediante uma comunhão plena de vida”, enquanto o casamento seria, segundo o artigo 1554º do mesmo decreto-legislativo, “a união voluntária entre duas pessoas de sexo diferente, nos termos da lei, que pretendem constituir a família mediante uma comunhão plena de vida”.

¹¹⁵ O *Ramadã* é o nono mês do calendário islâmico, durante o qual seus fiéis praticam o jejum ritual. Neste período, há a recomendação de que as práticas de caridade e fraternidade sejam realizadas, assim como é um momento de renovação da fé e reificação dos valores da vida familiar.

Moussa, que ainda não dominava o crioulo, seguiu na mesma posição, mesmo após a entrada de clientes.

Dias após essa cena, acabei me encontrando com Moussa enquanto eu voltava do almoço que fui ter no restaurante de Odete. Com uma pasta de documentos embaixo do braço, disse-me que estava em processo de demandar o visto de residência no país para, assim, conseguir um emprego melhor do que aquele que ele tinha acabado de conseguir, que era de encanador e eletricista. Todavia, o visto não tinha como função única possibilitar que o senegalês galgasse uma ocupação laboral melhor na Cidade da Praia, como também seria uma ferramenta para viabilizar a sua ida para Portugal, onde, de acordo com ele, teria mais empregos – e que pagariam melhor. Neste caso, vemos que seguir para Cabo Verde pode ser caminho, mas que ao pensar esses fluxos como algo contínuo, é possível que Portugal também não seja, necessariamente, o último destino de Moussa.

O relacionamento com um homem de mesma nacionalidade que a sua, como era o caso de Moussa, representa um padrão nos envolvimento conjugais que Mariame desenvolveu ao decorrer da sua vida adulta. Seja em seu país de origem ou em Cabo Verde, Mariame optou por, dentro do seu campo de possibilidades, só se relacionar com homens senegaleses. Ainda no Senegal, no início dos anos 2000 a comerciante conheceu o seu primeiro companheiro, que é o pai do seu filho mais velho. Contudo, este, que partiu para Itália em busca de uma vida melhor, acabou por falecer no país europeu em 2005, quando Mariame estava grávida de nove meses do bebê do casal. Ele, que sempre foi descrito por ela como um marido exemplar, foi sepultado em sua terra natal.

Após enfrentar essa adversidade ainda muito jovem, Mariame, como vimos no primeiro capítulo, decidiu *djobi vida* no país insular. Na Cidade da Praia ela conheceu o seu segundo companheiro e pai do seu filho mais novo, com quem ela não possuía uma relação harmônica. Este, assim como o primeiro, também é senegalês e professor de língua francesa, a quem ela conheceu nos espaços de sociabilidade da comunidade senegalesa-muçulmana na capital cabo-verdiana. O casal, que se separou logo após o nascimento do pequeno, viu-se em meio a um imbróglio. Isso porque, após romperem com a relação, o pai da criança começou a apresentar resistência para cumprir com as suas responsabilidades legais em relação ao filho.

Por esta razão, Mariame precisou protocolar uma ação na justiça cabo-verdiana, onde ambos residem e a criança nasceu, para poder garantir tempo de visita e, tempos depois, para assegurar o pagamento da pensão, que não estava sendo realizado conforme o acordado. Na segunda ação, ficou judicialmente impelido que o seu *pai-di-fidju* tivesse o valor mensal a ser

pago descontado diretamente do seu contracheque, garantindo, assim, mais segurança econômica para ela e para seu filho.

Para Mariame, apesar dos problemas por ela enfrentados com o seu ex-companheiro – problemas esses que poderiam e tendem a aparecer em relações conjugais cis-heterossexuais em diferentes lugares do mundo e independentemente da classe social-, seria mais fácil relacionar-se com homens da mesma nacionalidade que a dela. Essa preferência, que ela deixa explícita ao falar sobre suas relações matrimoniais, ocorre porque, para a senegalesa, casar-se de forma a promover uma endogamia de nacionalidade seria um meio de evitar sofrer preconceitos de homens que não partilhariam da mesma “cultura” que ela, contornando, assim, uma parte das adversidades presentes na vida de quem vive em terras que não são as suas por nascimento.

Como a senegalesa partilhou comigo,

Pamódi nu ka kre casa ku es [cabo-verdianos], mas cultura também tem muito diferença, tem um grande fosso pra meio de nos cultura, religião, compreende? É kel lá ki nu tene, não dura (...) es ta arranja ku ses mudjeris. Homem tene liberdade, ka mudjer. Bu sabe na nos cultura mudjer tem ki fika lá, ka sima homem, pamó homem es pude, mas mudjer nau, é kel lá, ami dura é kum senegalês, pai di nha fidju é senegalês [Nós não queremos casar com eles porque a cultura tem muita diferença, é muito grande o fosso entre nossa religião, nossa cultural, entende? É o que acontece, não dura [...] eles arranjam com mulheres [cabo-verdianas]. Homem tem liberdade, mulher não. Você sabe que na nossa cultura as mulheres têm que ficar lá, não é como homem, porque homem pode, mas mulher não. É aquilo, eu fiquei muito tempo com um senegalês, o pai do meu filho é senegalês] (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2022).

No caso de mulheres muçulmanas como Mariame, para além das diferenças culturais que podem ser um agravante para o desenvolvimento de casamentos interculturais (G'Sell 2023), a religião é uma peça-chave para tensionar a concretização dessas relações (Tavares 2019). Se, por um lado, temos um crescente número de mulheres cabo-verdianas em processo de conversão ao Islã por conta dos casamentos com homens da costa continental africana, como nos mostra Maria Tavares (2019) em seu trabalho realizado junto à comunidade de Pedra Badejo, no interior da ilha de Santiago – o que não ocorre sem tensões e negociações, é claro – ; por outro vemos um cenário em que a conversão de homens cabo-verdianos pelas mesmas razões é um não assunto, ou talvez uma não possibilidade.¹¹⁶ Assim, acrescentado a este cenário

¹¹⁶ A literatura sobre casamentos interraciais e/ou interculturais aponta para uma tendência na qual os homens pertencentes ao grupo hierarquicamente subalternizado/*outsider* tendam a ocupar o polo hipergâmico da relação, ou seja, aquele que se casa de forma exogâmica com alguém pertencente a uma “classe” socialmente superior à sua, enquanto as mulheres do grupo socialmente lido como superior estaria na posição hipogâmica (Breger; Hill 1998; Pacheco 2013). No caso do Atlântico Negro, pensando este como uma unidade de análise

o fato de que ter filhos em relações que não são constituídas como casamento é um fenômeno que não é bem-visto na religião, especialmente no caso de mulheres, faz com que as mulheres muçulmanas com quem teci diálogo acabassem optando por evitarem relações com homens cabo-verdianos e/ou de outras matrizes religiosas.

Essa “predileção” por homens da mesma nacionalidade – e quando não da mesma *raça* – não é um fator exclusivo de Mariame ou de suas congêneres senegalesas. Enquanto estive na Praia em 2022, pude acompanhar de perto a saga de Madalena, uma figura proeminente na comunidade bissau-guineense, com seu novo namorado. Tão empolgada quanto Mariame, logo após a minha chegada a *mindjer garandi* contou que estava em uma nova relação, com um senhor também de Bissau, chamado Antonio. Ele, que havia emigrado muito jovem para a Europa e tinha recém-regressado para Bissau após ter se aposentado como veterinário na França, acabou reencontrando com Madalena durante as cerimônias fúnebres do pai desta, ocorridas ao final de 2019.

Mesmo que ele e toda a sua família fossem vizinhos da família de Madalena em Bissau, sendo que os dois cresceram na mesma zona, o casal não teve muito contato no período em que viveu na capital da Guiné Bissau por ele ser cerca de 15 anos mais velho do que ela, tendo na altura 58 anos. Contudo, assim que Antonio ficou sabendo que Madalena havia se separado do seu segundo marido, pai de seu filho mais novo, ele decidiu ter uma conversa com os irmãos de Madalena que ainda estavam em Bissau para saber se eles poderiam namorar, em virtude de ela já ter regressado para Praia por conta dos seus negócios e de seus filhos.

A partir do sinal positivo dos irmãos de Madalena, o casal começou a conversar diariamente por meio do aplicativo de mensagens instantâneas *Messenger* enquanto aguardavam os custos da passagem Bissau – Praia reduzirem, visto que com a pandemia e a suspensão das viagens realizadas pela TACV, transitar de uma cidade em direção à outra tornou-se desproporcionalmente caro e demorado.¹¹⁷ O segundo trabalho de convencimento realizado pelo novo casal seria por parte de Madalena, que precisava anunciar a novidade para os seus dois filhos. De acordo com ela, com o filho mais novo, Marcos, o processo foi bem

cultural e política (Gilroy 2001:57), há a construção do problema sociológico da “solidão da mulher negra” (Pacheco 2013; Pereira 2019), sobre o qual discorrei adiante.

¹¹⁷ Até o início de 2023, as possibilidades de realização do trajeto resumiam-se em fazer as triangulações aéreas Praia – Lisboa – Bissau ou Praia - Dacar – Bissau, com as companhias aéreas TAP e Air Senegal/ASKY Ethiopian; ou seguir de avião até Dacar e de lá tomar um transporte terrestre que vá até Bissau. Todas as possibilidades configuram uma viagem que supera as doze horas, enquanto um voo direto não leva mais do que duas horas para realizar o trajeto. Para baratear os custos, Antonio sugeriu a Madalena que ela fosse de avião até Dacar e seguisse de ônibus até Ziguinchor, cidade senegalesa localizada próxima à fronteira com a Guiné Bissau, onde ele a buscaria de carro – o que acabou não se concretizando.

tranquilo, todavia o mesmo não ocorrera com Lucas, seu filho mais velho, que teria dado mais trabalho para aceitar o novo estado civil da mãe.

A reticência de Lucas com a situação não se deu meramente por ele se sentir o “homem da casa”, como poderíamos facilmente presumir. Prestes a completar a maioridade legal, o responsável adolescente ainda tinha vivas as memórias do casamento anterior de sua mãe com o pai do seu irmão, um homem bissau-guineense que reside na mesma zona da família. Enquanto o matrimônio durou, Madalena foi reiteradas vezes vítima de violências físicas daquele que era seu marido, além de ser inserida em uma densa névoa de violência simbólica, aspecto que marca os casos de VBG (Silva 2021). Mesmo após se separar dele, que ainda mantém uma boa relação com o filho do casal, era frequente que homens que se hospedassem na antiga casa de Madalena fossem alvo de *manda boca* repletos de ameaças, que não se concretizavam. Naquela época, Madalena alugava o quarto da frente para conhecidos como forma de auferir mais renda e, assim, custear as despesas dos seus filhos. Todavia, o acesso entre o quarto e os demais cômodos da sua casa poderia ser interdito por meio de uma porta metálica que era usada, também, como meio de separar a sua residência, aos fundos, e a parte da frente do espaço, usada por ela para o seu comércio.

De acordo com Madalena, que dizia estar cansada de homens, ela não teria tido sorte em suas relações. Isso porque com o seu primeiro marido, pai do seu filho mais velho e também bissau-guineense, ela foi traída. Como compartilhou Madalena, ela, que saía cedo de casa e só voltava no final do dia sempre a trabalhar, só ficou sabendo da situação porque o seu senhorio e vizinhos, ao verem o árduo esforço que ela despendia para cuidar de Lucas, que na época não tinha um ano completo, pediram para que ela não fosse trabalhar em um determinado dia. Assim, ela decidiu se esconder na casa do dono do apartamento onde ela morava, fingindo que tinha saído para trabalhar.

Passados alguns minutos após ela sair, entrou em sua casa uma mulher, com quem ela flagrou seu marido tendo relações sexuais na sua cama quando entrou no recinto. Sem pensar duas vezes, Madalena apenas ordenou que ele pegasse tudo que era dele e sumisse de lá. Ao chegar em casa no final do dia, o seu então marido tinha feito conforme ela mandou. E mesmo que ele tenha levado itens importantes para o seu cotidiano, Madalena preferiu assim do que continuar com ele.

Por conta do trauma gerado em ambos os relacionamentos, ela optou por não ter mais filhos com eventuais novos namorados que surgissem, especialmente porque o pai do Lucas nunca contribuiu com as despesas e educação do filho e, mesmo que seja mais presente do que o primeiro, a relação com o pai de Marcos é muito tensa para ela, persistindo nela o receio das

coisas que ele pode fazer. Por essa razão ela estaria tão empolgada com o novo namoro, que tinha sido aprovado por suas irmãs – ao contrário do pai do Marcos, que uma das irmãs tinha a sensação de que ele vivia fazendo chacotas com a então esposa. Suas irmãs falaram para Madalena que Antonio era homem certo para ela pois já tinha filhos crescidos e era centrado. Por ser viúvo, ele só precisava de uma mulher para ser sua companheira e companhia, o que para ela era um alívio dado a ideia de que a concretização do sucesso da família residiria na existência de filho(s), que seria(m) a riqueza do casal.

Com Antonio, Madalena fazia planos de migrar para Portugal para que seus filhos pudessem ter acesso à formação superior. Após ver seus meninos se tornarem “homens feitos”, o casal pretendia retornar para a Guiné. Infelizmente, por razões as quais Madalena não quis entrar em detalhes, o relacionamento não foi adiante. Aquele era, num interim de três anos, o segundo relacionamento que Madalena começava à distância e que não se concretizava – ao menos que chegou ao meu conhecimento. Em 2019, durante uma das suas viagens para Dacar, para onde ela seguia para comprar tecidos e linhas para tecer o *panu di pinti*, Madalena conheceu um homem senegalês, que prometeu seguidas vezes para ela que ia embarcar para encontrá-la na Praia, tendo falado inclusive que estava dentro do avião, levando-a para o aeroporto para esperá-lo. Essa relação fez com que ela gastasse tempo e dinheiro com a documentação para viabilizar a vinda do homem, que nunca apareceu.¹¹⁸

Mesmo que a história de Madalena tenha sido marcada por um “azar” – como ela definia – no que diz respeito não só as suas relações de longa duração, como aquelas tecidas à distância e de curta duração, esse não parece ser, necessariamente, o padrão para as mulheres que conheci. Dona Aissata, que já foi apresentada no capítulo 1, viveu com o seu primeiro marido até o início da década de 2010, de quem se separou após sentirem que a relação estava desgastada. Após se separar dele, em uma das idas à Dacar, acabou sendo apresentada ao seu atual marido, com quem ela logo se casou. O casamento não fez com que os cônjuges optassem por habitar nem na mesma cidade, menos ainda no mesmo país.

Para a senegalesa, dona de uma notável autonomia, “*hora ki nkrê bai, n djobi-l, hora ki el krê bem, el bem* (na hora que eu quero ir, eu vou atrás dele, na hora que ele quer vir, ele vem)”. Esse caso, que claramente não era fenômeno isolado dentre as mulheres com quem conversei, mostra uma inversão nos casos descritos por Dinah Hannaford (2017) ao analisar

¹¹⁸ Um fato interessante dessa relação foi o fato de Madalena ter voltado do Senegal dizendo que ela fez muito sucesso lá, pois em Dacar os homens gostariam de mulheres da pele mais clara. Essa afirmação, todavia, não seria comum apenas para o contexto senegalês. Vez ou outra emergia nas redes sociais histórias de jovens cabo-verdianas que tinham se casado com ricos – e mais velhos - homens nigerianos, angolanos, etc., enquanto as internautas diziam que eles iam sempre buscar esposas cabo-verdianas por serem mais claras.

arranjos maritais transnacionais no Senegal. Enquanto a autora observou uma primazia de homens imigrando e mulheres ficando, a história de Dona Aissata – e de outras, como veremos – mostra a inversão desse padrão que marcou o cânone dos estudos migratórios.

Embora eu não tenha conseguido acessar aspectos da intimidade do casal em função dos marcadores sociais inscritos em nossos corpos que demandavam um grau de distância e polidez ao tratar de determinados assuntos – como gênero e geração –, através da afirmação destacada no início do parágrafo anterior é possível perceber como Dona Aissata transparecia uma ausência ou baixa ansiedade em relação à construção da família à distância. Sendo a sexualidade das mulheres que migram um tema quase tabu de ser abordado (Lobo & Viegas 2021; Ménard *upcoming*), vale questionar se o “woman’s (in)famous ‘power of bedroom [o infame/famoso poder feminino do quarto]”, como caracteriza Schulz (2002:807), realmente é algo decisivo para a construção do poder das mulheres dentro da relação conjugal ou se outros elementos podem acabar assumindo maior relevância nesses casos.

Ainda, assim como o seu marido, os seus filhos, que já atingiram a maioridade, também residiam em Dacar com uma das irmãs de Dona Aissata, para onde foram com o intuito de realizar os estudos superiores e *formações* – embora o mais novo devesse voltar para a Praia no final de 2022. Sua família, que é formada por mulheres dotadas de um notório capital migratório, é composta também por sua tia, que reside na Praia, uma sobrinha que seguiu para os Estados Unidos e sua irmã, Bassine, uma das poucas mulheres que conheci que havia se casado com um homem de outro país que não o seu próprio ou cabo-verdiano.

No caso de Dona Bassine, embora o seu marido fosse bissau-guineense, ele muçulmano, como ela. E de forma similar à sua irmã, mesmo que Dona Bassine tenha conhecido o seu marido na Cidade da Praia e vivido com ele por algum período, seu companheiro seguiu para Portugal em 2013. Todavia, ao contrário do caso da sua irmã, Dona Bassine ansiava pelo dia em que poderia se juntar ao seu marido no país europeu, mas os seus pedidos de visto foram reiteradas vezes negados. As trajetórias descritas ajudam a complexificar a imagem da extrema submissão projetada nas mulheres *residentes*, indicando a presença de agência, mesmo que ainda esteja condicionada aos estereótipos e papéis de gênero – assim como violências, como no caso de Madalena.

Todavia, é de se ressaltar que a expectativa de submissão feminina não se restringe às mulheres *residentes*. Certo dia, quando passava a tarde ajudando Madalena em seu trabalho, chegou uma vizinha cabo-verdiana, que ao se inteirar do assunto sobre o qual conversávamos, disse-nos que:

o mundo hoje está ao contrário, são os homens querendo ser mulher e as mulheres querendo ser homem. As mulheres querem *usar calças* (sair de casa para trabalhar), enquanto os homens querem ficar só na *paródia* (festa, farrá). É só andar por qualquer via principal que você vai ver um monte de homens à toa.

Para complementar a sua visão sobre a suposta inversão dos papéis de gênero que ela via em seu cotidiano, a moça ainda argumentou conosco que ter um homem dentro de casa é essencial para que as mulheres tenham uma boa vida e respeito, reiterando a ideia de que “casa sem homem é navio à deriva”, apresentada à e por Celeste Fortes (2015: 158) acerca das conjugalidade cabo-verdianas – e a qual veremos se aplicar, no capítulo 4, também às *residentes*. Por outro lado, como aponta a crítica tecida por Trajano Filho (2016) em sua análise do romance *Os Dois Irmãos*, de Germano Almeida, a “passividade” e a reclusão ao mundo doméstico da mulher cabo-verdiana, conforme descritas pelo literata e pela vizinha de Madalena, estão longe de ser uma realidade histórica no país. Ainda, após perguntar o que eu fazia lá e eu apresentar a ela a minha pesquisa, a moça disse que os “homens africanos” chegariam primeiro na Praia, mas logo mandariam trazer suas as mulheres. Contudo, estas, que aportariam em terras cabo-verdianas submissas aos seus maridos, passariam a não aceitar mais a dominação vinda de seus companheiros após verem a forma como as cabo-verdianas vivem com liberdade.

No entanto, como era de se esperar, a ideia de que ter um homem em casa – ou estar casada legalmente, estando o marido distante - confere maior respeitabilidade para as mulheres emergiu com alguma frequência durante a pesquisa; especialmente por meio de conversas que versavam sobre o processo e as táticas para conquistar um marido. Em uma tarde de domingo, enquanto Dona Fátima fazia peixe com caldo de manga para o almoço a ser realizado em sua casa para as integrantes da *Mindjeris di Guiné*, a pimenta malegueta que Juju macerava no pilão de madeira foi o gatilho para que a questão emergisse. Ao vir da cozinha para a sala, onde estávamos, Dona Fátima contou para mim que o cheiro da malagueta era usado pelas mulheres para atrair os potenciais maridos, no que Inês começou a rir, dizendo que a malagueta deveria era correr com os homens, já que seu consumo em grande quantidade poderia queimar a boca das pessoas – informação que eu acabei confirmando ao colocar um pouquinho da malagueta na canja de galinha que a anfitriã nos serviu como entrada.

Aproveitando que a questão estava em cena, Inês e Dona Fátima começaram a brincar com Juju, dizendo que estava na hora de ela se casar com Pedro, seu companheiro de anos, com quem ela vivia e tem duas filhas. No mesmo instante, Juju falou para as duas que Pedro não a pede logo em casamento, o que impediria de concretizar os planos. Na tréplica, Inês disse “então

pede você”, fazendo com que todas nós ríssemos, mas logo ratificou a sua brincadeira ao dizer para mim que “na África mulher que se apaixona por homens é tida como oferecida, então é preciso esperar os pedidos e movimentações do homem”.

Apesar de haver pressões para a realização do ritual de casamento, meio pelo qual o status social das mulheres (assim como dos homens) seria oficialmente alterado ao formalizar aquela relação, era de conhecimento comum que ele não é requisito para que o casal seja visto como tal. Juju, mesmo vivendo em união-de-facto com seu marido, era conhecida por todos como Juju de Pedro, ou seja, o cônjuge passa a constituir um marcador de diferenciação na vida delas. Por outro lado, é importante destacar que a necessidade de estar em um relacionamento não recai apenas nas mulheres. A todo tempo e em diferentes circuitos eu era questionado se tinha deixado uma *pequena* (namorada) no Brasil e/ou se eu já tinha encontrado uma em Cabo Verde, mostrando uma forte ansiedade social para que eu me enquadrasse nos padrões da “masculinidade hegemônica”.¹¹⁹

Já nas últimas semanas da pesquisa de campo de 2022, Matilde voltou a fazer a pergunta e, ao ouvir a minha negativa, acabou me dando “parabéns” por não deixar uma *pequena* no país. A parabenização ocorreu porque, de acordo com a jovem de Bissau, os homens – de forma genérica e generalizante – arrumariam mulheres por onde passam, citando o caso do tio paterno da sua filha, que teria conquistado uma *pequena* durante um voo em direção à Barcelona e, por essa razão, acabou ficando por lá. Assim, nesse mercado afetivo em constate regulação, as famílias acabam sendo constituídas de formas bem diferentes do modelo nuclear patriarcal imposto pelo Ocidente (branco). Independentemente da religião, pude encontrar durante a pesquisa segundos casamentos entre pares que já possuem filhos das relações anteriores; assim como entre homens que não possuíam filhos e mulheres que já os possuíam, mostrando, desta

¹¹⁹ A partir da experiência etnográfica em diferentes contextos cabo-verdianos, o antropólogo Guy Massart compreende a masculinidade hegemônica “como o gênero hegemônico de performance de gênero, cujas dinâmicas são desenhadas a partir das tensões internas, suas injunções contraditórias: o homem macho ideal é um conquistador de mulheres, um predador, um homem de prestígio, bem como um provedor e protetor da respeitabilidade dos outros, é um homem realizado, estável e alguém sempre em movimento, fazendo progressos. Essas tensões masculinas ecoam nessa ambiguidade de gênero das mulheres como agentes de produção de uma nova sociedade kriola, como chefes de família ou como resistentes, ameaças potenciais à ordem” (Massart 2013:296, *tradução minha*). Essa presença do hegemônico não quer dizer uma ausência de esforços para mudar esse padrão de comportamento, como propõe o grupo *Lasu Branku* (Anjos & Silva 2021). Embora um olhar interseccional possa tensionar o lugar do “hegemônico” das masculinidades em contextos do Sul Global no qual esses homens também são englobados em outros marcadores sociais da dominação, como classe e raça, a presença de violências que perpassam os papéis de gênero, produzindo privilégios para os homens, acaba por fazer com que esse termo ainda possua algum nível de adequação frente, especialmente se pensarmos as masculinidades não hegemônicas, como a de homens gays, bissexuais e transexuais. A hegemonia desse padrão de masculinidade se dá no contexto em que observamos, ou seja, no seio da sociedade cabo-verdiana. Todavia, para uma revisão mais ampla do conceito, debates oriundos dele e suas utilizações, sugiro o artigo de Connell e Messerschmidt (2005).

forma, uma pluralidade de formas de fazer e ser família que tende a se afastar das concepções impostas de gênero e família hegemônicas no mundo globalizado.

Independentemente das queixas tecidas sobre os seus (ex) companheiros ou mesmo do alto grau de independência que as mulheres com quem convivi demonstravam, o fato de serem casadas era sempre apresentado com orgulho, como no caso de Mariame. Neste sentido, conheci Radi em uma das minhas inúmeras idas ao Sucupira, senegalesa de Dacar que vendia sapatos de couro que ela mesma produzia nas imediações do mercado. Com pouco mais de 50 anos na época em que nos encontramos, Radi estava com seu filho, um bebê de pouco mais do que um ano, amarrado nas suas costas. Quando perguntei a ela sobre o seu estado civil, com altivez ela respondeu que era *marriée* (casada), erguendo automaticamente a sua mão esquerda para indicar a aliança em seu dedo anelar. O simbolismo que esse ato representa, que foi uma constante durante o trabalho de campo, também poderia manifestar-se através de outro símbolo da conjugalidade. Explicito: algumas das mulheres que eu conheci em 2019 faziam questão de dizer que o nome delas já não era mais como eu conhecia, orientando a chamá-las pelo sobrenome de casadas proveniente dos maridos – como foi o caso de Odete, que embora vivesse em união-de-facto com seu cônjuge, casou-se legalmente com ele antes do meu retorno.

Assim como no caso de Dona Aissata, o marido de Radi encontrava-se em Dacar, nunca tendo vivido no país insular com a sua esposa. Por conta da ausência de uma rede familiar na cidade, a senegalesa disse que sua rotina se baseava em “*bai casa, deita, bem pa Sucupira* (ir para casa, dormir e vir para o Sucupira)”. Essa, que é uma rotina comum das mulheres *residentes* que vivem na Cidade da Praia – especialmente daquelas que estão fora do coração das redes associativistas –, assinala a intensidade da solidão vivida por este grupo.

Atrelado ao fato de muitas delas não estavam inseridas em redes de sociabilidade – e solidariedade – que ajudam, estando fora da sua terra natal, a matizar os sofrimentos e solitude proporcionados por essa conjuntura, há também a escassez de atividades de lazer nas quais elas se encontravam e/ou poderiam realizar. Por eu viver desde que nasci em cidades que distam mais de mil quilômetros da costa atlântica brasileira, optava, sempre que possível, por seguir para a região central da Cidade da Praia utilizando autocarros que passassem pelos trechos de mar acessíveis para a população. Tanto nesses momentos, quanto naqueles em que fui tomar um banho de mar, encontrei raríssimas vezes mulheres *residentes* a aproveitar as praias da capital, enquanto os homens da mesma origem eram vistos mais facilmente aproveitando esses espaços, especialmente no período do verão.

De igual modo, foram pouquíssimas as vezes em que avistei chineses na área que não carregassem consigo elementos que indicassem que eles estavam de passagem pela cidade, ou

seja, tinha aportado ali por meio de um dos inúmeros cruzeiros que atracavam semanalmente no Porto da Praia. Apesar de a região beira-mar da Cidade da Praia, especialmente aquela entre a Praia Negra e a Kebra Kanela, ser um espaço marcadamente masculino – e jovem! –, a presença de mulheres cabo-verdianas, mesmo que em menor número se comparado aos seus conterrâneos homens, era frequente. Não à toa, era habitual que eu ficasse encarregado de levar os filhos de Maria para o mar, visto que ela sempre se encontrava muito ocupada em meio ao seu trabalho para acompanhá-los, somente indo para a *praia de mar* quando fomos juntas para a Vila do Tarrafal.

Além da pouca utilização dos espaços compreendidos como de livre utilização pelos locais, é comum que as mulheres também tenham dificuldade em acessar a programação cultural que ocorre na cidade, cujos bilhetes tendem a custar cerca de mil escudos (bem como há o valor do autocarro e/ou táxi para se deslocar); além da programação das principais emissoras de televisão disponíveis gratuitamente no país. Neste caso, a língua é um grande entrave, uma vez que parte considerável da programação de canais como TCV, Record Cabo Verde e RTP África é transmitida em língua portuguesa – e no caso das duas primeiras, também em *brasileiro*¹²⁰ –, idioma pouco dominado por parte considerável delas; além da precariedade no abastecimento de energia elétrica nos bairros onde a população *residente* residia, marcada por frequentes apagões, como veremos no capítulo 5.

Ademais, retornando à questão das relações afetivas que as mulheres constroem, vale pontuar que mesmo quando os maridos são figuras completamente ausentes do convívio cotidiano e não arcam com as responsabilidades econômico-parentais socialmente estabelecidas e esperadas, as mulheres tendem a se apresentar a partir do status de casadas. Assim aconteceu com Francis, única mulher oriunda da Serra Leoa que eu conheci durante o desenvolver da minha investigação. Enquanto a serra-leonina de quase 40 anos trançava os cabelos de uma jovem cabo-verdiana que aparentava estar impaciente, em seu estabelecimento no coração do Sucupira, conversei com ela para compreender um pouco melhor a sua trajetória.

Francis, que era muçulmana, apresentou-se no primeiro momento como casada, indicando que o seu cônjuge, a quem chegou juntamente a ela na Cidade da Praia, havia seguido para a Gâmbia há algum tempo. Quando questionada sobre a relação dele com ela e os três

¹²⁰ Em Cabo Verde, o português falado no Brasil é chamado de *brasileiro* dadas as diferenças dele com o português lusitano. O contato com essa vertente do português é rotineiro, especialmente através das novelas das emissoras brasileiras Rede Globo e SBT, que são transmitidas pela TCV; assim como por conta da presença do canal brasileiro Rede Record e de igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus (Laurent; Furtado 2008). Ainda, a circulação de músicas produzidas no país a oeste do Atlântico e o fluxo de cabo-verdianos que seguem para o Brasil para realizar formação superior (Morais 2018) contribuem para a disseminação da “língua” no país africano.

filhos do casal, que viviam com a cabeleireira em sua casa em uma zona próxima ao Mercado, ela fez questão de dizer, com firmeza na voz, que o seu marido não contribui em nada no sustento dos filhos do casal, que nasceram todos na capital cabo-verdiana.

Por essa razão, a cabeleireira, que chegou no país em 2002 e já possuía nacionalidade cabo-verdiana, trabalhava no Sucupira de domingo a domingo. Sem ter rede de apoio na Praia e não tendo motivações para voltar para sua terra natal, uma vez que seus pais já faleceram, o próprio trabalho era a única forma de garantir a sobrevivência dela e dos seus filhos. Ainda, regressar era impensável para ela uma vez que “*na nha terra bo tene ki sai pa djobi vida* (na minha terra você tem que ir para outros lugares para construir a sua vida)”. Por essas razões, Francis sentia que o fato de ela ser mulher geraria uma sobrecarga de responsabilidades, visto que é ela quem cuida sozinha dos filhos, sem ajuda de ninguém.

A perspectiva da sobrecarga nas mulheres *residentes* face aos homens era coadunada por Dona Fátima. Para ela, o homem poderia encontrar um *biscate* ou trabalhar na obra para assim ter dinheiro. Já as mulheres, se elas não vendem, elas não têm dinheiro. Ainda, para que as mulheres comesçassem a vender, era preciso ter crédito, o que seria difícil de conseguir por mulheres *residentes*. Ainda, se a mulher trabalhasse como empregada doméstica, os patrões só queriam que elas comparecessem três vezes por semana, para assim pagar menos, muito embora o trabalho fosse o mesmo de uma semana inteira, enquanto o salário era menor. Haveria, também, o valor mínimo da *renda* (aluguel) para uma casa com quarto, cozinha e casa de banho que era 6 contos, ou seja, a metade do vencimento mínimo no país à época da pesquisa. Por essas razões, a bissau-guineense acreditava que “*mudjeris é más sufredor ness sentido* [as mulheres sofrem mais (do que os homens) nesse sentido]”.

Todavia, nem todas as *residentes* concordavam que o marcador gênero era promotor de desigualdades exclusivamente para elas. Ao serem questionadas sobre se o fato de ser mulher causava algum impacto específico ou sobrecarga em suas vidas em comparação aos seus pares homens, as respostas tendiam a caminhar para direções díspares, mas que se entrelaçam ao materializar a realidade das relações cis-heterossexuais em boa parte do mundo contemporâneo, com especial recorrência no Sul global/periferias do capitalismo, e mesmo nas periferias do Norte global/centro do capitalismo, como aponta Honwana (2023).

Matilde, jovem bissau-guineense que trabalhava como cabeleireira no Sucupira e possuía uma filha com cerca de 8 anos, foi categórica ao me dizer que os homens *residentes* tendem a encontrar mais dificuldades em Cabo Verde porque, segundo ela, “*mudjer ta luta más txeu. Homis ka teni profissón, salário fica pouco...* [as mulheres lutam mais. Já os homens não encontram trabalho, o salário fica pouco...]”. Assim, enquanto o cenário seria marcado por uma

acentuada escassez de emprego formal para ambos, apenas as mulheres poderiam pegar qualquer coisa e sair a vender, ou seja, estariam na *dizaraska*, como afirmou a jovem. Não à toa, vi apenas um homem trabalhando na seara da estética no Sucupira, área normativamente destinada às mulheres tanto na oferta, quanto na demanda pelos serviços.

Em complementariedade à perspectiva de Matilde, Indira, outra jovem bissau-guineense, disse-me que “*homi ta sufri más! Mudjer podi arrumar amigo, marido, namorado...* (os homens sofrem mais! As mulheres podem arrumar amigo, marido, namorado...)”. Para Indira, se ela pedir 100 escudos com a justificativa de que precisa comer para um amigo, ele imediatamente daria o dinheiro para ela. Por outro lado, se um homem pedir 100 escudos para qualquer pessoa, ele não ganharia de ninguém!

Essa concepção pode nos levar para dois caminhos interpretativos. O primeiro que abordo aqui é como uma parcela da população na Cidade da Praia compreendia práticas como essa pela via da prostituição. Enquanto acompanhava a conversa de duas brasileiras, ouvi as mulheres falarem sobre o “amigo dos mil escudos”, que seriam diferentes homens que as mulheres – nesse caso, cabo-verdianas – arrumariam para ganhar caronas, colocar crédito no móvel, entre outros favores, deixando implícito que a contrapartida a essas benesses seriam trocas sexuais.

No entanto, a literatura sobre mulheres e(m) cidades na África subsaariana vem complexificando a questão nas últimas décadas. A partir de um prisma histórico, Louise White (1990) direciona o olhar para a Nairobi colonial (localizada no atual Quênia), onde a “prostituição” poderia indicar a prática em seu sentido mais comum; assim como os serviços prestados para auferimento de renda por mulheres lidas como prostitutas poderiam, também, ser uma prática de oferta dos “confortos do lar”, como diz o título da sua obra. Em outras palavras, as mulheres ofereciam aos homens os serviços gendrificadas a elas designados, como comida, roupa lavada e afins.

Contemporaneamente e no extremo Sul do continente africano, Thais Tiriba (2019) analisou um fenômeno similar, as *sugar relations*, que são formadas pelo par *sugar daddies/blessers* e *sugar babies/blesses*.

Colocado de forma sintética, *blessers*, *sugar daddies* ou *papa bears* são os nomes dados a homens que se engajam em relacionamentos com mulheres mais jovens e com menos recursos. A compreensão usual acerca da relação de *sugar daddies* com *sugar babies* é que os primeiros fariam uso de seu maior status social para oferecer a elas bens materiais em troca de favores sexuais. Na mídia, no senso comum e em parte da produção acadêmica, esses relacionamentos, às vezes chamados de relacionamentos intergeracionais transacionais, são lidos em termos altamente morais: *sugar daddies* são predadores sexuais e, *sugar babies*, ou *blessees*, vítimas desses homens.

Enquanto boa parte da sociedade condena esse gênero de relacionamento que, como apontarei adiante, jamais se tratou de arranjo incomum, novas ferramentas tecnológicas não apenas permitem o compartilhamento de tais imagens ditas ostensivas, mas também facilitam o encontro de homens e mulheres que desejam se engajar nessas trocas (Tiriba 2019:2).

A recorrência de relações com esse padrão, não apenas no continente africano – mas focando nele aqui –, é percebida nos trabalhos de White (1990) e Tiriba (2019), assim como na fala de Indira. Contudo, acredito que se a cena narrada por Indira se assemelha em estrutura ao proposto por Tiriba; enquanto na forma e em seus participantes ela tende a se aproximar ao cenário descrito por White. No caso em cena, em um contexto no qual os homens não conseguem se casar por não terem condições financeiras de garantir a manutenção do agregado familiar, a relação de *amigo* acaba por parecer sanar uma demanda importante, que é a relação com mulheres. Assim, o que parece estar em jogo é uma relação dadivosa na qual cada um dos lados fornece capitais diferentes que vão agregar na vida dos envolvidos. De um lado circula dinheiro – em baixas quantias, diga-se de passagem –, enquanto as mulheres, a partir da sua presença, fornecem capital de forma a agregar na construção da masculinidade desses homens.

Por outro lado, cabe trazer também uma segunda via interpretativa, que para além de ser menos normativa e economicista, tensiona e reifica as relações de gênero: a visão que as mulheres têm dos homens de que eles seriam *coitados*. No partilhar das leituras deste capítulo com André Justino, o antropólogo remeteu a uma cena observada por ele durante o seu próprio trabalho de campo. Em um dos dias do Ramadã em que ele estava no jardim no qual ele realizou a sua pesquisa, passou um homem muçulmano doando maçãs para as crianças. Foi quando Maria, a dona do Jardim, disse a ele que era muito fácil fazer caridade para crianças ou para mulheres, porque os homens não aceitam e não pedem.

As mulheres, responsáveis pelos sucessos e fracassos de suas filhas, não podem negar ajuda quando oferecida, ao contrário dos homens. Para além de tal postura estar intrinsecamente ligada ao ideal de masculinidade que pressupõe que o homem seja o provedor da casa – como mostra a literatura sobre família e parentesco em Cabo Verde (Fortes & Challinor 2020) e no restante da África Ocidental (Calvès; Dial & Marcoux 2018); assim como aquela que indica a profusão do modelo de família patriarcal nuclear pelo Ocidente (Schneider 2016) –, há também a reificação da ideia do cuidado, que como visto também ao decorrer do capítulo 1, é uma noção feminizada.

Em um contexto de escassez de recursos e enfretamento de precariedades, o recebimento de ajuda por parte dos *amigos*, como propõe Indira, parece ser visto por uma parcela das minhas interlocutoras – especialmente as mais jovens –, para além da compreensão moralista da

dominação masculina. Para elas, a *ajuda* funciona como uma estratégia de acessar outros canais de auferir rendimento. Enquanto elas podem ser vistas por terceiros como *pixinguinhas* (Anjos 2005)¹²¹ ou como essas “meninas de hoje em dia” que são teriam pudor (Lobo 2022), o caso em tela parece ser um tanto mais complexo, visto que conheci viúvas que recebiam ajuda de *amigos* apresentados como “da família”. Nesse sentido, sendo o recebimento de *ajuda* algo vetado para os homens, as mulheres (ou algumas delas) os veem como coitados, já que eles não podem acessar as redes de solidariedade e ajuda-mútua da mesma forma que elas. Eis mais uma diferença que o gênero interpela à *waitthood*.

Retomando as falas das minhas interlocutoras, Dju, uma das poucas bissau-guineenses que eu conheci que era casada com um homem cabo-verdiano, seguiu na mesma tônica que Indira e Matilde. Para a vendedora de sucos,

homis teni mas dificuldade. Nu ta vindi e rende más ki trabadju di homi. Si trabadju di homi ka ta paga se salário e ele sta ilegal, ka pude reclama na polícia. Li mudjeris é maioria doméstica ou vendedeira¹²² ambulante (homens têm mais dificuldade. Nós vendemos e isso rende mais dinheiro que os trabalhos dos homens. Se o patrão dos homens não paga o seu salário e ele está ilegal, ele não pode reclamar na polícia. Aqui as mulheres são maioria domésticas ou *vendedeira*) (Trecho de entrevista realizada com Dju em junho de 2022).

Essa perspectiva, que indica bem a noção socialmente difundida dos papéis de gênero a serem cumpridos, é partilhada também pelos homens. Enquanto aplicava os questionários junto à população imigrante para o projeto *Estudo sobre o impacto da COVID19 na vida dos imigrantes em Cabo Verde - análise numa perspectiva de género*, questionei o estado civil de um rapaz oriundo de Bissau, na casa dos 20 anos. Imediatamente, ele, que morava em um prédio repleto de T0s¹²³ alugados unicamente para homens provenientes em sua maioria da Guiné Bissau e do Senegal, me respondeu que era solteiro, complementando que não vivia com uma mulher porque ele não tinha dinheiro para isso.

¹²¹ Não quero, com isso, dizer que a questão da prostituição não é uma questão a ser levada a sério na Cidade da Praia, inclusive entre adolescentes. Durante o verão cabo-verdiano de 2022, vi repetidas vezes homens cabo-verdianos que viviam fora do país, assim como não cabo-verdianos, aliciando meninas menores de idade (às vezes em dupla) para ter relações sexuais com elas em troca de dinheiro. Em relação aos homens, tanto em 2019, quanto em 2022, eu fui abordado com alguma frequência por eles, alguns em situação de vulnerabilidade econômica, oferecendo serviços sexuais. Todavia, ao contrário das mulheres, os homens eram maiores de idade.

¹²² *Vendedeiras* são mulheres atuantes na face informal do comércio que costumam ofertar diferentes gêneros alimentícios nas ruas de Cabo Verde, que vão de hortaliças, balas, sumos, *freskinha* (um tipo de “geladinho”, como chamamos no Brasil) a itens de pastelaria.

¹²³ T0 é uma modalidade de residências cuja cozinha, sala e quarto tendem a ser conjugados, podendo ter ou não banheiro individual. No Brasil, esse tipo de moradia é comumente denominado *kitnet*

A ausência de dinheiro por parte dos homens na imigração fazia com que Khady, uma jovem senegalesa que vivia sozinha na Praia, concordasse que “*pour les hommes [la migration] est plus compliqué qui pour les femmes* (para os homens a migração é mais complicada do que para as mulheres)”. Sua afirmação se ancorava na perspectiva de que como ela não tinha família, ou seja, filhos, ela trabalharia só para ela. Enquanto isso, para os homens haveria a exigência de que eles enviassem periodicamente remessas para cuidar das esposas e dos filhos. Desta forma, sendo um projeto familiar, os *residentes* – especialmente os homens – são compelidos a construir nas redes sociais virtuais imagens de sucesso, mesmo que o cotidiano de suas vidas seja distinto da imagem projetada online (Furtado 2016).

Em sua pesquisa sobre os dilemas socioeconômicos enfrentados pela juventude em grandes cidades da África do Sul, Moçambique, Senegal e Tunísia, Alcinda Honwana (2013) observou a recorrência da pauperização das pessoas que integram essa classe de idade, que precisam, na maior parte dos casos, aderir a estratégias criativas para evitar que sucumbam à fome e/ou ausência de moradia. A essa realidade a antropóloga moçambicana nomeou, como já visto, por *waihood*, que em tradução livre pode ser entendido como “a idade da espera”. A espera, que não tem nada de passiva, é assim caracterizada por ser um momento marcado pelo impedimento de concretizar a transição da juventude para a vida adulta. No caso dos homens, a maioria dos interlocutores de Honwana, tornar-se adulto passa, necessariamente, pelo fato de poder assumir a chefia do seu agregado familiar, ou seja, casando e tendo filhos.

Ou seja, a vida adulta só é possível se eles puderem corresponder ao modelo de masculinidade hegemônica vigente, que por sua vez é um tipo ideal retroalimentado pela



Figura 15 - Story (publicação temporária presente no Facebook) postada por uma *residente* de origem togolesa. Na imagem, ela mostra maços do Franco CFA, moeda corrente do seu país natal. Novembro de 2022.

configuração de família nuclear patriarcal – que como aponta Celeste Fortes (2015: 357), “trata-se de uma categorização que resulta de um projecto colectivo de institucionalização do modelo de família (...) tendo o homem como chefe de família”. Nesse contexto, ambos são construções difíceis de serem alcançadas, já que ao serem continuidades do processo civilizador levado à cabo para justificar o colonialismo, esses modelos de família e papéis de gênero continuam a ser impostos para produzir e garantir manutenção das gramáticas da diferença (Cooper & Stoller 1997) que são, por sua vez, racialmente enviesada e construída para assegurar que povos não brancos não atinjam o grau de humanos (Fanon 2008) e, assim, dar continuidade à exploração laboral vigente no sistema-mundo.¹²⁴

Todavia, é perceptível o caráter profundamente gendricado desse fenômeno, uma vez que o fato de ter filhos é o definidor do *tornar-se* mulher – e a construção de uma família não requer, necessariamente, o casamento. Assim, mesmo que compreendam que os homens enfrentam dificuldades específicas ao decorrer dos processos migratórios devido às expectativas de gênero direcionadas a eles; percebe-se como a *waithood*, ao se encontrar com outros marcadores sociais da dominação, como o gênero, acaba por produzir efeitos violentos nas vidas das mulheres, como a sobrecarga de trabalho e hiperresponsabilização para com os filhos – efeitos pouco abordados nos estudos sobre a questão. Não à toa, a frase que dá título ao presente capítulo é “*mudjer ta luta más txeu* [as mulheres lutam mais]”.

Ainda, o gênero não é o único marcador que produz diferenças discursivas e engendram imagens de controle. Em uma conversa enquanto aguardávamos o início da reunião da Associação *Mindjeris di Guiné*, Candida afirmou que a grande diferença está na questão da religião, havendo, de forma geral e generalista, dois grupos: mulheres cristãs e muçulmanas. Para a fiel da Igreja Universal do Reino de Deus, as primeiras labutariam *txeu*, enquanto as muçulmanas teriam menos liberdade para tal por conta de seus maridos. Logo chegou Dona Fátima, que ao ser introduzida à pauta sobre a qual conversamos, apontou a importância de que as mulheres falem o crioulo cabo-verdiano para que seja viabilizada a convivência e as trocas com a população cabo-verdiana – assim como mais liberdade.¹²⁵

¹²⁴ É interessante observar como foi ainda no período colonial, especialmente a partir da introdução (forçada) de outras práticas de trabalho e economia, que mudanças substanciais nas possibilidades de casar-se começaram a surgir. Em seu livro clássico sobre a família Wolof, Diop (1985) aponta que os últimos anos do colonialismo europeu em África e o apogeu do Islã na região que atualmente corresponde ao Senegal, a partir da introdução do ethos de mercado, levaram a uma paulatina substituição da cabeça de gado por dinheiro nas prestações matrimoniais. Ainda, observou-se o aumento no valor das mesmas. Essas transformações atreladas a intensificação das tensões intergeracionais passaram a dificultar a realização dos casamentos e, com isso, os homens não chegariam à vida adulta como era socialmente esperado.

¹²⁵ Por outro lado, Dona Fátima apontou que a faceta negativa do falar em crioulo seria o fato de dificultar ainda mais a manutenção da língua materna junto aos seus filhos, que no caso daqueles que descendem de mulheres

Apesar das visões de uma vida privada de liberdade sobre as mulheres muçulmanas, como a de Candida, os casos apresentados anteriormente mostram uma pluralidade nas experiências e trajetórias, mesmo que a necessidade de não se estar só seja muito presente nos discursos. Na África Ocidental, onde, apesar da pandemia, as possibilidades de ir e vir entre Cabo Verde e o país natal são mais fáceis – e menos onerosas – do que se comparado com destinos em outros continentes, os fatos etnográficos levam a crer que seja mais factível que as mulheres teçam suas redes de migração em meio à “subversão” da regra comum ditada nos estudos clássicos das migrações, que é a de homens imigrarem enquanto as mulheres ficam.

Essas mudanças nas estruturas e configurações familiares na África Ocidental, que vêm sendo apontadas por uma gama de estudiosos da questão (cf. Calvès; Dial & Marcoux 2018) não podem ser lidas apenas como reflexo das migrações, sobretudo as masculinas, como alguma antropologia tem feito. É preciso compreender esse cenário a partir de múltiplas causalidades. Um desses fatores é o dito “empoderamento econômico” das mulheres, que é acompanhado, para além da centralidade das mulheres, tanto de esforços das lideranças nacionais consolidadas no pós-independência, com a criação de diferentes organizações em prol das questões das mulheres; quanto por ações de organismos internacionais, como a constituição da Década para as Mulheres das Nações Unidas, ocorrida entre os anos de 1976 e 1985 sob o lema “Igualdade, Desenvolvimento e Paz”, que por sua vez impulsionou a circulação de recursos para o enfrentamento das desigualdades de gênero em direção à instituições do Sul global.

Como impacto direto desse segundo evento temos a difusão do microcrédito, forma de apoio financeiro destinada majoritariamente às mulheres que, ao mesmo tempo em que fornece empréstimos com uma burocracia menor do que os bancos, tende a cobrar taxas de juros maiores do que eles (Venancio 2017). Como apontado por Mariame,

agora tem muito microcrédito, microbanco ki ta ajuda mudjer, dá mudjer dinheiro pa trabadja, pa paga devagar, agora es ta txeu na Dakar, na Senegal, gó mudjer começa pa desenvolve, antes não, antes ficava na casa, faze comida, cuida de menino... cansadu, vida di mudjer cansadu, se maridu ka dá, el ka ta cume, mas depois é odja ki mudjer começa também pa sai na rua, pa encontra ku homem (...) homem di Senegal el ta panha um mudjer, dois, três, quatro el ta pui tudu na um casa ku trinta fidju, agó mudjer ta perde

da Guiné Bissau, como as duas, têm que aprender os crioulos da Guiné e de Cabo Verde, português, além inglês e francês na escola. Por serem bissau-guineenses e a língua franca (e em boa parte dos casos a língua materna) no país ser a vertente local do crioulo de base portuguesa, Dona Fátima afirmou que isso facilitaria a inserção das comunidades da Guiné Bissau em Cabo Verde, enquanto seriam as mulheres da Guiné Conacri as que menos falam o crioulo cabo-verdiano, o que por sua vez dificultaria a sua inserção na sociedade.

Para ela, as pessoas *residentes* que conseguem preservar o “dialeto da *raça*” geralmente são muçulmanas e seus filhos, já que o aprendizado da língua materna é parte fundamental da religião islâmica. Por outro lado, entre *residentes* de matriz cristã, isso seria pouco recorrente, especialmente naqueles que já nasceram aqui. Ainda assim, suas companheiras da *Mindjeris di Guiné* falavam ao menos uma língua africana, algumas delas falando várias, optando por se comunicarem assim sempre que estavam entre adultas da mesma *raça*.

fáxi, tá cansa, mas agora es começa pa, aham, nem ka faze dez dias kel governo ma di Senegal dja bem li, faze crédito pa nos mudjer, nós senegalesa, embaixada di Senegal aki na Praia es bem empresta nós tudu dinheiro pa nu pude desenvolve nos trabadju [Agora tem muito microcrédito, microbanco que ajuda as mulheres, dá dinheiro para as mulheres trabalhares, para pagar devagar, agora tem muitos deles em Dacar, no Senegal. Agora as mulheres começaram a desenvolver, antes não, antes ficava em casa, fazia comida, cuidava dos filhos... Cansaço, a vida das mulheres era cansaço, se o marido não dava, elas não comiam. Mas depois a gente viu que as mulheres começaram a ir para a rua, para encontrar com homens. (...) Homem no Senegal se casa com uma, duas, três, quatro mulheres, coloca todas em uma casa com trinta filhos. Agora mulher perdeu a paciência, cansou, agora elas começaram a... não faz nem dez dias que o governo senegalês veio para cá, fez microcrédito para que nós pudéssemos desenvolver o nosso trabalho] (Trecho de entrevista com Mariame realizada em agosto de 2022).

Desta forma, vemos a complexidade da realidade social atuando na vida cotidiana e nos discursos das mulheres sobre as suas relações com companheiros e “liberdade”. Contudo, se, por um lado, as relações de endogamia de nacionalidade são preferenciais - apesar das dificuldades que uma relação heterossexual pode promover -, é preciso olhar, também, para aquelas que são muito evitadas: as com homens cabo-verdianos.

ii) A “solidão da mulher negra”

Em uma tarde no Sucupira, daquelas durante o verão na qual o Mercado fica intensamente abafado, fiquei circulando entre a banca de Matilde e Aida. Ao perceber o movimento de mulheres bissau-guineenses no salão de beleza da segunda, aproveitei o momento para fazer o questionário fechado com as então desconhecidas. Dos três aplicados, a resposta sobre o estado civil sempre era a mesma: moro com o meu marido, que é guineense. Curioso, perguntei: “as mulheres guineenses não se casam com cabo-verdianos?”. Elas riram e falaram que não há problema, que haveria vários casais com essa conformação, embora tenham levado um bom tempo para lembrar do nome da única *patricia* conhecida por elas que se relacionava com um homem cabo-verdiano.

Essa questão vez ou outra emergia nas conversas com a mais variada gama de respostas para tal. Por conta da sua presença na seara educacional, o que faria com que ela tivesse um olhar mais atento para a presença e ausência dos responsáveis pelas crianças no cotidiano escolar, Madalena justificou o seu afastamento frente aos homens cabo-verdianos por conta da baixa participação destes na vida cotidiana dos seus filhos. Na festa de dia dos pais que ela ajudou a organizar em 2022 em um jardim de infância, somente três pais teriam aparecido – mesmo que o total de crianças quase chegasse a três dezenas. Enquanto isso, no dia da festa das mães, realizado, assim como o primeiro, durante o final de semana, teriam ido as mães de todas

as crianças do núcleo onde ela trabalha. Por isso, para ela, em Cabo Verde os homens não seriam bons pais.

Para sustentar o seu ponto de vista, Ana trouxe três exemplos: i) o de uma moça drogadicta que tem um filho, mas sua mãe tomou o menino para si, para cuidar dele sozinha por não confiar na filha, enquanto o pai teria voltado para a sua ilha de origem e se desonerado da situação. O caso foi explicado por Madalena com a frase “pai cabo-verdiano é assim mesmo”; ii) do dia em que ela, sendo uma pessoa importante na zona onde vive, precisou intervir numa situação na qual um de seus vizinhos, que era casado, foi para uma *paródia* e engravidou uma moça; e iii) ao apontar para uma criança que passava na porta da sua casa no momento em que conversávamos e afirmar que “cabo-verdiano só sabe fazer filho, não se preocupa com controle parental”, porque a mãe da criança tinha quatro filhos contando com ela e, além de serem todas de idades muito próximas, ela não cuidaria bem das crianças. Por essas razões, ela fez questão de garantir que se um dia ela se envolvesse mais uma vez com um homem, ela não teria filho de jeito nenhum, porque no fim das contas, filho é só da mãe – como bem aponta a história que abre esse capítulo. Ainda que parte dos casos acima indiquem uma ausência também das mães, estas estariam ainda mais presentes – mesmo que precariamente -, do que os pais; mesmo que elas sejam hiperresponsabilizadas pelo sucesso – e fracasso – dos filhos (Fortes 2015).

Para além de Madalena, foi comum vivenciar momentos nos quais as mulheres *residentes* teciam suas visões sobre os homens cabo-verdianos (e suas relações com as mulheres cabo-verdianas), além de desenvolverem o porquê de não desejarem se relacionar com eles. Em uma das reuniões de preparação da posse da nova gestão eleita da Associação *Mindjeris di Guiné*, ocorrida em meados de julho à sombra do pé de maracujá do terraço da casa de Dona Isabel – localidade escolhida por conta da proximidade com o Sucupira –, cheguei com as mulheres presentes em um intenso burburinho sobre a então situação da Cidade da Praia.

O assunto, que começou com a surpresa em relação à morte de um jovem rapaz na praia da Kebra Kanela no domingo anterior – a segunda durante a temporada de verão que recém-começava –, rapidamente se desviou para outro assunto tão fatal quanto aquele: os casos de feminicídios que eram noticiados não só na Cidade da Praia, como em todo o país e sua diáspora.¹²⁶ Naquele momento, Cadija, uma das participantes mais ativas da associação,

¹²⁶ Durante a minha estadia em 2022, alguns feminicídios foram noticiados. O primeiro, logo após a minha chegada, não foi tratado como tal pela mídia. Naquele momento, o corpo de uma mulher, que depois viemos a descobrir que se tratava de G-Cross, militante lésbica residente na Cidade da Praia, foi encontrado sem roupas, apenas de meias, na Praia Negra. Em julho, os casos se intensificaram com assassinatos de mulheres cabo-

exclamou “a moda agora na Praia é matar *mindjeris!*”. Em sua concepção, o que pioraria a situação para além da insegurança que elas sentiam era o fato de que os feminicidas pagariam apenas cem contos (cem mil escudos, valor menor do que oito salários mínimos) e logo sairiam da prisão.

Embora esta cena paradigmática tenha sido o único momento da minha investigação no qual eu ouvi as mulheres comentarem sobre as situações de VBG perpetradas por homens cabo-verdianos contra mulheres cabo-verdianas, ela simboliza bem a visão negativa que as minhas interlocutoras tinham dos homens cabo-verdianos, de quem elas queriam distância. Nanhara, outra integrante da *Mindjeris di Guiné*, disse-me, ao ser questionada sobre o porquê de as mulheres do continente não quererem se relacionar com homens cabo-verdianos, que “*homi cabo-verdiano ka ta respeita mudjer. Els ta krê estrangeira pa xuxa ma nhos* (o homem cabo-verdiano não respeita as mulheres. Eles querem as estrangeiras [africanas negras] só para **brincar** conosco)”. Por isso, mesmo já vivendo na Cidade da Praia há cerca de uma década, ela fez questão de que o seu segundo companheiro e pai dos seus dois filhos mais novos também fosse da Guiné Bissau como ela.

Como a seara da sexualidade poderia se tornar um campo minado dado o fato de que eu era um homem estrangeiro (lido naquele contexto como *branco*) fazendo aquelas questões, fiquei constrangido de insistir um pouco mais com Nanhara para compreender o que era *xuxa*, que naquela conjuntura fazia pouco sentido para mim para além das suposições que eu poderia fazer. Acionei, então, dois homens para sanar a dúvida. O primeiro, Gabriel, filho adolescente de uma das senhoras bissau-guineenses que conheci, afirmou não saber do que se tratava, mas me assegurou que as mulheres bissau-guineenses não gostam de se relacionar com os homens cabo-verdianos porque eles não fazem a circuncisão (ou como se diz na Guiné Bissau, o *fanadu*), o que é considerado anti-higiênico por elas.

Já Samuel, um amigo cabo-verdiano da mesma faixa etária que eu, acabou apontando para a interpretação que eu tinha imaginado antes, de que *xuxa*, naquele contexto, indicava se divertir, brincar, ou seja, se relacionar esporadicamente sem assumir um compromisso sério ou se importar com os sentimentos das mulheres. Ao ouvir a sua explicação, fui automaticamente levado para uma cena que ocorreu durante as celebrações do 49º aniversário da proclamação da independência da Guiné Bissau, no Parque 5 de Julho. Enquanto eu fotografava o evento, como sempre fazia em cerimônias festivas; Nala, bissau-guineense que eu já conhecia de outras festividades da comunidade, pediu para que eu fizesse registros dela e de Cadidjato enquanto

verdianas por homens/companheiros na ilha de Santiago, Portugal e França. Ainda, foi encontrado o corpo de uma mulher cujo marido, que a assassinou, ocultou o cadáver na casa onde eles viviam por cerca de um ano.

as duas dançavam ao som do *djambadon*, ritmo musical do seu país natal que tocava no ambiente.

Logo que elas começaram a dançar, aproximou-se delas um corpulento homem cabo-verdiano que estava embriagado e que, por ter importunado a embaixadora da Guiné Bissau, tinha sido expulso pelos seguranças da festa do espaço reservado para o almoço das autoridades instantes antes.¹²⁷ Percebi que ele colou o seu corpo em Nala e, quando nos assustamos, ele, sem qualquer constrangimento, pegou a mão dela e levou-a em direção ao seu pênis na frente de todas as pessoas presentes, que nada fizeram. Imediatamente parei de tirar as fotografias e, mesmo com o meu tipo físico pouco atlético, tentei desvencilhar Nala daquela situação, já que ela tinha ficado sem reação após o ocorrido. Após a inusitada cena, que não é vista como aceitável por parte dos cabo-verdianos, a bissau-guineense não esboçou nenhuma palavra sobre a questão.

Ao recuperar o clássico discurso de Sojourner Truth, *Ain't I a Woman?*, proferido quando esta percebe a exclusão de mulheres negras dos debates da primeira reunião da *American Equal Rights Association* em 1867, Akbari-Dibavar (2018) argumenta como a raça é fator central para uma mulher ser considerada respeitável. Nesse sentido, a teoria feminista negra vem, desde meados do século XX, mostrando como os corpos de mulheres negras/pretas são vistos como bens públicos e passíveis de violação sem uma responsabilização dos homens que perpetram a violência.

Lélia Gonzalez, percussora do que hoje conhecemos como interseccionalidade, observa em seu clássico *Racismo e sexismo na cultura brasileira* como o desejo fetichizador promove violências contra mulheres negras. Partindo da díade caricatural doméstica/mulata construída no seio da “democracia racial” brasileira,¹²⁸

constatamos que [a democracia racial brasileira] exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento

¹²⁷ Ainda na parte restrita do evento e logo que pediram para que ele se retirasse do espaço pela primeira vez, o homem veio até mim e disse que era um absurdo que guineense quisesse mandar nele, que ele era policial e se ali eles o tratavam do jeito que eles queriam, à noite ele ia “fazer a festa” no Alto da Glória – uma das principais zonas de residência desta comunidade –, porque lá quem mandaria era ele. Ainda, ele fazia questão de frisar que ele era rico, tinha várias caminhonetes e não precisava ficar ali sendo humilhado. Percebe-se que a tensão é racial, mas também de classe, como apontam os trabalhos sobre raça na África Ocidental (Pierre 2020), especialmente quando adotam o vocabulário de *evolué*, assimilados ou civilizados.

¹²⁸ De acordo com o intelectual afro-brasileiro Abdias do Nascimento (2019: 47-8), “erigiu-se no Brasil o conceito de *democracia racial*; segundo esta, tal expressõesupostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas”, sendo, para alguns autores, o motivo de maior orgulho nacional. Todavia, o intelectual nos mostra que, na verdade, há no Brasil uma segregação naturalizada, fundada no racismo antinegro e antiindígena que fundaria o genocídio de ambas as populações. Assim, sendo a “democracia racial inexistente; em verdade [ela] se trata de uma autêntica demagogia racial” (Nascimento 2020: 196).

carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade (Gonzalez 2020:80).

Mesmo que em contextos raciais diferentes, dado que a raça, como aponta Stuart Hall (1995), é um significante flutuante, é possível aproximar ambos os cenários, uma vez que, unindo as histórias, percebe-se esse lugar ambíguo, que é ao mesmo tempo espúrio e de libidinosidade, que as mulheres da África continental negras ocupam no imaginário social de homens cabo-verdianos. Retomando a fala de Nanhara, é inevitável pensar na centralidade que a questão racial adquire nessas relações. Na etnografia realizada por Andréa Lobo entre mulheres na ilha da Boa Vista, a autora observou que

Sempre que estava em uma roda de conversas de mulheres em que o tema girava em torno das traições e *cachorrices* tão características dos homens cabo-verdianos e contrastava com depoimentos de estrangeiras que nunca passaram por tais situações, ouvia a frase: “homem caboverdiano só é bom para mulheres estrangeiras, aliás, para as brancas eles são uns príncipes! Agora, deixa eles se envolverem com alguma de nós, vamos passar o diabo em sua mão!” Além disso, sempre ouvia que as estrangeiras chegavam de suas terras e logo tomavam os melhores homens da ilha, deixando aqueles que não prestavam para as boa-vistenses (Lobo 2014:210).

Vemos, assim, como a respeitabilidade e afeto, no mundo pós-colonial, seguem sendo direcionadas para mulheres brancas, que detém o monopólio sobre o tipo ideal de feminilidade (McClintock 2010), embora isso, obviamente, não assegure a elas uma vida sem violências físicas, psicológicas e simbólicas. Essa desumanização de mulheres negras africanas atinge níveis tão violentos e alarmantes ao ponto de atletas oriundas do continente, como a recordista corredora sul-africana Caster Semenya, serem submetidas a exames que provem que elas eram “biologicamente” mulheres (Osaze 2018).

No contexto analisado, tanto a partir da narrativa de Nanhara, quanto na violência sofrida por Nala, vemos a antinegitude implantada pela modernidade agir pela sua dupla face: a negrofilia e a negrofobia (Anjos; Rocha 2022). Ou seja, ao mesmo tempo em que mulheres “africanas” tendem a não alcançar os primeiros lugares no conjunto de possibilidades do mercado matrimonial e afetivo dos homens, a negrofobia; a elas é direcionada a fetichização dos seus corpos, a partir da ideia de que elas promoveriam prazeres sexuais únicos. Embora pareçam pertencentes a dois polos radicalmente distintos da antinegitude, são, na verdade, complementares.

Ainda, como aponta Lélia Gonzalez (2020) a partir de uma perspectiva psicanalítica, o desejo sexual direcionado aos corpos hipersexualizados de mulheres negras acaba sendo a manifestação de tudo aquilo que é recaiado por conta do racismo – e da antinegitude. Pensando a partir da animalização que Caio Prado Jr. faz da violência sexual cometida por

homens brancos em direção a mulheres negras durante a vigência formal da escravidão no Brasil, denominando-as como “instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores” (Prado Jr. *apud* Gonzalez 2020:83), a intelectual vai nomear esse duplo movimento de afastamento e desejo de o sintoma da neurose cultural brasileira. Para ela,

o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. (...) No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (Gonzalez 2020:84).

No caso em relevo, não estamos tratando de grupos raciais que ocupam lugares sociais tão antagonísticos, quanto o faz Gonzalez. E acredito, que justamente por essa proximidade racial que é constantemente negada em contextos cabo-verdianos, a última frase do trecho citado de Gonzalez faça ainda mais sentido. Isso porque, a partir da perspectiva que proponho, o processo de hipersexualização e desumanização levado à cabo por alguns homens cabo-verdianos – *crioulos*, mestiços, não lidos como brancos –, como apontaram as minhas interlocutoras, face às mulheres da África continental negra, é o mais profundo desconhecimento de si mesmo, já que a negritude lhes é tão inerente quanto a elas. E é a partir dessa coisa “simplérrima que é o desejo”, como aponta Gonzalez (2020:87), que todo o recalçamento da negritude vem à tona.

Por essa razão, cabe compreender o cenário em tela não pela via de uma acirrada dicotomia racial, como o faz Lélia Gonzalez ao interpretar o caso brasileiro. Para o cenário cabo-verdiano, a antinegitude é a chave mais adequada, uma vez que o processo de desumanização das mulheres *residentes* implica, necessariamente, em um processo de desumanização também das mulheres e homens cabo-verdianos, visto que em um cenário macro, ambos estão mais próximos do que as construções sociais do micro propõem (Fanon 2008). A principal clivagem, como nos mostra Jordhanna Cavalcante (2023) ao analisar a contingência discursiva dos Racionais MC's, é entender como as hierarquias de gênero, a partir de uma lógica interseccional, reproduzem desigualdades entre homens e mulheres negras e africanas apesar da convergência racial – o que tem levado grupos como o *Lasu Branku* a pensar a possibilidade da construção de uma masculinidade feminista em Cabo Verde (Anjos & Silva 2021).

No que diz respeito à solidão vivenciada pelas *residentes*, talvez as falas mais completas – e complexas – sobre a questão tenham vindo de Fattú Djakite. O contato com as concepções elaboradas pela famosa cantora bissau-guineense, que reside desde a primeira infância em Cabo Verde, sobre as relações afetivo-sexuais de mulheres negras da África continental que residem no país-arquipélago se deu por dois meios. O primeiro foi através de uma *live* promovida pela conta @falartabu, um canal de discussões sobre questões da sociedade cabo-verdiana no

Instagram. O encontro também contou com a presença das cabo-verdianas Kady (@kadysoulsista) e Fanny Martins (@fanny_mmartins), mediadora do debate e criadora do canal, e tinha como tema “Ser preta na Cabo Verde”.¹²⁹

A *live*, que ocorreu na noite de sexta-feira de 1º de julho de 2022, levantou polêmica antes mesmo de começar. No post de divulgação, um homem adulto cabo-verdiano postou “Que conversa é essa, desde quando cor importa por aqui?”. Na noite do debate, que chegou a contar com picos de duzentas visualizações, um dos primeiros comentários que surgiu foi o de uma moça angolana, dizendo que “Pensava que isto era só em Angola” – indicando uma semelhança em outros contextos dos PALOPs – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

Ao tomar a palavra, Fattú argumentou que, sendo ela uma mulher que nasceu na Guiné Bissau, filha de pais bissau-guineenses, as pessoas em Cabo Verde sempre fazem questão de lembrá-la de que ela é preta, mas que na Guiné ela não sentia isso. De acordo com a experiência dela no país-insular, a “preta [é tratada] como um ser inferior”, sendo sempre eleita a menina mais feia da sala de aula. Esse cenário só teria mudado para ela a partir do momento em que ela se tornou famosa e, sendo o Mindelo, cidade onde ela vive, uma localidade com baixa densidade populacional, todo mundo a conheceria, assim, ninguém mais diria que ela é preta – ou melhor, a acusaria de ser preta.

A ela, sempre era direcionada a noção de que “*bô é bonita, mas é preta* (você é bonita, mas é preta). Ou seja, ela ocupava, assim, um lugar de interdição no mercado dos afetos, nunca se sentindo em pé de igualdade com “as meninas mais clarinhas”, que teriam vantagens e “privilégios”, como foi apontado na discussão. Nas ciências sociais sobre o país-arquipélago, a discussão sobre a economia dos afetos a partir da raça aparece de forma tímida aqui e ali, embora, no cotidiano, ela emerja e seja sentida constantemente, como percebe-se até aqui. O antropólogo cabo-verdiano José Carlos dos Anjos, por exemplo, indica que “a pequena elite de funcionários metropolitanos em circulação não encontrava na ilha de Santiago nem clima nem mercado matrimonial racialmente” (Anjos 2013:21).

A recusa inicial em contrair matrimônios com pessoas de pele mais escura era uma realidade não apenas na “ilha mais africana” (Venancio 2020a:62), como também naquela famosa por ser lar da maior parte dos *brancos das ilhas*, o Fogo. Em Chã das Calderias, Vitor Popiskni (2021:75) se deparou com o dito popular “*Viola só sta toca cu primo* (viola só toca com primo)”, discurso plenamente difundido que contém como mensagem o desejo por casamentos endogâmicos. Se inicialmente podemos compreender que os casamentos entre

¹²⁹ O debate realizado entre as três está disponível na página do Instagram da conta @falartabu <https://www.instagram.com/p/CffHoRnlkyX/>, cujo último acesso realizado por mim ocorreu em 22/03/2023.

primos era uma forma de garantir a preservação do patrimônio familiar dentro da parentela, Deirdre Meintel (1984) nos mostra que a endogamia na ilha era, também, uma forma de promoção da preservação da raça.

Como indica a autora,

In Brava and Fogo, the preference for first cousin marriage not only helped keep family lands together, but also assured (or was taken to assure) racial “purity” [na Brava e no Fogo, a preferência pelo casamento com primos primeiros (tanto paralelos, quanto cruzados) não auxiliou apenas a manter as terras da família unidas, mas também garantiu (ou foi utilizado para garantir) a “pureza” racial] (Meintel 1984: 115).

Desta forma, a autora é enfática ao afirmar que nos anos que precederam à independência cabo-verdiana existia uma barreira racial no cortejo e casamento – especialmente entre as elites nacionais, nas quais os casamentos interraciais [mixed unions] eram raros (Meintel 1984: 93; 114-5). Em meio a um contexto global no qual a distinção é construída pelo corpo, na saúde e através da prole (Foucault 1999), garantir uma descendência de tez clara faz-se central em um mundo negrófobo.

Todavia, não apenas o conteúdo do debate entre as três mulheres, mas também os comentários tecidos pelas internautas são de suma importância para compreender a questão. Destaco cinco deles, que mostram como o discurso racial está profundamente presente no cotidiano das ilhas:

Mulher 1: Ami munti cabo verdianos de Tom de pele mas claro dja txomam de mandjaka e preta di M*rda [Vários cabo-verdianos de tom de pele mais claro já me chamaram de *mandjaka* e preta de merda]

Mulher 2: Preta fina, cabelo bedjo etc nu teni ki elimina Kel linguagem ki tem txeu ligação cu colonialismo [*Preta fina*, cabelo ruim, etc, nós temos que eliminar essa linguagem que tem muita ligação com o colonialismo]

Mulher 3: É verdade, sempre és tá skodji kes minis mas clara pá rainha de bateria [É verdade, sempre escolhem aquelas meninas mais claras para serem rainhas de bateria (nas escolas de samba)]

Mulher 4: Ami tb bem Kim baba sukupira es ta tchomaba mi di mandjaka 😏 caboverdianos nos è so racistas [Comigo também, uma vez que eu fui ao Sucupira, as pessoas me chamaram de *mandjaka*. Nós cabo-verdianos somos racistas]

Pessoa 5: MINIS NHOS LEMBRA MA TEM DIFERENSA ENTRE UM PRETA DE "RIBA PRAIA" E UM PRETA DE BAXO PRAIA [Gente, lembremo-nos que existe diferença de uma preta dos bairros de elite da Praia e de uma da periferia da Praia]

Por conta das reverberações que a *live* teve, entrei em contato com Fattú para conversarmos mais sobre a questão de forma privada. Após conflitos de agenda, recebi uma mensagem da cantora numa manhã de sexta-feira perguntando se eu poderia realizar a entrevista naquele momento. Prontamente me dispus e começamos a nossa conversa, realizada via *Google*

Meet, uma vez que Fattú estava em outra ilha e suas passagens pela Cidade da Praia enquanto eu estive na capital foram muito breves.

Fatumatá Djaquité, que assumiu o nome artístico Fattú Djakité, nasceu em Bissau em março de 1991, tendo seguido para Cabo Verde com a sua mãe, irmã e avó quando ela tinha apenas cinco anos de idade. Quando chegaram à Cidade da Praia, as três foram morar com uma tia, já que sua mãe tinha poucos recursos e precisava se *desenrascar* para sustentar todas elas. Entre a sua infância e adolescência, Fattú e sua família acabaram por viver em quase todos os bairros da Praia, contudo, sua mãe tentava sempre mantê-las próximas à zona de Terra Branca, localidade na qual a avó das meninas morava e onde Fattú e sua irmã passavam o dia enquanto a sua mãe trabalhava, sendo que esta chegava sempre depois de meia noite.

Cinco anos após a chegada da família na cidade, em meio a dificuldade de dar a atenção que as filhas demandavam, a mãe de Fattú realizou um empréstimo para poder mandar as duas filhas para a Guiné, onde elas ficariam aos cuidados do pai das crianças. Entretanto, a estadia das meninas em Bissau não durou quatro meses. O fato de a mãe delas sentir muita saudade das filhas atrelado às constantes reclamações das pequenas em relação à questão de que o pai não sabia cuidar bem delas fez com que a mãe da cantora tomasse um novo empréstimo para levá-las de volta para perto de si. Ao retornarem para a capital cabo-verdiana, Fattú e sua irmã passaram a morar com a avó, mãe adotiva de sua mãe, com quem ela viveu por cerca de 15 anos, uma vez que sua mãe migrou para outras ilhas do país em busca de trabalho.

Traçar brevemente a trajetória de Fattú, que se entrelaça com a de sua mãe, é importante para compreender os lugares ocupados por ela no mercado dos afetos, cuja interpretação que ela faz está ligada com as cenas que ela via sua mãe viver. Assim, quando eu a perguntei sobre como ela enxergava o lugar das mulheres negras da África continental, especialmente as bissauguineenses – seu caso –, na seara dos relacionamentos afetivo-sexuais em Cabo Verde, ela foi categórica ao afirmar que essa é “uma parte bem complicadinha para as pretas”.

Imediatamente, Fattú fez alusão a uma categoria muito presente nas discussões brasileiras sobre as experiências em relacionamentos de mulheres negras no país, indicando que as *pretas* em Cabo Verde seriam alvo da “solidão da mulher negra” – aqui escrevo as exatas palavras da cantora. Esse fenômeno, para ela, estaria além da exclusão delas da economia dos afetos românticos, começando ainda na infância, quando seria vetado que meninas *pretas* fossem rainhas das festividades de Carnaval, cantar ou assumir quaisquer outras atividades de destaque nos âmbitos cultural e escolar. A literatura sobre afetos de mulheres negras, como a tese de Bruna Pereira (2019), é objetiva ao apontar como os espaços de socialização,

especialmente as instituições totais como as escolas, são centrais para inculcar nas meninas *pretas* o lugar de rejeição que é destinado a elas.

Para a cantora, o tópico da “solidão da mulher negra” seria um não dito na sociedade cabo-verdiana, embora ela sentisse que a sua existência era inegável. Para exemplificar a sua fala, Fattú citou o fato de que os homens com quem sua mãe se relacionava afetivo-sexualmente apareciam, mas logo sumiam do cenário. Por essas razões, Fattú afirmou que desde a infância ela foi se acostumando com essa solidão, uma vez que sempre era colocada na posição de “*amiga preta*” das meninas da sua idade, pois a ela sempre cabia o papel de cupido da sua melhor amiga, que era uma *badia branca*, junto aos rapazes.

Em complementariedade a esse cenário, Fattú percebia que ela era um alvo constante de comentários violentos, especialmente sobre o formato do seu nariz. Todo esse processo de exclusão e subalternização a ela direcionado atuou de forma a minar a sua autoestima, fazendo com que ela sempre desconfiasse quando algum rapaz dizia estar encantado por ela. Ainda, na maior parte das vezes em que ela se envolvia com rapazes, eles só estavam a fim de ter relações sexuais com ela, nunca a elevavam ao posto de namorada – mesmo padrão de comportamento que ela via ser dirigido à sua mãe ao longo de grande parte da sua vida.

Enquanto conversávamos, perguntei a Fattú se ela acreditava que esse perfil de conduta que ela descrevia tinha relação com algum grau de hipersexualização das mulheres negras africanas advindas do continente. Ela assentiu com a cabeça e apontou que esse processo – que é uma antiga ferramenta colonial de produção da desumanização de indivíduos negros – tenderia a focar os seios e a bunda, elemento também central na estereotipação da *mulata* no cenário brasileiro (González 2020). Ainda, esse processo ocorre por meio da construção do estereótipo – ou imagem de controle, como aponta Collins (2019) –, de que as mulheres bissau-guineenses seriam sexualmente mais libidinosas, ou seja, “fogosas” e “ótimas de cama”. Por isso, haveria, de acordo com Fattú, a ideia de que todo homem cabo-verdiano deveria experimentar ter sexo com elas, mas, por sua vez, a relação deveria se restringir a prática sexual. Infelizmente, essa narrativa violenta que tende a colocar mulheres – e também homens! – negros nesse espaço de “natureza” da sexualidade é uma das retóricas coloniais mais difundidas pelo mundo para promoção de desumanização de pessoas não-brancas (Fanon 2008 146-7). Ainda, complexificando as relações raciais que decorrem no país, noções como as supracitadas também são atribuídas à população cabo-verdiana por turistas brancas/os que aportam no país (cf. Lobo 2014), assim como estava presente no discurso colonial português, como mostra o trecho do antropólogo Antônio Mendes Correa:

E, no entanto, a sensualidade é vulgar, o impulso sexual é forte em Cabo-Verde, como se verifica na frequência, já registrada, de raptos e atentados ao pudor, na lubricidade de algumas dansas, como o tórno e as coladeiras, no predomínio absoluto de motivos eróticos no cancionero, e até nas intrigas da vida social (Correa 1945: 319).

Assim, a hipersexualização das pessoas *residentes* fruto da antinegitude inculcada na formação social cabo-verdiana atinge os homens, a partir da noção do falo grande;¹³⁰ assim como as mulheres. Nesse sentido, Rocha e Miranda (2017: 113) apontam que, entre as mulheres bissau-guineenses ocorre algo parecido, uma vez que os homens teriam relações com elas para comentarem com os amigos como é a performance sexual destas. Todavia, ao contrário do que acontece com os homens originários da África continental, estas não entrariam no mercado matrimonial com a mesma facilidade que seus pares homens – ainda que sob ambos, recairia a ideia de que eles poderiam transmitir alguma doença, especialmente as sexualmente transmissíveis.

Para não sucumbir psicologicamente aos danos que esse processo de violência racial e de gênero produz, Fattú iniciou uma busca por caminhos de construção da sua autoestima, a fim de reconhecer o seu próprio valor apesar da forma como as pessoas insistiam em tratá-la. Ou, como aponta Patricia Hill Collins (2019), um esforço de autodenominação e auto inscrição do *self*. Lidar com essas questões era muito difícil porque ela não conseguia enxergar beleza em si mesma, chegando a fazer exercícios faciais que prometiam reduzir a espessura dos lábios.¹³¹

No entanto, a intersecção entre misoginia e racismo que era direcionada ao seu corpo não parava por aí. Quando ela era criança, ainda com dez anos de idade incompletos, os seus seios começaram a crescer. Naquele momento, sua mãe colocava uma colher de pau quente nas suas mamas para reduzir o tamanho deles, evitando que eles chamassem algum tipo de atenção. Essa era uma forma de dificultar que a filha fosse alvo de assédio por parte de homens, cuja

¹³⁰ A emergência da antinegitude não é, como já foi dito, exclusiva do contexto cabo-verdiano dentro do continente africano. Em sua investigação junto a mulheres sul-africanas que se relacionavam com homens de outros países africanos, Brady G'Sell (2023: 170) encontrou uma moça sul-africana que no início da sua relação com um rapaz do Burundi, foi aconselhada por um de seus amigos a não levar o relacionamento adiante, pois ela não deveria “se relacionar com homens não confiáveis, como ‘estrangeiros da África’” – especialmente ter filhos com eles, como foi o caso.

¹³¹ A negrofobia internalizada por populações africanas por meio do colonialismo racista europeu atinge, como era de se esperar, os cabo-verdianos. José Carlos dos Anjos (2013:21) afirma que, dentre as práticas do corpo que envolvem o desejo de produção de máscaras brancas para encobrir as peles negras, está o fato de que “quando uma criança nasce, no interior da ilha de Santiago, seu nariz ainda é, durante as primeiras semanas, sistematicamente afinado através de massagens com um óleo especial levemente aquecido”. Durante a pesquisa de campo, ouvi, também, uma senhora questionar agressivamente a mãe de uma criança por ela ter o cabelo *fino* (liso), ao acreditar que a mãe teria usado produtos químicos para alisar os cabelos da criança, o que, para a mulher, seria comum – e violento!

alternativa era o uso de sutiãs, que machucavam o corpo de Fattú, além de impedi-la de respirar direito.

No período em que ela iniciou sua jornada por autodeterminação e tentativa de contornar as violências produzidas pelo fato de ser mulher, a cantora costumava se queixar com o seu melhor amigo, que era o seu atual companheiro, o também cantor Dieg, sobre os homens com quem ela se envolvia e não tinham dado a ela um tratamento que ela considerasse adequado. Em contrapartida, Dieg sempre enfatizava que ela era uma mulher incrível e não deveria passar por aquelas situações. Com o tempo, Fattú acabou por descobrir no seu melhor amigo o amor da sua vida, como ela fez questão de dizer, formalizando a relação. Agora, com a mudança ocorrida internamente, ela sente que está representando todas as mulheres *pretas* tendo um amor verdadeiro, já que “demora tanto tempo para a gente se achar”. Terminamos, então, a nossa conversa, com a chegada de Dieg no quarto onde Fattú se encontrava com uma bandeja de café da manhã, que deveria ser tomado por ela na cama.

Ao vocalizar a exclusão de mulheres *pretas* como ela do mercado afetivo-sexual a partir da noção de “solidão da mulher negra” – sendo o termo negra pouco recorrente no lexo racial em Cabo Verde –, Fattú me levou a pensar como, mesmo com as diferenças entre cada um dos contextos, o Atlântico Negro segue funcionando não apenas como unidade analítica, conforme propõe Gilroy (2001), como também como um espaço de muitas trocas e fluxos, além de produção de flexibilidades e comparação de formas de sociabilidades e socializações. Digo isso porque a noção supracitada foi cunhada no seio dos movimentos de mulheres negras da diáspora africana e retorna para o continente para lançar luz às questões raciais, que mesmo silenciadas, seguem estruturando as sociedades da Alta Costa da Guiné¹³² (Pierre 2017).

Ao flutuar através do Atlântico por meio da fala de Fattú Djakitê, percebe-se uma continuidade entre a sua aplicação e a aplicação no contexto brasileiro. No segundo, ao sistematizar os estereótipos direcionados às mulheres negras, Ana Claudia Pacheco (2013:13) afirma que “tais representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro, ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos”. A diferença notável, aqui, é que falamos de um cenário no qual violador e violadas são ambos vistos como negros, mas cuja ideologia racial¹³³ presente no país produz discursos de que o primeiro, mestiço, estaria mais distante da africanidade presente no corpo do segundo.

¹³² Em alguns contextos, darei preferência ao uso do termo Alta Costa da Guiné (Guinea Upper Coast) por acreditar que as relações desenvolvidas nesse espaço possuem uma característica específica se comparado com o interior da África Ocidental, dada a longa presença europeia nesse trecho geográfico.

¹³³ Compreendo a noção de ideologia racial em concordância com o proposto por Deirdre Meintel (1984: 107 *tradução minha*), que sugere que “a ideologia racial colonial tem sido discutida em termos de imagens, crenças

Mesmo que a solidão seja um produto da modernidade, como aborda um conjunto de autores recuperados por Pacheco (2013), a intersecção entre negritude e gênero produzirá uma categoria de solidão muito específica para mulheres negras – ou *pretas* –, que as acompanhará em (quase) todas as esferas da sua vida social. E sendo essa uma questão presente em suas vidas, é possível compreender o valor dado ao “ser casada” pelas minhas interlocutoras na seção anterior do capítulo, mesmo que o cônjuge não cumpra com as funções esperadas não apenas economicamente, como também afetivamente.

Ainda, o fato de o Estado cabo-verdiano proibir a inserção da identificação racial dos seus habitantes em questionários oficiais como o Censo (Lobo & Furtado 2023: 63) acaba por impossibilitar uma compreensão estatística do fenômeno, como a feita por Ana Cláudia Pacheco (2013) na cidade brasileira de Salvador. Isso nos impede de compreender, de forma estrutural e mais ampla, como nacionalidade, “gênero e raça configuram as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras” (Pereira 2019:274) da África continental que residem na Praia e no restante do país.

Todavia, vale pontuar que as tensões entre mulheres *residentes* e homens cabo-verdianos aqui apresentadas, que partem de generalizações por parte das *residentes*, acaba por produzir e reificar outros estereótipos sobre os homens cabo-verdianos já visto em outras etnografias com mulheres em Cabo Verde. Nessa “guerra dos sexos” em que há uma primazia de estudos que partem do ponto de vista das mulheres, os homens tendem a ser vistos como o pólo negativo da relação, indicando a necessidade da realização de pesquisas com eles para, assim, compreender as relações afetivo-sexuais heterossexuais de forma mais englobante.

Para fechar essa seção, retomo a história de Fattú. Ela, que começou a cantar ainda durante a adolescência para se divertir, acabou chamando a atenção do músico cabo-verdiano Princezito, que a introduziu ao cenário artístico nacional através de um programa de rádio. Sua música mais famosa é *Bendedera di Sol*, lançada em 2015. Escrita por Princezito, a letra é inspirada na história de Fattú e na constante *dizaraska* que sua mãe desenvolveu para conseguir criar ela e sua irmã. Contudo, a cantora decidiu retirar a canção da lista de músicas a serem apresentadas em seus concertos por um tempo, porque queria poder transmitir outras ideias sobre o ser mulher. As coisas mudam, de acordo com a bissau-guineense, após ela se tornar mãe pela primeira vez. Foi nesse momento em que ela desenvolveu um novo olhar para a música, que para ela representava tão bem a luta contínua das mulheres, especialmente para

e valores, mas, como sugere Rancière em uma crítica a Althusser, a ideologia deve ser entendida como mais do que essas representações coletivas relativamente discretas, pois também está situada em instituições sociais. Ou seja, a ideologia não pode ser totalmente separada, nem mesmo analiticamente, da prática social”.

criar os seus filhos. Sendo os filhos um dos principais critérios definidores da *mulheridade*, é central que percebamos a centralidade que eles assumem na vida das mulheres. Sigamos, então, para esse debate.

iii) Ser mulher é ter filhos?

Em uma tarde do domingo anterior às celebrações do 24 de setembro, juntei-me às mulheres da *Mindjeris di Guiné* na casa de Matilde, local onde elas ensaiariam a apresentação que seria realizada no escopo da festividade da libertação colonial. Antes de começar a preparação, Matilde ofereceu a todas peixe com caldo de manga, que comemos coletivamente no *cabaz*. Enquanto comíamos, Dona Isabel me perguntou a data do meu retorno ao Brasil, cuja resposta dada por mim foi 4 de novembro. Rapidamente as presentes indicaram que eu havia escolhido essa data para poder passar as festas de fim de ano em casa, junto à minha família. Acrescentei ao apontamento delas que o meu retorno ocorreria naquela data porque o meu aniversário era no dia 8 de novembro, no que alguém disse “ah, então vais passar com mamãe e papai” e eu afirmei que passaria apenas com a minha mamãe. Fez-se um burburinho e emergiu a questão de se meu pai já havia falecido. Disse a elas, então, que não, que ele tinha sumido e nunca mais cumprido com as funções sociais de pai. Automaticamente, Sila olhou para mim com cara de surpresa e afirmou “achávamos que não ter pai era só na África”.¹³⁴

Acredito que começar a falar sobre a relação das mulheres com os seus filhos a partir desse momento é representativo das cenas e histórias que ouvi e acompanhei por um conjunto de razões. A noção da fluidez da presença do homem-pai na vida familiar é tão forte que, mesmo Sila, que era casada, vivia com o seu marido e tinha os pais casados, encarava com naturalidade a questão, mesmo que essa não fosse a sua realidade. A segunda tem a ver com o fato de partilhar de uma realidade que me aproximava dessas mulheres, gerando, assim, uma abertura maior para partilha de queixas e problemas.

Não obstante, essa não era a primeira vez que uma situação do tipo ocorria comigo. Ainda durante a minha pesquisa de campo junto a oleiras de Trás-os-Montes, no extremo norte da ilha de Santiago, presenciei posturas similares à de Sila. Naquele contexto,

¹³⁴ A ideia do “homem africano” – sempre ao lidar com um patrício - que abandona a família e/ou que é violento com as esposas era difundida entre as interlocutoras serra-leonenses de Anaïs Ménard (*no prelo*: 11) que viviam em cidades europeias. Por outro lado, os trabalhos de Tavares (2019), com mulheres cabo-verdianas que se casaram com homens islâmicos oriundos de outros países da África Ocidental, e o de G’Sell (2023), com mulheres sul-africanas que se relacionaram com homens africanos de outras nacionalidades, apontam para um caminho inverso: que estes seriam mais comprometidos e respeitosos – embora a relação não ocorra sem resistência e retaliações por parte de familiares.

Mesmo com o marido “dentro de casa” há duas décadas, isso não impedia que Tânia compartilhasse das mesmas narrativas sobre os homens que suas companheiras de profissão. Quando eu lhe contei que não tinha contato com o meu pai havia anos, ela afirmou que “homem faz assim mesmo”. Mesmo que em outro contexto, que partilha semelhanças e diferenças, a ausência da figura paterna era algo esperado por ela, ou seja, que não causa assombro para essas mulheres, embora seja indesejada (Venancio 2021:128).

Essa recorrência na expectativa de que os homens-pais não estarão presentes no contexto de criação dos filhos acaba por implicar nas mulheres-mães uma série de responsabilidades, reificando sob elas a responsabilidade pelos cuidados, reprodução econômica e “sucesso” dos seus filhos (Fortes 2015). Assim, a convivência com os filhos era permeada, muitas vezes, pela ausência do *pai-di-fidju*. Em vista dessa complexa gama de questões, os filhos assumem um lugar central na catalisação de ansiedades, assim como podem representar um grande orgulho para essas mulheres. A convivência com Madalena me elucidava essa questão cotidianamente.

Logo que cheguei em 2022, a bissau-guineense pediu para que eu ajudasse o seu filho mais novo, Marcos, a estudar para as provas e treinasse o português com ele, que estava no 6º ano. Após revisar a matéria de História e Geografia de Cabo Verde com o rapazote, Madalena se sentou ao meu lado na hora do almoço e, com um tom de cansaço na voz, disse que Marcos não era o menos inteligente da turma, muito pelo contrário, ele era bem esperto – como eu pude atestar enquanto estudava com ele. A razão da sua preocupação com o garoto, que foi aprovado sem grandes percalços nas disciplinas que ainda demandavam pontos para atingir a média escolar, estava relacionada com o fato de ele estar andando com um conjunto de amigos da sua turma, que, por terem reprovado em anos anteriores, eram mais velhos do que ele e considerados por Madalena como más companhias. Desde que ele começou a andar com esse grupo de rapazes mais velhos, Marcos passou a sair cedo de casa, logo após a sua mãe ir para o trabalho - muitas vezes sem sequer tomar o café da manhã –, e Madalena ficaria sem saber para onde ele iria.

Como bem aponta André Justino (2022:219) em uma minuciosa etnografia com crianças em uma *Zona* da periferia cabo-verdiana (foi dessa forma que o autor denominou a região para construção do anonimato),

Neste bairro periférico (e em outras localidades, como os interiores da ilha de Santiago) as crianças circulam muito pela rua, elas ocupam este espaço com suas brincadeiras diversas, estão andando para cima e para baixo realizando um mandado. No entanto, essa circulação não acontece sem uma poderosa vigilância por parte das pessoas adultas. Aonde vão, as crianças respondem ao chamado de adultas que lhes conhecem, ou conhecem as mães e pais e investigam a motivação delas estarem fora de casa, a resposta da criança, se satisfaz à adulta, é aceita e ela pode seguir realizando suas tarefas. No entanto,

quando a resposta não agrada, isto é, quando a adulta decide que a motivação não é suficientemente forte para justificar estar fora de casa, ela ordena que a criança volte, ou a acompanha até a casa, ou ainda, liga para a mãe para avisar. É preciso compreender que a criança não está solta na rua, muito pelo contrário, ela está sob vigilância constante onde quer que vá. As pessoas da comunidade se reconhecem e se cuidam e idealmente a criança é ensinada a respeitar a autoridade de qualquer adulta da comunidade, assim como a aceitar fazer favores para outras pessoas (Justino 2022: 219).

Essa vigilância descrita pelo antropólogo brasileiro é tão rotineira no cotidiano de Madalena e seus filhos que ela, da frente da sua casa, no alto de um dos morros que compõe a região onde habita, gritava para os meninos que estavam há metros de distância pedindo notícias do seu filho. No entanto, mesmo sendo Marcos filho de uma *mindjer garandi* não só da comunidade bissau-guineense, mas também uma figura central nos espaços de sociabilidade da zona na qual a família vivia, inclusive sendo acionada pelos seus vizinhos cabo-verdianos para ajudar a resolver problemas, o seu crescimento e o fato de andar com meninos mais velhos – e mais experientes – possibilitava que ele pudesse construir rotas que escapassem às redes de vigilância das pessoas conhecidas por sua mãe.

Por conta do comportamento de difícil controle de Marcos, Madalena precisou tirar do menino o passe estudantil (para uso no autocarro). Isso porque, ao voltar da escola, o garoto entrava no autocarro que seguia em direção à *Praia* – como o Plateau é comumente denominado –, ao invés de regressar direto para casa. Nisso, Marcos acabava chegando em casa apenas tarde da noite. Após ter o acesso ao passe estudantil vetado por sua mãe, o garoto precisava ir e voltar da escola a pé, trajeto que não era demasiado longo, mas que poderia ser cansativo por ser formado por íngremes subidas no retorno.

Adicionado às dificuldades em controlar a rotina do filho, visto que ela passava o dia no trabalho, por conta do fato de ele se encontrar em uma “idade difícil”, Madalena cogitou e vocalizou a ideia de mandar Marcos para Bissau para passar as férias de verão com uma de suas irmãs. Por outro lado, Madalena desabafou comigo que estava cansada de tanto ouvir seus filhos reclamarem que ela daria mais atenção ao seu trabalho do que a eles, embora sem trabalhar ela não teria como mantê-los. Nesse contexto de conflitos e demandas, Madalena acabava por ameaçar Marcos, que não queria ir de jeito nenhum para a Guiné, de enviá-lo para a casa dos seus parentes caso ele não melhorasse o comportamento – fato que acabou não se concretizando naquele ano por conta dos altos preços das passagens.

Em meados de 2023, quando regressei à cidade, a proposta tornara a emergir. Naquele momento, o mal comportamento de Marcos na escola não estava mais ligado às más companhias: Madalena contou que um colega de sala do garoto fazia bullying constantemente

com ele por conta das suas orelhas, que seriam grandes. Um dia, cansado da situação, Marcos bateu no valentão, recebendo uma suspensão de dois dias. Por essa razão, uma das suas irmãs de Madalena sugeriu que ela o mandasse para a Guiné. Contudo, a justificativa para não o fazer naquele momento dizia respeito ao fato de que Lucas, seu filho mais velho, tinha acabado de concluir o liceu, e caso ele seguisse para o Brasil, ela ficaria sozinha. Em dezembro de 2023 o seu pressentimento foi concretizado: Lucas havia conquistado a aprovação para cursar a graduação em uma universidade do nordeste brasileiro.

Todavia, as ameaças de enviá-lo para a Guiné seguiam surtindo efeito em Marcos. E o medo do garoto quanto à possibilidade de concretização das bravatas da mãe tinha um fundamento na realidade – embora as razões para tal tenham sido distintas. Isso porque seu irmão mais velho, que estava nos anos finais do liceu na época, já havia vivido no país por um período. Em uma das visitas que ele fez com a mãe ao país, no ano de 2010, sua mãe acabou deixando-o lá por dois anos, até 2012, quando ele viveu com a sua tia, irmã do seu pai. Em uma mistura de revolta e humor, Lucas disse ter sido enganado pela sua mãe, que havia falado para a então criança que eles somente iriam passar um período longo de férias. Contudo, a mãe, que havia recentemente se casado com o pai de Marcos, voltou com o filho mais novo e deixou o primogênito lá. Apesar do trauma que a situação gerou, Lucas contou que esse foi um momento de fácil adaptação, pois a casa da sua tia, que não era casada e nem tinha filhos, era repleta de outras crianças, quase todas primos dele.

A grande diferença que ele sentiu foi na escola, que em Bissau era de palha e chão batido. Todavia, ao regressar para a Cidade da Praia dois anos depois, sua readaptação foi tranquila, já que ele tinha aprendido toda a matéria dada ainda na Guiné. Ainda, poucas pessoas saberiam que ele era guineense já que o seu apelido (termo no português de Portugal para referir-se ao sobrenome) seria de matriz portuguesa, não indicando, assim, a “africanidade” da sua família – o que foi esboçado por ele com um “eu me safei”; ao mesmo tempo em que para ele seria “irrelevante o fato de ser filho de guineenses” no contexto escolar, fato que não é o mais recorrente nas realidades de filhos de imigrantes.

Enquanto a preocupação de Madalena para com Marcos dizia respeito ao comportamento do garoto, em relação a Lucas a inquietude relacionava-se ao futuro do primogênito. Como o rapaz estava finalizando os estudos do ciclo básico formativo, Madalena já se afligia com a continuidade formativa dele, visto que era desejado que ele fosse encaminhado para o ensino superior, sendo a predileção do rapaz por cursos da área da saúde. Como ela havia se formado no Brasil, seu desejo era de que o filho seguisse para o mesmo destino, especialmente porque ele não queria permanecer em Cabo Verde. Ainda, para ela a

formação em Portugal não seria tão boa quando no país latino-americano e destinar-se ao Senegal, como ela fizera anos antes, seria inviável por ele não ter fluência em língua francesa. E, com a ausência de apoio financeiro do seu *pai-di-fidju*, o Brasil seria a melhor opção por ter universidades públicas e gratuitas, ao contrário dos demais destinos, que cobram propinas (taxas escolares). Contudo, como família é mais do que o núcleo direto, para mantê-lo no Brasil Madalena contaria com o apoio financeiro de um tio paterno de Lucas, que emigrou para os Estados Unidos e, não tendo filhos, “investia” seu dinheiro em seus sobrinhos.

Em relação ao futuro de Marcos, vale pontuar que o desejo de Madalena de enviá-lo para ficar aos cuidados de parentes em Bissau não era uma postura exclusiva dela. Gilda, que trabalhava como manicure no Sucupira junto a Matilde, vivia, na época em que nos conhecemos, apenas com a sua filha de cinco anos e uma sobrinha. Seu filho mais velho, que embora tenha nascido na Cidade da Praia, foi enviado pela bissau-guineense para viver com a família nuclear dela em Bissau pouco tempo antes da minha chegada. A razão para tal postura, segundo Gilda, era o fato de o garoto estar cercado de “más influências” na Praia. E como ela trabalhava muito e não tinha um horário fixo para chegar em casa, ela tomou essa atitude porque sentia que era preciso ter cuidado com os filhos homens para que eles não virassem *thugs*.¹³⁵ Esse ponto é central, já que a retórica do “perigo de desviar-se do bom caminho” é altamente gendrificada, com perigos diferentes para meninas e meninos.

Em sua investigação acerca das juventudes e perspectivas da criminalidade na capital de Cabo Verde, Redy Lima (2010) observou que o crescimento deste fenômeno tende a estar relacionado a pessoas reclusas à bairros de periferia e/ou nos quais o crescimento populacional não é acompanhado pela criação e viabilização de políticas públicas, expostos à estigmatizações e situações de discriminação e vulnerabilidade social. Nesses contextos, as violências físicas e simbólicas às quais eles estão cotidianamente expostos acaba por ser o canal pelo qual eles constroem as respostas para as situações do cotidiano em uma trajetória de normalização da violência.

¹³⁵ Esse é apenas um dos termos em língua estrangeira não-oficial do Estado cabo-verdiano que vêm sendo incorporados no cotidiano através do caráter cosmopolita e fagocitante da crioulidade cabo-verdiana, que tende a incluir palavras em língua inglesa e italiana, assim como adaptações em *crioulo* para elas, tendo grande influência de pessoas repatriadas/extraditadas que viviam na diáspora cabo-verdiana (Lobo 2018). Especificamente nesse caso, o sociólogo Redy (2010:2) aponta que “o surgimento de jovens autoproclamados *thugs* traz à baila uma redefinição do fenômeno da violência juvenil, tornando, desta feita, a violência urbana num problema social em meados dos anos 2000. Este termo importado dos *ghettos* norte-americanos é apropriado pelos jovens desafiados, numa perspectiva de valorização do que é estrangeiro, como é habitual, na busca de uma afirmação pessoal e social, não se preocupando, por um lado, com o significado pejorativo que está subjacente a ele e por outro lado, deturpando a carga filosófico-política de reivindicação político-social que antecedeu o movimento *Thug Life* criado pelo rapper norte-americano Tupac Shakur”.

Assim, estando os filhos da população oeste-africana residente em Cabo Verde inseridos em situações de marginalização e desproteção por parte do Estado, a participação deles em grupos que simbolizem de alguma maneira o vínculo com circuitos de violência urbana tende a gerar ansiedade social em suas mães, que desprovidas da proximidade com a rede de parentela, acabam por enviar os jovens – que muitas vezes nunca pisaram na Guiné Bissau – para ter com os parentes que lá vivem. Ainda, reitero que, nessas situações, devemos observar o caráter altamente gendricado que está presente nos medos das mães. Nestes casos, acredito que esse cuidado excessivo com as companhias dos filhos homens está intrinsecamente ligado à construção da pessoa, que tendo o gênero como um definidor de possibilidades, acaba onerando mais as meninas com atividades domésticas e de cuidado do que os meninos (que também pode ser um índice de prestígio a elas), como aponta Justino (2022:152), deixando-os livres para circular. Contudo, isso não indica que ansiedades sociais não sejam destinadas às meninas, que são constantemente vigiadas em relação à sexualidade.

Vale pontuar, também, que Gilda só passou a enviar remessas para sua família em Bissau após seu filho seguir para a cidade, pois precisava custear as despesas dele. Antes disso, ela não sentia necessidade por seu pai ter construído uma casa grande em Bissau, teria vários apartamentos para alugar, fazendo com que nem ele, nem sua mãe tivessem problemas com dinheiro. Esse fato nos ajuda a compreender como a remessa de dinheiro, no caso das migrações femininas, está intrinsecamente ligada ao fato de seus filhos residirem com parentes no país de origem nos casos aqui apresentados – inclusive os pais, como no caso de Fattú Djakité. Em contrapartida, enquanto a obrigatoriedade no envio pareceu ser um tanto mais facultativa para as mulheres, a literatura sobre as migrações da África continental para Cabo Verde aponta para uma pressão direcionada aos homens bem mais intensa (Furtado 2016).

Prosseguindo na seara das relações mães-filhos, as violências direcionadas aos filhos tendem a impactar diretamente o emocional dessas mulheres. A questão sobre as desigualdades no ambiente escolar surgiu em um almoço na casa de Gabriela, uma professora brasileira negra que vivia na Praia há meia década. Ela apontou ter observado uma visível segregação por parte dos docentes com os alunos que eram mais pobres – e, que, para ela, teriam majoritariamente a pele mais escura em comparação com os mais ricos. Este contingente de estudantes era estigmatizado como péssimos alunos e, no contexto da sala de aula, os professores tendiam a dar mais atenção àqueles que eram filhos das elites – uma vez que as escolas públicas tendem a receber pessoas de todas as classes sociais, embora isso não impeça a existência de colégios particulares, como a Escola Portuguesa.

Tendo em vista que Gabriela lecionava em uma zona conhecida pela presença massiva de imigrantes, ela percebeu haver uma forte conjugação entre insucesso escolar e raça, questão já consolidada pela literatura sociológica que versa sobre o tema (Bourdieu 2012; Félix 2018). Concordando com ela, Valéria, também professora e brasileira residente na Praia, afirmou ter percebido em outro Liceu, similarmente marcado por estar localizado em uma zona de forte presença de imigrantes, certo desprezo na voz das colegas docentes, que pareciam estar surpresas quando ela dizia que as turmas formadas pelas filhas das *residentes* se saíam muito bem nas atividades extracurriculares que ela propunha. Após observar com mais atenção, Valéria percebeu que as turmas “problemáticas”, que sempre eram impedidas de realizar passeios escolares em benefício daquelas consideradas “mais comportadas e inteligentes”, possuem um nítido recorte de classe e raça, sendo compostas por alunos de pele mais escura e mais pobres.

Em resposta à sua fala, Carlos, um homem da elite *sampadjuda*, concluiu que todo esse cenário era resultado de uma gama de fatores, sendo o principal deles a forte disseminação de “famílias desestruturadas”. Essa resposta fortemente normativa, que tende a individualizar as responsabilidades pelos “fracassos” que são oriundos de problemas criados de forma estrutural, acaba sendo uma arma de hiperresponsabilização das mães. Digo isso porque, na literatura sobre formas de organização familiar em Cabo Verde, como a obra de Lobo (2014), a noção de “famílias desestruturadas” no país tende a ser direcionada para aquelas cujas mulheres, na condição de mães e/ou avós, assumem a chefia dos seus agregados familiares, ocorrendo uma desresponsabilização por parte dos homens-pais e do Estado cabo-verdiano em promover acesso à educação, cultura, cidadania e afins.

Levando em consideração que cerca de metade das mulheres imigrantes são chefes de famílias monoparentais (Instituto... 2019), estatística similar à das mulheres cabo-verdianas, discursos como o de Carlos tendem a coadunar com falas de representantes do Estado, como do historiador e ex-Ministro do Ensino Superior, Ciência e Inovação, o cabo-verdiano Antonio Correia e Silva, que desviam o foco estrutural do problema para individualizá-lo. O historiador, que demanda uma análise das estruturas familiares das classes baixas cabo-verdianas apartado do que ele chama de “romantização” do modelo matricentrado, afirma que

Mesmo levando em linha de conta o princípio do relativismo cultural segundo o qual nenhum padrão de organização familiar é superior ao outro, rapidamente se pode intuir que a família matrifocal da classe popular cabo-verdiana é menos eficaz do que os modelos familiares assentes na conjugalidade; referimo-nos à eficácia no tocante a dimensões cruciais da vida coletiva, como sendo, por exemplo, o potenciamento do sucesso escolar dos filhos, a conquista de um padrão de consumo tido como desejável, a

implementação dos projetos de mobilidade social, a proteção dos adolescentes face ao risco da delinquência, doença mental, gravidez precoce ou mesmo do suicídio (Correia e Silva 2014:81).



Figura 16 - No processo de *djobi vida*, as mulheres passam a se ajudar, com umas cuidando dos filhos das outras. Setembro de 2022.

Ao contrário de pensar nos múltiplos fatores que causam o insucesso dos filhos oriundos de famílias monoparentais femininas, o senso comum e alguma intelectualidade tende a reificar o estigma da “maternidade-solo” nas mulheres. Ficam ausentes da análise – e da crítica – os pais que não participam econômica e afetivamente do processo de criação dos seus filhos; o Estado cabo-verdiano, que não fornece as melhores condições de acesso à cultura e à educação

para as classes populares – uma vez que as mães tendem a matricular os seus filhos nos liceus presentes no Plateau e Achada Santo António, dois bairros de elite, onde o ensino seria melhor; assim como as desigualdades de gênero, raça, nacionalidade e classe que contribuem para não possibilitar que essas famílias sejam integradas nas esferas formais da economia nacional.

Enquanto, no âmbito do discurso de pessoas pertencentes aos extratos superiores da sociedade cabo-verdiana o insucesso das crianças – majoritariamente filhas de cabo-verdianas pobres e *residentes* que não têm o mesmo acesso à língua portuguesa face às filhas da elite – seria resultado das configurações familiares nas quais elas estavam inseridas; eram constantes as cenas de mulheres-mães *residentes* e *pobres* na *dizaraska* para possibilitar às suas filhas outras perspectivas de futuro, mostrando o desejo de transformar a realidade social. Em uma das tardes que me sentei com Matilde em sua banca no Sucupira, a jovem cabelereira aproveitou que não tinha clientes no momento imediatamente após o seu almoço para tomar a leitura de sua filha.

No entanto, logo que começou o exercício, uma mulher cabo-verdiana, também vendedora no Mercado, chegou com a sua filha para que Matilde fizesse um penteado em seu cabelo. Ao passo em que a bissau-guineense trançava os cabelos da menina, que ficou com o celular da mãe para se distrair, Matilde seguia conferindo como estava a leitura da sua filha, que resistia em ler a história do “Burrinho Medroso”. Enquanto a entonação não estava impecável, Matilde não parou de fazê-la repetir o texto, chegando a brincar com a sua filha que o texto não tinha ponto nem vírgula, pois a menina havia engolido toda a pontuação para terminar a leitura o mais rápido possível. Ao terminar a leitura, várias crianças, filhas de donas de bancas no Sucupira, passaram pelo estabelecimento de Matilde para chamar a sua filha para irem juntas para a escola, atividade que elas faziam diariamente dados os laços de amizade construídos entre elas ao frequentarem o mercado com as suas mães (e pais).

Sem embargo, não é dominar a ortografia, fonética e gramática da língua portuguesa – inclusive melhor do que o próprio colonizador – que garantiria a ascensão social dos filhos dessas mulheres – embora esse seja, sem dúvidas, um diferencial. Como bem apontou Fanon (2008), nem mesmo o domínio das ferramentas intelectuais e corporais forjadas no seio do berço colonial é capaz de produzir com perfeição máscaras brancas que possam encobrir toda a pele preta das populações negro-africanas. Retomando as experiências de Valéria, há um evento específico narrado por ela que ilustra a questão. Um dia, na instituição de ensino onde ela trabalha, nenhum dos docentes, majoritariamente cabo-verdianos, queria ficar responsável por uma das turmas que contava com a presença de três crianças filhas de guineenses. Prontamente, um deles disse que elas eram as mais difíceis de lidar, sendo complementado por

um colega que, em tom sarcástico, afirmou “também...”, mas não completou sua fala. Quando Valéria foi questioná-lo, ele desconversou.

A exclusão e estigmatização que tem a concepção racial como base e que é direcionada às crianças filhas de *residentes* ocorre, também, entre os próprios miúdos. Em outra ocasião, Gabriela contou sobre o dia em que três alunos cabo-verdianos chamavam sem parar o filho de uma senhora togolesa de *mandjaku*. Cansada de ver a situação se repetir e a administração escolar não tomar providências quanto ao caso, ela fez com que todos os garotos perfilassem os braços e falou “como vocês chamam ele de *mandjaku* se vocês são todos da mesma cor?”, no que ela recebeu como resposta “mas ele que vem da África”. É por questões como essas que é preciso desvincular a concepção sociológica de raça, que incluem, para além do tom da pele, textura do cabelo, etc., outros elementos como roupas, penteados, nomes e sobrenomes, locais de moradia, artefatos e acessórios, brincadeiras, língua, rede de parentesco, entre outros, da visão profundamente biologizante que se restringe à leitura fenotípica.

Episódios como esses costumam afligir profundamente as mulheres-mães, como vimos também com a história de Mariame. Por isso, elas precisam lançar mão de estratégias que possibilitem que a antinegitude direcionada aos seus filhos tenha o menor impacto o possível na sua construção como pessoas. Nesse sentido, Fattú Djakite relatou a história do dia em que o filho mais velho disse para ela que queria ter o cabelo *fino* como o de Noah, o seu *kodê* (filho mais novo); no que ela percebeu que o menino tendia a passar muito gel no cabelo com a finalidade de deixá-lo com o aspecto de mais liso.

Foi quando ela captou que parte desse desejo era oriundo da influência dos conteúdos que seus filhos tinham acesso, que contava com a presença quase que exclusiva de crianças brancas, além da pressão de familiares na expectativa de que as crianças herdassem os traços fenotípicos do pai, que tem a pele mais clara. Isso fez com que ela inserisse a programação de um canal denominado Afro-Kids na vida dos seus filhos, deixando-a e a seu companheiro atentos para a questão da representatividade e a responsabilidade de controlar o que as crianças consomem. O casal foi inserindo, contando e ouvindo músicas e histórias de gente preta para mostrar para as crianças que há sim beleza de onde eles vieram. Após viabilizar esse processo de letramento racial em seus filhos, a cantora permitiu que eles voltassem a ver o programa que eles gostavam, já que, naquele momento, os garotos teriam um pouco mais de consciência da questão racial.

Os filhos são, também, fonte de alegria e inspiração para as mulheres. Eva, uma jovem bissau-guineense de vinte anos quando nos conhecemos, contou-me que foi a maternidade o que lhe deu forças para terminar o 12º ano do Liceu em meio à pandemia, assim como os

ensinamentos do seu pai. Ele, que havia retornado para a Guiné Bissau por conta da escassez de “trabalhos dignos” na capital cabo-verdiana, sempre dizia para ela “*anôs é ka di li, então nu tem ki ta da nos máximo pa nu subi, pamódi anôs é ka di li já é um obstáculo pa nos, imagina pa burros?* [nós não somos daqui, então nós temos que dar o nosso máximo para melhorar de vida, porque nós não somos daqui e isso já é um obstáculo para nós, imagina para que não estuda?]”. Assim, buscando forças em sua filha, Eva terminou os estudos e ingressou na licenciatura em estudos franceses, a qual ela precisou parar temporariamente no final de 2022 por não ter recursos para custear as propinas (mensalidades), retomando o curso no ano seguinte.

Todavia, enquanto sua filha atuava como um foco de motivação, o seu *pai-di-fidju* era o contrário. Ao ser questionada sobre a sua relação com ele, um rapaz cabo-verdiano que já teria outro filho de menos de um ano, Eva esboçou uma face de raiva e disse que ele “ajuda”, mas “*tudu é mi ki tem ki djobi, ou nha mãe ou se mãe, mas el nau (...) pamó cabo-verdianos, normalmente, paternidade é ka pa es* (tudo sou eu que tenho que correr atrás, ou minha mãe ou sua mãe, mas ele não [...] porque para os cabo-verdianos, a paternidade não é pra eles)”. Apesar da sua ausência, Eva afirmou ter sorte porque

se mãe sempre ta djuda nha filha, se mãe gosta di nha filha, se avô também gosta txeu di nha filha também, el tem se família na América, tá manda nha filha roupa, ta sim [sua mãe sempre ajuda a minha filha, sua mãe gosta dela, sua avó também gosta bastante dela, ela tem família nos Estados Unidos e manda roupa pra minha filha] Trecho de entrevista realizada com Eva em junho de 2022.

Apesar de sua vida ser marcada um por histórico de violências em razão de ter nascido na Guiné Bissau, Eva falou que não sofreu discriminação por ser guineense em seu namoro. Como podemos perceber no trecho em recuo, a maternidade de Eva, mesmo sendo ela uma mulher não-cabo-verdiana, acaba por se inserir no modelo matricentrado observado por Andréa Lobo (2014) na ilha da Boa Vista, cuja característica central é a ausência do homem no papel social de pai, enquanto a responsabilidade pela criação da criança é dividida pelas mulheres das famílias materna e paterna da criança, nomeadamente mãe, avós e tias, e, assim, são o canal por onde circulam as relações e os afetos. Todavia, como já visto ao longo do capítulo, a ausência dos *pais-di-fidju* no cotidiano é contornada de outras maneiras. Quando regresssei ao país em julho de 2023, Matilde disse que sua filha estava no Fogo passando as férias com o pai. Ao ser perguntada sobre o tempo que a pequena permaneceria na ilha vulcânica, Matilde riu e disse: “enquanto eles aguentarem”.

Ao fim e ao cabo, as filhas atuam como canal de criação de raízes em uma terra que não é a delas. Esse era o caso de Celeste, uma mulher bissau-guineense que vendia sumos (sucos)

pelo Sucupira. Ela, que viveu em união de facto com seu marido também bissau-guineense do início dos anos 1990 até 2018, quando ele acabou falecendo, encheu-se de orgulho ao falar dos filhos que o casal teve. No total de quatro, dois viviam com ela na Cidade da Praia, enquanto os outros dois residiam em Dacar, onde estudavam – um deles fazia medicina, o que ela me contou com o rosto tomado por felicidade.

Por não ter se casado formalmente e a união de facto ainda ser difícil de ser provada, ela não conseguiu requerer a pensão pela morte do seu marido, que era professor de educação física. Por isso, quem a ajudava com as despesas dos seus filhos no Senegal seria um amigo da família que, com a morte do seu marido, passou a cuidar dos meninos como se fossem filhos dele. A sua sorte, como ela apontou, era o fato de o marido ter deixado uma casa para ela e os filhos morarem, o que reduzia os custos mensais e fazia com que ela não tivesse vontade de se mudar para outro país.

De forma similar ao caso de Celeste, as alegrias que as mulheres apresentavam quase sempre tinham relação com o fato de minhas interlocutoras verem seus filhos estudando. Em uma de nossas conversas antes da reunião da *Mindjeris di Guiné*, Candida me contou com um sorriso de orelha a orelha e cheia de orgulho que a sua filha mais velha, fruto do seu primeiro casamento, residia na cidade portuguesa do Porto, onde cursava a graduação em Relações Internacionais. Para a bissau-guineense, já que ela não teve oportunidade de estudar, o seu desejo era que os seus filhos estudassem para ter uma vida diferente da dela, que vendia produtos de diferentes procedências nas ruas da zona onde vivia para complementar a renda da sua casa, que igualmente contava com o salário do seu segundo marido, e enviar para filha, que também recebia dinheiro do seu pai, com quem os outros dois filhos de Candida moravam.

Nesse mesmo dia, após a chegada de Dona Fátima, encontramos no Liceu onde a reunião aconteceria com o professor de matemática da instituição. Prontamente a *mindjer garandi* se apresentou a ele como mãe de um dos seus alunos e contou, também com muito orgulho, que o seu filho mais velho teria sido aprovado no mestrado. Vislumbrar a possibilidade de construção de trajetórias marcadas por emprego formal e digno era um alívio para ela, já que sendo bissau-guineense e depois de tudo que aconteceu no país – referindo-se às guerras civis e golpes militares –, mais ninguém desejaria que seus filhos tivessem que optar por seguir para a *tropa* (exército), o que seria fonte de sofrimento para as mães.

Assim, da mesma forma que os filhos são o motor para que as mulheres sujeito desta investigação sigam adiante e não desistam, eles acabam sendo a razão pela qual elas decidem criar raízes na Cidade da Praia. A resposta mais comum que eu ouvi para essa questão foi “*ami li tem kaza, fidju. N ka tem dinheiro pa muda com nhas fidjus. Si Deus da-m dinheiro, nkrê*

volta pa nha tera (Aqui eu tenho casa, filhos. Eu não tenho dinheiro para me mudar com os meus filhos. Se Deus me der dinheiro, eu quero voltar para a minha terra)”. O trecho, dito por Lu, reflete como acaba sendo impensável para as mulheres seguir para um novo destino deixando os seus filhos para trás e desamparados de uma rede sólida de parentesco.

O cenário acaba indicando um caráter peculiar da imigração bissau-guineense em Cabo Verde: o ato de fazer uma casa. De acordo com Madalena, o povo de Guiné Bissau, para ter *valor* na emigração, ou seja, sucesso, precisaria construir uma casa. Contudo, ao contrário do movimento mostrado por estudos sobre diásporas negras africanas e afro-diaspóricas contemporâneas, sejam elas haitianas (Handerson 2015), senegalesas (Tall 2009) ou cabo-verdianas (Lobo 2014); no caso das populações bissau-guineenses, pouco importava se a casa construída seria no país de residência ou no país de origem. Por essa razão Celeste e Madalena teriam construído a sua casa na Cidade da Praia e, mesmo que a segunda pretendesse ir para Portugal por um curto período, tinha como objetivo viver a sua velhice em Cabo Verde, no máximo indo para a Guiné Bissau.

No entanto, o fato de não construírem a casa na sua terra natal, como é comum nos fluxos migratórios contemporâneos, não quer dizer que as mulheres (e também os homens) bissau-guineenses residentes na Praia se desconectem totalmente das suas famílias e da sua origem. Há, ainda, uma série de obrigações que ligam as pessoas e possibilitam o fazer-família à distância, como os rituais funerários – questão a ser vista no próximo capítulo. Para agora, basta o percurso de como as relações de conjugalidade e filiação contribuem para a produção de sociabilidades na vida cotidiana das mulheres *residentes* que se encontram na Cidade da Praia.

iv) Apontamentos finais

Para amarrar as ideias apresentadas ao longo do capítulo, creio que cabe remontar a frase clássica dita por Saidiya Hartman à Judith Butler. Como recupera a segunda,

“a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco” é porque o parentesco afroamericano tem sido tanto um lugar de intensa vigilância quanto de “patologização” por parte do Estado, o que o leva à contradição de estar sujeito a pressões de normalização no contexto de uma contínua “deslegitimação” social e política. Portanto, não é possível separar as questões de parentesco das relações de propriedade (concebendo pessoas como propriedade) e das ficções de “laços sanguíneos”, assim como dos interesses nacionais e raciais que sustentam esses laços (Butler 2003: 222-223).

Se a escravidão produziu transformações profundas e segue fantasmagorizando o parentesco afro-americano, acredito que podemos dizer o mesmo do colonialismo. Esse sistema

de exploração e desumanização promoveu transformações radicais nas formas de sociabilidade, na construção das pessoas e nos papéis de gênero. A *waithood*, esmiuçada ao decorrer do capítulo, é sem dúvidas um dos principais legados desse sistema social. No entanto, pretendo chamar a atenção, sobretudo, para a forma como o colonialismo – e suas continuidades neocoloniais – engendrou uma série de estereótipos que recaem sobre as mulheres *residentes*, que podem ser confrontados com as suas vidas cotidianas.

Por um lado, temos a imagem de controle que reproduz a ideia de uma profunda submissão das mulheres *residentes*, especialmente as muçulmanas, que veriam nas cabo-verdianas um modelo de libertação de gênero. Os diálogos tecidos ao decorrer do trabalho de campo ajudaram a desmistificar a imagem difundida da submissão feminina no Islã, especialmente ao ver como o fazer família à distância também está presente na vida delas – colocando em xeque a proposta do *infame poder da cama* –; assim como o poder de negociar os próprios casamentos e divórcios, livrando-se de relações abusivas, e a circulação que elas possuem nos universos associativista e comercial da cidade. Por outro lado, as cabo-verdianas não seriam tão livres assim, como apontam as minhas interlocutoras e as de Tavares (2019).

Essa é, também, a proposta tecida por Maria Tavares (2019), que em sua pesquisa com mulheres cabo-verdianas que se converteram à religião para se casarem. Assim, os dados de campo ajudam a ultrapassar a lógica salvacionista criticada por Abu-Lughod (2013), ao questionar se a mulher muçulmana realmente precisa de salvação. Ao mesmo tempo, o caminho traçado e as histórias descritas ao decorrer do capítulo indicam uma aproximação com o proposto por Sabah Mahmood (2019), que procura compreender os espaços de agência e de transformação das mulheres no seio do Islã apesar de como as estruturas de desigualdade de gênero são habitadas e perpetuadas, ou seja, não negando a continuidade das violências que emergem baseadas no gênero.

Tal cenário torna-se perceptível ao observar como a capilarização do modelo de masculinidade hegemônica, que centra a sua noção na díade homem-provedor (Connell; Messerschmidt 2005), por meio dos dispositivos de controle e dominação impostos pelo colonialismo e neocolonialismo segue em vigor. E isso acontece mesmo que as práticas, como visto, mostrem a presença e escopo de atuação das mulheres para além dos âmbitos da natureza/domesticidade (Ortner 1979). É justamente essa noção que faz recair sobre as mulheres *residentes*, de forma profundamente similar ao proposto por Celeste Fortes (2015) para o caso das mulheres cabo-verdianas, a hiperresponsabilização acerca do sucesso escolar dos filhos, da conquista de um padrão de consumo tido como desejável, a implementação dos projetos de mobilidade social, a proteção dos adolescentes face ao risco da delinquência,

gravidez precoce, entre outros. Os filhos, que pela lógica do cuidado permitem com que as mulheres possam jogar com a *ajuda* que recebem dos outros, são, ao mesmo tempo, fonte das ansiedades e canal de criação de raízes na capital cabo-verdiana.

Ainda, há a segunda potente imagem de controle associada às mulheres *residentes*: a da potência sexual hipersexualizante, que ao mesmo tempo que está calcada na negrofilia a partir do desejo; baseia-se na negrofobia ao torná-las interditas no mercado matrimonial. Neste quesito, há uma aproximação entre o arquipélago cabo-verdiano com o continente, ao vermos a quantidade de famílias monoparentais chefiadas por mulheres *residentes*, que ocorre especialmente em razão da marginalização dessas mulheres no mercado afetivo-matrimonial e em função do crescimento da presença desse modelo familiar na África Ocidental como um todo (Calvès; Dial & Marcoux 2018). Em razão desse cenário, a teoria feminista negra emerge como a “enxada libertadora” (Fortes 2022) que conecta realidades de mulheres no Atlântico Negro a partir da ideia da solidão da mulher negra.

No contexto em tela, novas diferenças se constroem como uma via de mão dupla, uma vez que as minhas interlocutoras também produziam diferenças face a população cabo-verdiana. A partir desse processo de retroprodução de violências, os homens cabo-verdianos são vistos como mais violentos e traiçoeiros, homens que traem mais e que não confiáveis – imagens de controle gendrificadas que não se restringem ao contexto cabo-verdiano, mas que conformam uma ideia mais ampla do que seria o “homem africano” para elas, estereótipo que, sem dúvidas, carece de maior atenção e investigações para compreender os porquês de sua existência.

Por outro lado, mesmo que o discurso de que *mudjer ta luta más txeu* [as mulheres lutam mais] esteja sempre na boca das mulheres, suas histórias e trajetórias de vida ajudam a perceber que mais do que uma “guerra de sexos” (Fortes 2015: 342), os homens – especialmente os residentes – aparecem em suas narrativas não só a partir dos aspectos negativos comumente visíveis nos estudos sobre/com mulheres no país-insular, como também pelas histórias de matrimônios duradouros e novas relações que se construíram já em Cabo Verde. Talvez aí esteja a beleza da etnografia: mostrar que a realidade social – e do mundo – é marcada por muito mais nuances e complexidades do que se crê o senso comum e os estereótipos que circulam.

Excerto fotoetnográfico I

“Eu os declaro marido e mulher”

O casamento de Bebê e Paulo, um casal formado por pessoas da Guiné Bissau, foi um dos eventos mais aguardados que eu presenciei. Embora vivessem em união-de-facto há alguns anos e tivessem duas filhas, as amigas de Bebê pressionavam o seu companheiro para que a união fosse formalizada, de forma a ritualizar e consumir a transformação de Bebê em *mulher de Paulo*. Assim, a cerimônia civil e sua celebração ocorreram em meados de julho de 2023, congregando alguns familiares dos noivos e pessoas de diferentes círculos da comunidade bissau-guineense *residente* na Cidade da Praia.

Apesar da distância física de seu país natal, a cerimônia fez com que todas as pessoas presentes se sentissem em terras bissau-guineenses. Da comida à música, passando pela onipresença do *panu di pinti*, tudo remetia ao país de origem dos noivos. Tendo esse cenário em mente, as fotos a seguir ilustram as diferentes mobilizações promovidas para celebrar a formalização da união do casal, marcada por uma alegria contagiante!



Imagem 1: No lugar do tradicional tapete vermelho característico dos casamentos “ocidentais”, a entrada e a saída dos noivos do Cartório da Praia foram conduzidas por um emaranhado de *panus di pinti* dispostos em fila no chão. O tecido tradicional da Guiné Bissau está sempre presente em momentos rituais e limiares da vida das pessoas, assim como é usado para simbolizar a importância de quem o recebe para a comunidade.



Imagem 2: A união e parceria do casal era visível pelo entrelaçar constante das mãos.



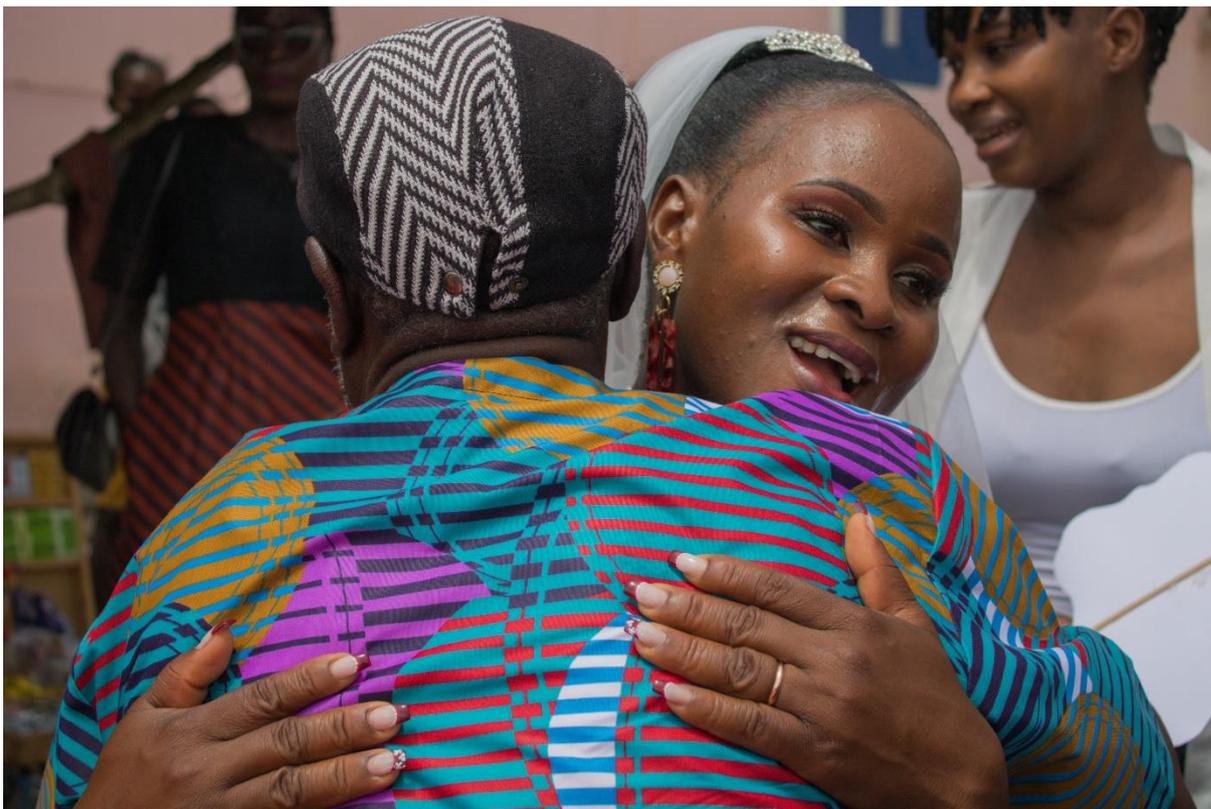
Imagem 3: A entrega das alianças foi responsabilidade da filha mais velha de Bebê e Paulo.



Imagem 4: Com as alianças em mãos, a juíza de paz do cartório pode, enfim, dizer a célebre frase “E eu os declaro marido e mulher...”



Imagem 5: Ao decorrer da cerimônia no cartório, amigos e familiares dos noivos estavam a todo o momento com dispositivos móveis em mãos, transmitindo o evento ao vivo via *Facebook* para aqueles que não puderam se deslocar da Guiné Bissau para Cabo Verde.



Imagens 6 e 7: Ao final da cerimônia civil, os noivos receberam os cumprimentos das pessoas presentes antes de dirigirem-se à casa da família, para onde nos dirigimos na sequência para receber o casal.





Imagem 8: Tradicional também nos casamentos cabo-verdianos, os convidados seguiram em cortejo pela cidade até a casa dos noivos...



Imagem 9: Enquanto isso, outro conjunto de convidados já esperava os noivos com música e *panu di pinti*



Imagem 10: A transformação do status de Bebê foi muito celebrada por suas madrinhas, que estavam todas vestidas de vermelho.



Imagem 11: Para garantir uma vida auspiciosa para o casal, um tapete de *panu di pinti* foi formado da porta da rua até a porta do apartamento onde eles moravam, além de um outro tecido ter sido erguido para que eles passassem por debaixo dele.



Imagem 12: O arroz, colocado no *cabaz*, era salpicado nos noivos.



Imagem 13: Após serem recebidos em casa como marido e mulher, todas as pessoas se dirigiram ao salão de festas onde seria celebrada a união, localizado nas proximidades da residência do casal.



Imagem 14: Enquanto tudo acontecia, um grupo de mulheres preparava a comida *terra terra* que seria servida.



Imagem 15: No salão de festas, a música não deixava ninguém ficar parado!



Imagem 16: Até mesmo as crianças, que só suspendiam as brincadeiras quando me pediam uma fotografia!

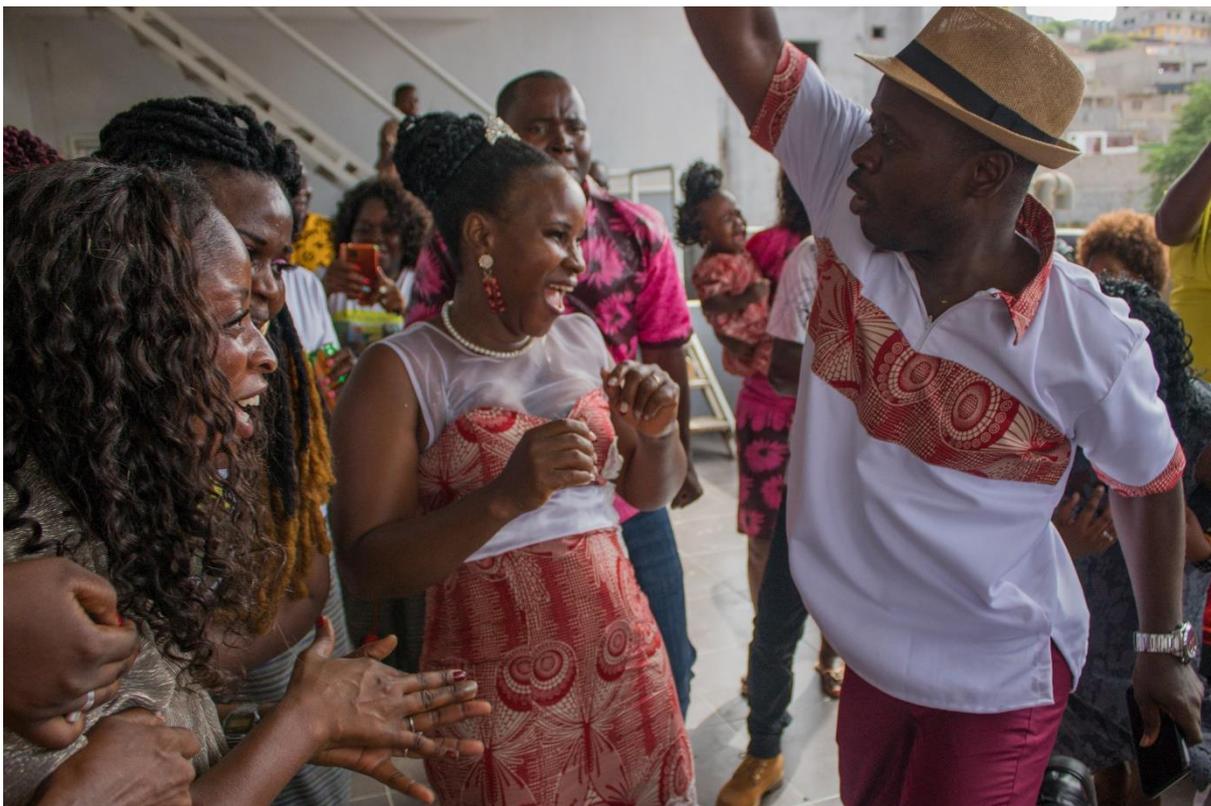


Imagem 17: Após o almoço, os noivos trocaram de roupa, substituindo o tradicional terno e gravata e vestido branco por roupas com tecidos em *wax print*.



Imagem 18: Quando a parte mais ritualizada da celebração chegava ao fim, as mulheres que integravam a mesma associação que Bebê cantaram, junto a ela, uma das principais canções do grupo, além de imporem sobre ela um belíssimo *panu di pinti* de quatro bandas, de forma a lembrá-la que a partir daquele momento ela era uma nova mulher.

Capítulo 4

Mindjeris di Guiné:

associativismo e sociabilidades entre mulheres bissau-guineenses

No lanta parmanhã no bai trabadjo
No tchiga casa no fasi musica
A nos i mindjeres ki pudi
A nos i mindjeres bunitas (biss 3 x - **tudo**)

No bida bida so na vida
No bida bida so na vida
Mindjeris di Guiné ki pude
I tene mindjeres bunitas (biss 3 x - **tudo**)

Nós levantamos de manhã e vamos para o trabalho
Nós chegamos em casa, nós fazemos música
Nós somos mulheres que podem/poderosas
Nós somos mulheres bonitas

Nós nos viramos pela vida
Nós nos viramos pela vida
Mindjeris di Guiné que pode/é poderoso
E tem mulheres bonitas

Mindjeres ki pudi – Mindjeris di Guiné

A primeira vez em que ouvi a canção acima foi no início de julho, durante o primeiro evento organizado pela Associação Cultural *Mindjeris di Guiné* que acompanhei. Naquele momento, celebrava-se o nascimento de uma criança muçulmana no seio da comunidade bissau-guineense residente na Cidade da Praia, que era afilhada de uma das mais antigas integrantes da Associação. Por essa razão, a *Mindjeris di Guiné* foi requisitada a conduzir as atividades culturais do festejo, que começou pela manhã e seguiu até o final do dia.

Conforme fui me aproximando cada vez mais da Associação, das associadas e do seu cotidiano, pude ouvir a música ser entoada diversas outras vezes, especialmente em momentos de descontração e diversão. Ela, assim como o conjunto de cerca de uma dúzia de canções que compõe o repertório do grupo, costuma ser cantada acompanhada de um forte apelo emocional, indicando, entre outros aspectos, a forma como essas mulheres se enxergam e querem ser enxergadas; construindo narrativas que as unem; e fazendo lembrar a terra que elas deixaram para *djobi vida*.

Trabalhadoras e que correm atrás do que querem apesar das adversidades, mas que também encontram momentos para cantar e serem felizes, é assim como elas se definem. E parte desses momentos de sociabilidade, solidariedade e afetos ocorre no âmbito da Associação Cultural *Mindjeris di Guiné*, que congrega cerca de duas dúzias de mulheres – e três homens – originários de diferentes localidades e *raças* da Guiné Bissau. Formada quase que exclusivamente por mulheres, tendo essa questão no nome da Associação e objetivando colocá-las sempre nos espaços de decisão e destaque, a *Mindjeris di Guiné* foi a única associação com esse perfil que conheci na Cidade da Praia. Todas as demais eram mistas e, embora até pudessem contar com mulheres nos cargos de representação, estes eram ocupados majoritariamente por homens.

Por conta de tal singularidade, a *Mindjeris di Guiné* acabou chamando a minha atenção e tornou-se espaço incontornável da minha pesquisa de campo. A partir das interações cotidianas – e rituais – com as mulheres da associação e das suas atividades, pude compreender, pouco a pouco, o porquê de as associadas demandarem um espaço como aquele, assim como tornou-se visível a importância da *Mindjeris di Guiné* na vida das suas integrantes.

Desta forma, o presente capítulo tem por objetivo compreender o papel da Associação na vida das pessoas que fazem parte dela, assim como a centralidade que ela possui para a construção de sociabilidades e redes de solidariedade das associadas e seus familiares. Para isso, este capítulo está dividido em três seções: na primeira discorro sobre o mito de origem da *Mindjeris di Guiné* (e suas diferentes versões) e as tensões advindas dele. Na segunda seção, o processo eleitoral ocorrido no mês de julho de 2022, que visava remanejar os cargos representativos da Associação, será o foco principal. Por fim, na última e terceira seção, faz-se necessário compreender a associação como um espaço de *fazer família* em meio à vida longe do próprio grupo de parentes.

De forma transversal à minha argumentação, discorrerei ao decorrer do capítulo sobre como o associativismo no caso em tela vigora não apenas como uma forma de contornar os entraves de inclusão presentes no cotidiano da vida fora de sua terra de origem, mas sobretudo, como propõe Taís Machado, como o contrafeitiço do racismo,¹³⁶ que tem em suas canções um canal para conclamar políticas de realização (Gilroy 2001:95-7).

i) Cisões e continuidades na comunidade bissau-guineense: o surgimento da Associação Cultural “*Mindjeris di Guiné*”

Meu primeiro contato com a Associação Cultural *Mindjeris di Guiné* aconteceu durante a festividade do dia 25 de maio de 2022, dia da África, organizada pela Câmara Municipal da Praia. Durante o evento, observei que mulheres e meninas de diferentes idades - e um único homem! – apresentavam danças bissau-guineenses com o que seriam trajes típicos do país.

¹³⁶ Em uma conversa pessoal na qual discutíamos as imagens e lugares sócio historicamente destinados às mulheres negras africanas e afro-diaspóricas, Taís Machado, a autora de *Um pé na cozinha: um olhar sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras negras no Brasil* (Machado 2020), me presenteou com a noção de “contrafeitiço do racismo”. A socióloga cunhou a ideia ao apontar que o processo de autodeterminação (Collins 2019) e/ou recuperação das trajetórias de mulheres negras para além das imagens de controle (Collins 2019) e violências a elas destinadas seria um caminho de (auto)produção de humanidade que ocorreria à revelia do que a estrutura social vigente permitiria e possibilitaria para essas pessoas, a quem são destinadas práticas cotidianas de desumanização calcada, pelo menos, na intersecção das violências raciais e de gênero. Desta forma, sendo o feitiço a faceta de posturas antissociais que pode marginalizar indivíduos, nada mais justo do que entender o racismo – e sua atualização e complexificação a partir do sexismo – pela via do feitiço, assim como as práticas de autoinscrição e reumanização tecidas por essas mulheres como o contrafeitiço produzido para impedir ou mitigar os efeitos da ação primeira.

Algumas portavam sutiãs feitos de cabaça e saias de um tecido similar ao material de cordas, enquanto outras usavam camisetas brancas e *panu di pinti*¹³⁷ guineense na cor laranja amarrado na cintura. Ao final da performance, entrou uma mulher com uma criança no colo. Mesmo que não tivesse integrado a apresentação, ela era aplaudida e reconhecida pelas pessoas presentes.

Entendi, nas entrelinhas da situação, que ela deveria ser uma figura importante para a comunidade bissau-guineense residente na Cidade da Praia. Por isso, quando vi o grupo deixar o local onde ocorria a atividade antes mesmo do término do evento, corri para alcançá-la e pegar o seu contato. Descobri, ali, que seu nome era Fátima Lopes. Nas semanas que se seguiram, seu nome aparecia com certa recorrência em boa parte das conversas que realizei com mulheres oriundas da Guiné Bissau. Especialmente no Sucupira, sempre que eu perguntava a uma mulher bissau-guineense se ela fazia parte de alguma associação, a resposta imediata era a *Mindjeris di Guiné*.

Em um acaso, enquanto aplicava o questionário com Matilde em uma das minhas idas ao mercado, ela mencionou que a presidenta da associação era sua tia, Fátima, e que elas se reuniriam no próximo domingo – não tendo problema algum se eu comparecesse ao encontro. Empolgado por conta da postura aberta de Matilde, liguei imediatamente para Fátima Lopes a fim de marcar uma entrevista, agendada para o sábado anterior à reunião, em sua casa. Por compreender que ela atuava em uma posição de *gatekeeper* (guardiã)¹³⁸ da Associação, ou seja, precisaria da sua autorização/mediação para ter uma boa entrada no espaço, tentei não cometer nenhum erro.

Desta forma, no dia agendado, segui para sua casa logo após telefonar para ela com a finalidade de confirmar o conversa. Seu filho mais novo foi ao meu encontro na rua principal da *zona* onde eles moravam e perguntou se eu era o “jornalista” que ia conversar com a sua mãe. Ao chegar na casa que ficava no coração daquela zona, ela me pediu para esperar enquanto terminava de fazer o almoço: peixe com caldo branco, que ela não me deixou ir embora sem experimentar. Meu corpo estranho e estrangeiro – na duplicidade da tradução possível de *stranger* (Schack 1979) – deixou a *mindjer garandi* desconfiada no início da conversa, mas

¹³⁷ O *panu di pinti* é um tecido cujas origens remontam às etnias (ou *raças*, como chamavam as minhas interlocutoras) *Pepel*, *Manjaco* e *Mancanha* “que se adapta como veste, que se traz à cintura, ou ainda que possa servir para se enxugar depois do banho. O pano de pente é confeccionado no tear tradicional com o formato de bandas ou tiras que, 22 depois de costuradas com quatro, seis, dez, doze ou quatorze tiras ou bandas, constituem um pano” (Semedo 2010: 95). Seu papel socioeconômico no bojo do projeto colonial português na região da Alta Costa da Guiné é descrito por António Carreira (1983).

¹³⁸ Partindo de um prisma antropológico, O’Reilly define os *gatekeepers* como “indivíduos que facilitam o acesso ao grupo ... pessoas-chave que nos deixam entrar, nos dão permissão ou nos dão acesso” (O’Reilly 2009, p. 123) a determinados círculos sociais.

com o avançar do diálogo era perceptível que a tensão que a minha presença gerava foi se reduzindo – não ao ponto de se dissipar completamente logo no primeiro encontro.

Talvez o momento no qual pude sentir uma maior abertura da sua parte foi quando perguntei, *pro forma*, se ela fazia parte de alguma associação. Imediatamente ela respondeu que naquele momento ela integrava apenas a associação *Mindjeris di Guiné*, fundada por ela mesma em 2014. Todavia, antes de criar a Associação citada, ela havia sido peça-chave no processo de constituição de outra instituição de semelhante forma e objetivos, a *Gentis di Guiné*, em 2013. Como “*djunta genti é ka fácil na imigraçón* (juntar/arregimentar gente não é fácil na imigração)”, os espaços das associações servem para unir aqueles que estavam longe da sua terra natal e, assim, fortalecer as redes de apoio, atividade que ela possuía muita destreza em realizar.

Na época da sua criação, quando Dona Fátima ainda integrava o espaço, a *Gentis di Guiné* era formada para abranger três zonas limítrofes umas das outras e que estavam localizadas na periferia praiense, todas elas contando com uma significativa presença de pessoas oriundas da Guiné Bissau. Embora algumas associações possam ter relação direta com territórios, como a *Gentis di Guiné*, essa não é a regra, como visto na *Mindjeris di Guiné*. Naquele espaço, Dona Fátima afirmou ter tido um papel central para a consolidação da Associação, atuando de forma similar a uma rainha de *mandjuandadi*, que como indica Trajano Filho (1998: 346), coordena, planeja e reforça as normas e regras da associação, escolhida em função do seu capital de sociabilidade.

Conforme afirmado por Dona Fátima,

Mi inicia na mobilização di gentis na Gentis di Guiné na 2012. 2012 a 2013, N konsigui coretizar gentis tudu pa inicia, li na nha kaza (...) só ke ami também ta encarregado demais di alguns kuzas assim, el fla "então, nu ta divide bos cargos", undi ki ami passa a ser responsável cultura na Gentis di Guiné. Nha maridu presidente, primeiru presidente da Gentis di Guiné chama Salvador Cofre, percebe, nha maridu. Então nu avança ku el, nu avança lindu, nu avança ku el na zona li, e ta fazenu festa (...). Então ami senti mesmo orgulho por ter conseguido fazer kel lá. Estão, depois ki N sai da Gentis di Guiné, Gentis di Guiné mais liderado mais pa homens, né, mas mi, a kem inicia Gentis di Guiné é mudjer. É mudjer ki inicia Gentis di Guiné, agora liderada por homens. Então li ki N odja kuma, mindjeris também el pude bai te capacidade de lidera algum kuza, pamódi hora ki mudjer sta na meio di homem é todo kuza sempre mudjer ta fika mais pequenino, pequenino sempre, então, depois ki N sai di Gentis di Guiné, ki N deixa Gentis ma mesmo pagando quota, N deixa ma N ta paga quota, então, inclusive, N ta ensaiaba minis la hora ki teneba um atividade, também N ensaiaba es, por isso bu obi nome Fátima pa li e pa la. Então, mi larga Gentis di Guiné, padrinho di Gentis di Guiné fla mo "n ka ta odja mo ki bu tem larga cultura, (...) bo faze txeu pela

*kultura di Guiné-Bissau li na Kabu Verdi, então odja mo ki bu tem", pa N fla "non, N sta ku kabesa cansadu" el fla "non! se bu odja ma bu ka podi fika na Gentis di Guiné pa liderar, então, bom, nu ta faze um outro organização, N sabi ma bu tene capacidade di faze um outro organização", então el fika na kel kuza, logo N vira e fla "bom, N ta faze associação cultural de mindjeris di Guiné-Bissau", undi ki bem Mindjeris di Guiné, então, N vira e faze Mindjeris di Guiné, N vira e nu começa outro processo, outro processo, sai a mobilizar, encontra mindjeris, meste começar um kuza. (...) Di lá ki N fika Mindjeris di Guiné ki avança, N consigui djunta mindjeris, depois, bem txiga momento di legalização [Eu iniciei a mobilização de pessoas na *Gentis di Guiné* em 2012. De 2012 a 2013 eu consegui juntar várias pessoas para iniciar a associação, aqui na minha casa mesmo. Só que eu também estava encarregada de muitas coisas, por isso eu falei: “então vamos dividir os cargos”. Foi quando eu comecei a ser a responsável pela parte cultural da associação. Meu marido era o presidente, o primeiro presidente da *Gentis di Guiné* se chama Salvador Cofre, meu marido. Então nós que avançamos com a Associação nessa zona e fizemos festas. Então eu sentia muito orgulho de ter conseguido fazer tudo aquilo. Então, depois que eu saí da *Gentis di Guiné*, a Associação passou a ser liderada por mais homens, mas eu, eu que iniciei a *Gentis* sou uma mulher. Foi uma mulher que deu início à *Gentis di Guiné*, que agora é liderada por homens. Então eu percebi que as mulheres também podem ter a capacidade de liderar alguma coisa, porque na hora que as mulheres estão no meio dos homens, tudo que as mulheres fazem fica menor sempre. Então depois que eu saí da *Gentis di Guiné*, e eu continuei pagando a cota mesmo depois de sair; inclusive era eu que ensaiava as meninas quando tinha uma atividade, por isso que você ouve o nome Joanina para cá e para lá. Então eu larguei a *Guentis di Guiné*, e o padrinho da Associação me disse “eu não acredito que você vai largar as atividades culturais, (...) você fez muito pela cultura da Guiné Bissau aqui em Cabo Verde, então olha a responsabilidade que você tem”, e eu disse a ele “não, eu estou cansada”, no que ele disse “não! Se você entender que você não pode continuar liderando a *Gentis di Guiné*, então a gente faz outra associação, e eu sei que você tem capacidade para construir outra associação”. Então ele ficou com esse assunto para mim e logo eu virei e disse “bom, eu vou fazer uma associação cultural das mulheres de Guiné Bissau”, que foi quando eu dei início à *Mindjeris di Guiné*, eu comecei outro processo, comecei a mobilizar, encontrar mulheres, precisava começar as coisas. Desde que eu comecei com a *Mindjeris di Guiné* que as coisas avançaram, eu consegui juntar as mulheres e depois chegou o momento de legalizar a Associação] (Trecho de entrevista realizada com Dona Fátima em junho de 2022).*

Como fica explícito na sua fala, mesmo que a *Gentis di Guiné* fosse uma associação fundada por mulheres, eram os homens que ocupavam os espaços de poder e decisão,¹³⁹ sendo

¹³⁹ Em um dos eventos que pude acompanhar da *Gentis di Guiné*, que contou com a presença de autoridades políticas, ocorreu o *papiamento*, momento no qual pessoas da comunidade eram convidadas a apresentar demandas para as autoridades. Nele, apenas mulheres se posicionaram, muito embora até então apenas os homens da associação ocupassem os espaços de destaque e individualidade no evento. Os pedidos postulados pelas mulheres englobavam questões como ajuda financeira para a construção da sede da associação; campo de

esse o fator decisivo que a levou a sair da associação e fundar a *Mindjeris di Guiné*. Assim, entre o final do ano de 2013 e o início de 2014, Dona Fátima deu início ao processo de arregimentar pessoas para a nova comunidade, que foi formalizada em meados de 2015 – contado com a divulgação da informação nos noticiários da TCV, como Dona Fátima orgulhosamente me falou. De acordo com a fundadora da associação, a *Mindjeris di Guiné* seria uma das poucas entidades do gênero que seria legalizada, ou seja, cujo estatuto foi publicado no Boletim Oficial de Cabo Verde.

Para além de focar no protagonismo das mulheres, ao criar a *Mindjeris di Guiné* Dona Fátima tinha como objetivo se desvincular da noção espacial que a primeira associação carregava, optando que a nova entidade abarcasse um escopo geográfico mais amplo. Por essa razão, foi definido que a sede da nova associação seria em *Txadinha*, uma zona nas proximidades do Sucupira. A opção pela zona ocorreu por um conjunto de questões, como a centralidade do Mercado nas vias de circulação da cidade; por este ser um espaço de trabalho e/ou sociabilidades importante para os residentes bissau-guineenses; assim como por conta da quantidade de famílias oriundas de outros países africanos que vivem nas zonas das imediações do Sucupira. Desta forma, a *Mindjeris di Guiné* congregava mulheres de diferentes zonas da capital cabo-verdiana, assim como pessoas da ilha do Sal, do interior de Santiago e algumas que já não residiam mais no país.

Como mostra a Conservatória de Registro das Pessoas Coletivas – Extrato de publicação de associação nº [REDACTED]/20[REDACTED], os objetivos da associação eram:

- a) Promover actividades de carácter educativo, cultural, cívico, desportivo, recreativo, no seio da Associação e na Comunidade onde está inserida;
- b) Promover e participar em ações que visem melhorar as condições socioeconómicas e apoiar as crianças da educação pré-escolar e as mais carenciadas da Comunidade;
- c) Refletir sobre as necessidades e aspirações socioeducativas das crianças, adolescentes, jovens e mulheres promovendo o debate e a discussão sobre a situação socioeconómica e cultural dos mesmos;
- d) Contribuir para a capacitação socioprofissional dos seus membros;
- e) Representar os membros da Associação junto dos poderes constituídos;
- f) A Associação pode associar-se a outras Instituições para a realização do seu objeto e para o efeito poderá recorrer-se a outras Instituições e outras formas de atuação que tiver mais adequadas;
- g) Fomentar intercâmbio e troca de experiências interassociativos;

colônia de férias de verão, uniformes escolares e financiamento para cursar o ensino superior destinados aos seus filhos; e regularização da documentação dos jovens nascidos no país. Podemos pensar que o direcionamento dado para que as mulheres apresentassem as demandas da comunidade possa ser um reflexo da noção popular de que “as mulheres cabo-verdianas formariam uma ‘classe menos favorecida e frágil’” (Venancio 2020a:133) e, por isso, as demandas vindas das mulheres da comunidade bissau-guineense pudessem sensibilizar mais as autoridades do que se elas fossem apresentadas pelos homens.

- h) Estabelecer relações de amizade, cooperação, intercâmbio e solidariedade com as associações congêneres, nacionais e estrangeiras;
- i) A Associação pode inscrever-se e ser membro de outras Associações e Instituições nacionais e internacionais que tenham objeto idêntico ou similar;
- j) Promover a integração regional.

Quando questionei se a associação funcionava como as *mandjuandadis*,¹⁴⁰ ela meio que achou curioso o fato de eu conhecer o termo (e a forma de organização social) e disse que sim, complementando que associação seria a maneira da “modernidade” para nomear as *mandjuandadis*. Todavia, as atividades realizadas na associação são bem semelhantes às que elas faziam nas *mandjuandadis*, englobando atividades culturais de música e dança, o comer junto, trocas econômicas e as cotizações.

A última, as cotizações, é um dos aspectos centrais dentro do funcionamento das associações de *residentes* na Praia, tendo em vista que são as cotas que permitem a manutenção das entidades. Elas podem ser utilizadas para uma gama de situações, especialmente aquelas nas quais as integrantes se encontram em uma conjuntura de emergência, incluindo compra de remédios, pagamento de consultas médicas e mesmo financiamento (parcial) de bilhetes de passagem para aquelas pessoas cujos parentes próximos faleceram ou adoeceram na Guiné, o que pode demandar o retorno imediato. Para o caso dos bilhetes, a Associação tenta custear entre 15 e 50% do valor, sempre dependendo das condições financeiras de quem demanda, mas levando em consideração que este é um momento delicado para a pessoa e, por isso, é necessário cotizar (reunir dinheiro) coletivamente. Em relação a casos graves, há uma *cota* de emergência, na qual todas as pessoas pagam 1500 escudos. Há ainda o pagamento de uma taxa obrigatória ao momento em que se ingressa na associação, que é utilizada em casos críticos, como no de Gina, que tinha sido a última a utilizar a taxa para poder acompanhar os momentos finais da vida da sua mãe. E para além das integrantes da associação, seus filhos e maridos também podem se beneficiar da *cota*. A sua versão em solo bissau-guineense, chamada *abota*, é considerada por Trajano Filho (1998: 376) como “a mais completa atualização da ideia de ajuda mútua”.

Como veremos, logo a nova associação conquistou destaque dentre as entidades do tipo, o que fazia com que Dona Fátima sempre afirmasse que “*ami teni txeu orgudju de ter formado*

¹⁴⁰ De acordo com Trajano Filho (1998: 314-5 *tradução minha*), “Carreira (1961a: 665) supõe que *mandjuandadi* é uma palavra de origem manjaca, usada por falantes do crioulo guineense para designar genericamente um grupo de pessoas de ambos os sexos que têm idades semelhantes. (...) Essa palavra crioula vem da construção morfológica do substantivo *manjua*, provavelmente uma palavra manjaco que significa ‘pertencer ao mesmo grupo etário’, com o sufixo *ndadi*, emprestado do português, que indica uma condição”. Elas podem ser unicamente masculinas ou femininas, ainda mesmo mistas. Um segundo trabalho que retrata a instituição de ajuda mútua é o de Odete Semedo (2010), cujo foco recai nas músicas.

grupo na imigraçon ki é chamado pa tudu (eu tenho muito orgulho de ter formado um grupo na imigração que é chamado para vários eventos)”. Também, como forma de construção de capital e diferenciação frente às demais associações, a *mindjer garandi* sempre enfatizava que o *Mindjeris di Guiné* foi um dos dois primeiros grupos de imigrantes no país que se registrou formalmente.

E era justamente quando questões como essa vinham à tona que as tensões entre a *Mindjeris di Guiné* e a *Gentis di Guiné* emergiam. Logo após pontuar a situação de estatuto legal da associação, Dona Fátima começou a falar do Senhor Rui, que havia me chamado para conversar alguns dias antes em um evento organizado pela AAI. Para ela, o pessoal da *Gentis di Guiné* sempre “põe olho nos outros grupos”, já que naquele momento já era de conhecimento público que eu estava próximo à *Mindjeris di Guiné*. Sua fala indicava, nas entrelinhas, que era hora de eu compreender as disputas do campo. O cenário de tensões entre as duas associações é semelhante ao descrito por Trajano Filho (1998) para o caso da sociedade crioula da Guiné Bissau nas décadas finais do séc. XX. De acordo com o antropólogo, “tanto quanto os seus membros, estas diferentes associações entram em contacto umas com as outras, através de diversos tipos de relações (concorrência, cooperação, etc.), constituindo um sistema (1998: 326).¹⁴¹

Apesar dessas tensões do campo, Dona Fátima fez questão de pontuar que eu estava livre para dialogar e circular com quem/onde quer que eu precisasse para a minha investigação – que era o que importava naquele momento, de acordo com ela –, mas eu tinha que estar ciente de algumas questões que se colocavam ali. Eu falei que elas me receberam super bem e, por isso, a minha “fidelidade” era com elas. Por fim, para encerrar aquele tópico, Dona Fátima reiterou que “*ami é só na nha Igreja, trabadju e li* [na *Mindjeris di Guiné*] (eu só vou na minha Igreja, trabalho e aqui)”, ou seja, uma forma de reforçar que embora as tensões estejam dadas, ela estaria muito ocupada para lidar com elas – embora, seja necessário lembrar, que tal postura reflete o conjunto de performances que cada pessoa produz para lidar com a vendeta.

Em outro momento de sociabilidade em uma tarde de domingo, as integrantes da *Mindjeris di Guiné* ficaram sabendo que elas não foram informadas sobre uma atividade realizada pela/para a comunidade bissau-guineense residente na Praia. Em meio à insatisfação que tomou conta de todas, Dona Fátima rememorou um outro evento ocorrido anos antes. De acordo com ela, as associadas da *Mindjeris di Guiné* estavam em um ônibus indo para um evento em que os dois grupos estariam presentes, estando o pessoal da *Gentis di Guiné* também

¹⁴¹ Tradução do original, “As much as their members, these various associations get in contact with one another, through various kinds of relationships (competition, cooperation, etc), making up a system (: 326).

no veículo. Quando o condutor parou para que mais integrantes da associação de Dona Fátima subissem, todos os homens da *Gentis* teriam descido, pois nem andar no mesmo ônibus que elas eles aceitavam.

A partir do seu ponto de vista, a *Gentis di Guiné* seria uma associação na qual os homens ocupavam todos ou quase todos os espaços de poder e representação, mas que mesmo assim sentiriam inveja do poder das mulheres – termo sempre utilizado para interpretar as tensões e sobre o qual tratarei com maior destaque no próximo capítulo. O problema da *Gentis* com Dona Fátima – e respectivamente com a *Mindjeris* – seria tamanho que eles se recusariam a contar a “história de criação” da associação, de forma a apagar a contribuição de Dona Fátima. Para ela, ocorreria um processo parecido ao descrito por Mary Douglas (1998: 75) quando a antropóloga descreve o funcionamento das instituições. Para a britânica, “as instituições criam lugares sombreados no qual nada pode ser visto e nenhuma pergunta pode ser feita”, produzindo amnésia estrutural. Desse modo, a exclusão de Dona Fátima da história da *Gentis di Guiné* seria, para ela, a agência do poder de lembrar-se e esquecer-se próprio das instituições.

Para a *mindjer garandi*, esse comportamento seria o reflexo da postura que indica que “*homi di Guiné nunca ta valoriza trabadju di mindjer; homis guineenses ka ta acredita nas mindjeris* (homens guineenses nunca valorizam o trabalho das mulheres, homens guineenses não acreditam nas mulheres)”. Ainda segundo a *mindjer garandi*, como os homens teriam inveja do trabalho das mulheres, eles não integrariam a *Mindjeris di Guiné* porque aquele é um espaço em que mulheres vão ter sempre a preferência.

Sua visão acerca da preponderância masculina nos espaços de tomada de decisão das associações de *residentes* não estava desancorada da realidade. Ainda em minha segunda semana de volta à Praia, acompanhei a reunião de lançamento de um projeto em prol da recuperação econômica da comunidade imigrante na capital cabo-verdiana, produzido a partir de uma parceria entre a OIM e a CMP. De todas as pessoas presentes, apenas uma mulher era oriunda de algum país da África continental, enquanto os homens de mesma origem eram cerca de duas dezenas. Não obstante, essa única mulher sequer compreendia crioulo ou português, estando ali apenas para acompanhar o seu marido.

Com a recorrência de cenas como essa, o assunto sobre a vendeta entre as duas associações não encerrou naquela conversa que tive com Dona Fátima. Conforme eu fui me tornando uma pessoa mais presente nas atividades da *Mindjeris di Guiné*, mais as integrantes se sentiam confortáveis para falar sobre as pessoas da *Gentis di Guiné* e as tensões entre as associações. No evento da AAI supracitado, por exemplo, Sandra esperou que as atividades se encerrassem para me chamar para conversar em um canto. Naquele momento, ela remontou à

história que Dona Fátima me contou assim que nos conhecemos, complementando que quando os homens perceberam que a associação estava dando bons retornos e visibilidade, eles teriam começado a procurar confusões com a Dona Fátima, até que ela teria decidido sair de lá. A comprovação disso era que a *Mindjeris di Guiné* trabalhava dividindo tudo igualmente entre as integrantes da comunidade, enquanto na *Gentis di Guiné* emergiria um viés egoísta, muito centrado em determinadas figuras – tipo de denúncia recorrente nos contextos de associativismo.¹⁴²

Não obstante, as acusações e hostilidades não eram unidirecionais. Logo que me aproximei da *Mindjeris di Guiné*, Helena, que fazia parte da *Gentis di Guiné*, perguntou se eu já tinha sido informado da vendeta entre Senhor Rui e Dona Fátima, sem dar mais detalhes para além disso, justificando que como ela ingressou na *Gentis* somente após a saída de Dona Fátima, ela não teria vivido o episódio. Contudo, assim como Dona Fátima, Helena fazia questão de sempre dizer que somente a *Gentis di Guiné* seria legalizada, como forma de gerar distinção entre ambas, como já dito.

Era comum também – especialmente durante o período da troca de direção da *Mindjeris di Guiné*, quando Dona Fátima não concorreu ao cargo de presidenta pela primeira vez desde a fundação da associação – que eu ouvisse pessoas *mandando bocas* para a candidata ao cargo, Sandra. Helena, que fazia parte da associação rival, sempre que me via insistia dizendo que Sandra não tinha o mesmo pulso firme que Dona Fátima, que ela era muito jovem para ser a presidenta; ao mesmo tempo em que refletia que seria bom para as demais mulheres aprenderem melhor sobre o funcionamento da associação. Em outro momento, Helena disse que Sandra não seria uma *mindjer garandi*, me alertando para o fato de que ela não se referia à questão de peso ou altura, já que Sandra era pequena e magra, enquanto Dona Fátima já era mais corpulenta, mas para a popularidade e circulação entre grupos que seria uma característica da ex-presidenta.

Tal alerta não surgiu em vão. Ao observar a literatura contemporânea sobre os *homens grandes* no continente africano, é notável a constância na ideia de que eles são – ou devem ser – homens com barrigas grandes. Para Bayart (1993) e Mbembe (2001: 106), a barriga e a comilança representariam a metáfora do poder, pois indicariam não apenas a opulência, como também a redistribuição dos bens. Não à toa, o primeiro, ao refletir sobre a construção do Estado-nacional na África pós-colonial, elege as “políticas da barriga” como carro-chefe da sua análise. Todavia, ao pensar as diferentes pressões estéticas que acometem as mulheres, como

¹⁴² Ainda em 2019 pude acompanhar algumas tensões na *zona da Gentis di Guiné*, quando um dos homens teria mantido para si uma parte considerável das doações que foram destinadas à instituição, o que gerou revolta de um grupo de mulheres.

muitas vezes ouvi nas reuniões da *Mindjeris di Guiné*, como ficaria esse importante símbolo de poder para as *mulheres grandes* – nas redes migratórias, especialmente?

Retomando o feudo, de forma semelhante à Dona Fátima, Senhor Rui também tinha a sua versão sobre a fundação de ambas as associações e do conflito entre eles. De forma a matizar o discurso de um predomínio dos homens, o bissau-guineense fez questão de enfatizar que a *Gentis di Guiné*, cuja regularização ocorreu em 2019, foi criada para que os filhos e futuras gerações “*ka perde raiz cultural, kuzas ancestrais, nu fidju ke nasci li pa pode conxe e segui mais tarde* (não percam a raiz cultural, as coisas ancestrais para que nossos filhos que nasceram aqui possam conhecer e seguir [nossas tradições] mais tarde)”.¹⁴³ Também, seria função da associação apoiar as mulheres no empreendedorismo e no cuidado com as crianças, além de ajudar no apoio da construção de casas.

De forma a construir um capital particular, Rui e os demais integrantes da *Gentis* faziam questão de enfatizar que esta seria a única associação de residentes bissau-guineenses na Praia voltada para a cultura, o que não é um fato acurado. Além do mais, enquanto a Dona Fátima indicava o seu papel na construção da *Gentis di Guiné*, Senhor Rui fazia o mesmo – mas sobre si. Enquanto conversávamos na frente da casa do então presidente da associação, onde os encontros aconteciam, o *homi garandi* contou que

ami ki pui nome, mas sempre N ta organiza mas N ka ta assumi frente não, kel é nha coisa, N ka ta assumi, N ta forma equipe, presidente, vice, kes órgãos, N ta fika como, ami ta consideradu como papá di grupo [eu que coloquei o nome [Gentis di Guiné], e eu sempre estava na organização, mas não assumi a frente! Organização, que é o meu negócio, eu não assumi. Eu formei a equipe com presidente, vice, todos os cargos. E eu fiquei como, eu sou considerado como o pai do grupo].

Por ter essa centralidade para a associação – assim como para a comunidade na zona onde ele mora –, Senhor Rui não entenderia a razão de Dona Fátima não gostar dele – que para ele seria uma postura unidirecionada, vindo apenas dela. Por isso ele fez questão de abordar a vendeta a partir do seu ponto de vista. Segundo o autointitulado “relações públicas” da *Gentis di Guiné*

presidente embarca Congo, el ba Congo e deixa nenhum rastro, el ka deixa nada como um presidente de assembleia, el panha pasta e deixa ku se mudjer na casa, mudjer fika tantos meses, nu ta fika espera se mudjer ta bem danu um kuza, informação, el ka fla, na qualidade de presidente de assembleia N ta convoca reunião de assembleia pa kalha ki informa como ki nu faze pa ka associação vai abaixo, né? N abre inscrição, kel ki kre candidata pra presidente de associação e parece só Sene, então kel questão feminina ta passa e hora ki dá eleição el ganha, então mudjer di kel presidente, ex-

¹⁴³ Todos os trechos apresentados de falas do Senhor Rui foram extraídos de entrevista realizada com ele em outubro de 2022.

presidente, ku se famidja tudu se retira, el fla se el sai, associação ta cai e ba cria se associação, qual que é se associação? Mindjeris di Guiné, de li ki sai. Gentis di Guiné ta bai pa Mindjeris di Guiné, então é assim que surge, então agó mostra-es ke sem es nu ta faze midjor, cada dia nu ta subi, nu ta subi porque, ami N ta da nha midjor, N ta escreve bem, N ta faze programa, N ta faze estatuto, N ta faze projeto pa associação, N ka ta bai pidi alguém pa faze não, então N teni secretário ki é professor, presidente da assembleia é professor, presidente e ami ta faze tudu, tudu [o então presidente seguiu para o Congo, ele foi para o Congo e não deixou nenhum rastro, não deixou nada para o presidente da assembleia [da Associação], ele pegou a pasta e deixou com a sua esposa, a mulher ficou vários meses com ela, nós ficamos esperando a sua mulher vir nos dar alguma informação, mas ela não falou nada. Como presidente da assembleia, eu convoquei uma reunião da assembleia para poder discutir o que nós faríamos para que a Associação não acabasse, né? Eu abri as inscrições para quem quisesse se candidatar para presidente da Associação e só apareceu o Sene, então a questão das mulheres passou e na hora da eleição, quando ele ganhou, a mulher daquele presidente, ex-presidente, pegou a sua família e saiu da associação. Ela falou que se ela saísse, a associação ia decair e acabar. Aí ela criou a sua associação, que qual é? Mindjeris di Guiné, foi daqui que saiu, assim que surgiu. Então agora nós mostramos pra elas que nós fazemos melhor, que só crescemos a cada dia, nós estamos crescendo porque eu dou o meu melhor, eu escrevo bem, fiz o programa, estatuto, projetos para a associação, eu não pedi para ninguém de fora fazer não, nós temos secretário que é professor, o presidente da assembleia que é professor, o presidente e eu fazemos tudo, tudo].

Neste quadro, temos uma inversão da causa que gerou a saída de Dona Fátima, que para Rui seria por conta da postura que ela e o seu marido assumiram. E para ele, como não seria possível ficar só na *guerra* (briga), a *Gentis* teria focado nela mesma e estaria em processo contínuo de prosperar. Contudo, vale pontuar que todas as pessoas que têm contribuído para a bonança do grupo, com exceção dele, indicadas em sua fala são homens com ensino superior e em cargos públicos, perfil que dista profundamente do nível socioeconômico não apenas das mulheres que integram ambas as associações, como das mulheres imigrantes de forma geral. Segundo dados da pesquisa realizada por Clementina Furtado e Crisanto Barros (Instituto... 2019), apenas 81,1% das mulheres eram alfabetizadas, frente à cifra de 93,8% dos homens. Assim, é incontornável pensar que a desigualdade de gênero atua como uma produtora de miséria dentro desse universo.

Conforme propõe Trajano Filho (2002), não cabe a nós, antropólogos, definirmos qual é “a” verdade em contextos de rumores e vendetas. Por essa razão, acredito que o melhor caminho para que seja possível compreender as diferenças narrativas acerca da *guerra* na *Gentis di Guiné* que deu origem à *Mindjeris di Guiné* é seguir a proposta apontada por Sara Morais (2020). Ao observar as disputas narrativas que versam sobre o processo de patrimonialização das *timbila* em Moçambique, a antropóloga indica que

Assim como no caso da mitologia kachin (Leach, 1995 [1954]), as incoerências são fundamentais para compreender as histórias que narram a escolha da *timbila*; suas diferentes versões evidenciam antes as disputas de poder entre narrativas do que propriamente uma matriz narrativa. Nas palavras de Leach, “o ato de contar uma história tem, portanto, um propósito; serve para validar o *status* do indivíduo que conta a história” (1995: 308). Como veremos abaixo, não há nenhuma versão mais “correta” ou “autêntica” que outra e, ao fim e ao cabo, todas elas expressam mais ou menos o mesmo conjunto de atores sociais e argumentos gerais de fundo, diferindo-se entre si apenas pelas ênfases e variantes que cada um atribui à sua história (Morais 2020:221-2).

Assim sendo, o que me interessa aqui é lançar luz à maneira como o gênero emerge como fio condutor e gatilho para as tensões em ambas as narrativas, embora a forma como as situações são narradas difira de um caso para o outro, além de compreender qual o lugar das mulheres no universo do associativismo no seio das comunidades da África continental residentes na Praia. É inegável que sem as mulheres, as associações – particularmente as bissau-guineenses, que pude acompanhar com maior proximidade – dificilmente sobreviveriam. Não à toa, Lucas partilhou comigo que os rapazes (meninos e adolescentes) quase não participam das atividades culturais guineenses, uma vez que “a cultura bissau-guineense atinge mais as mulheres”, que são vistas desde a mais tenra idade vestidas com *roupas africanas*, como as mulheres costumam chamar as indumentárias provenientes da Guiné Bissau.



Figura 17 - Cena da apresentação cultural realizada por uma das associações de *residentes* bissau-guineenses, que contou com a presença quase que exclusivamente feminina em sua realização. Outubro de 2022.

São elas que fazem os alimentos a serem consumidos (cabendo aos homens matar os bodes e cabras, caso sejam parte da refeição), realizam apresentações musicais e, de forma geral, ficam responsáveis pelos trabalhos mais desgastantes, estando subrepresentadas nos cargos de destaque em associações mistas, como a presidência. No caso da *Gentis*, a vice-presidência era ocupada por uma mulher, mas essa informação só se tornou pública para mim quando eu decidi entrevistá-la, já que sua participação costumeiramente restringia-se aos espaços marcadamente femininos. De forma similar, as mulheres aparecem na principal associação nacional dos residentes bissau-guineenses nos cargos de secretaria – função com alta incidência de feminização, remetendo ao estereótipo de gênero de que as mulheres cuidam de tudo e de todos, na economia social dos afetos, e que sempre são escolhidas pessoas com alto nível de escolarização – e conselho fiscal.

Esse padrão de divisão de gênero não é o universal dentre as associações. Durante as celebrações do *Mawlid Al-Nabi*¹⁴⁴ que acompanhei junto à comunidade muçulmana senegalesa, os homens trabalhavam sem parar, todos trajando vestes que simbolizavam a sua relação com o evento – o que raramente vemos acontecer com os homens bissau-guineenses. Enquanto as mulheres cozinhavam a refeição que seria compartilhada com a vizinhança ao decorrer do dia inteiro, os homens limpavam o espaço onde as orações seriam realizadas, varriam o chão, carregavam os blocos de gelo que chegavam, arrumavam a decoração e picavam tomates, pepinos e outros legumes para o almoço. Contudo, como os diálogos ocorriam sempre em árabe ou *Wolof*, e aproximar-me deles naquele contexto foi difícil, além de ter sido interdito, a mim, estar com as mulheres naquele evento; não pude seguir na compreensão dos papéis de gênero naquele espaço. Entretanto, como coube às mulheres a produção do alimento a ser consumido durante a festividade, elas não participaram dos momentos iniciais de preces, que ficaram restritos aos homens e à uma única mulher, a esposa do *imame* – o líder espiritual.

Por outro lado, este padrão de comportamento está longe de ser circunscrito às associações mencionadas. Mesmo quando são reconhecidas e integram as associações, as mulheres podem ser invisibilizadas, como no caso de [REDACTED]. Tanto que para ela a discriminação de gênero seria tão central quanto a racial, porque

na associação [REDACTED] ki N ta faze parte, a lá maioria é homem. N pode fla ma único mudjer, não, tem mudjeris, mas mudjer mais ativo ki ta sta na tudu atividade é mi, só ki como ami é único mudjer, ninguém ka ta linga-m, é sima N ka sta lá, é sima um zero, la mi é ka nada, assim. N ta papiá um kuza, ninguém ka ta liga pa kuza ki N papia pamó a mi é mudjer, ninguém ta leba nha opinião em conta, as vezes N ta papia es kre pa mim para de fala pamó...

¹⁴⁴ Essa é a data que celebra o nascimento do profeta Muhammad no dia 12 de Rabi 'Al-Awal, o terceiro mês do calendário islâmico.

africanos é meio, gosta de discriminar mudjer, você entende? [Na associação de ██████ que eu faço parte, a maioria dos integrantes são homens. Eu posso falar que eu sou a única mulher, não, tem outras mulheres, mas a mulher mais ativa que está em todas as atividades sou eu. Só que como eu sou a única mulher, ninguém liga para mim, é como se eu não estivesse lá, é como um zero, eu não sou nada lá, assim. Eu falo uma coisa, ninguém liga para o que eu falo porque eu sou mulher, ninguém leva a minha opinião em conta, às vezes eu falo e eles querem que eu pare de falar porque... africanos são um pouco, gostam de discriminar as mulheres, você entende?] (Entrevista realizada com ██████ em junho de 2022).

Assim, faz-se necessário refletir sobre como o lugar de destaque que as mulheres podem assumir nas associações, como no caso de Dona Fátima com a *Gentis di Guiné*, não necessariamente tem a ver com a inexistência de aspectos da dominação masculina, tema sobre o qual elas constantemente refletem, ou sobre a *cultura di matchundadi* – forma a qual Joacine Moreira (2020) denomina a hipermasculinidade presente na seara política bissau-guineense e que se espraia para outros espaços da vida social. Por conta de percepções como a de Eva, a *Mindjeris di Guiné* se torna um espaço exemplar para compreender como as mulheres estão construindo o associativismo com elas, por elas e para elas.

ii) Mulheres fazendo política

Durante as minhas andanças pelas zonas do Alto da Glória, Várzea e *Txadinha*, era fácil reconhecer as residências de pessoas da comunidade bissau-guineense por conta da presença de pés de maracujá, fosse na porta ou no quintal. Como o maracujá não é um fruto com marcada presença na culinária do grupo (ou ao menos naquela que conheci), a recorrência do maracujazeiro nas casas acabou por me intrigar. Perguntei a Lucas o porquê disso, que me respondeu imediatamente: “tio, é que guineense gosta de sentar para conversar embaixo da sombra...”.

No caso das integrantes da *Mindjeris di Guiné*, o fato de sentar-se embaixo dos pés de maracujá não se dava apenas para realização de conversas triviais do cotidiano. Estes eram, também, espaço de fazer política e de manutenção das práticas culturais oriundas da terra natal dessas mulheres. Muitas foram as vezes em que nos reunimos sob o maracujazeiro do terraço da casa de Dona Isabel, outra *mindjer garandi* da associação, para discutir os caminhos da *Mindjeris di Guiné*.

Tendo a sombra do pé de maracujá como ponto de partida, nesta seção apresento o fazer política e manter a cultura no âmbito da Associação Cultural das *Mindjeris di Guiné*. Por sorte ou acaso do destino, cheguei até o grupo na semana que antecedia o pleito eleitoral que renovaria o quadro administrativo-político da associação, um período marcado por numerosas

reuniões das associadas, o que contribuiu para que eu conhecesse com mais profundidade as atividades, proposições e estruturação da Associação.

No esforço de apresentar esse cenário, que durou aproximadamente um mês, divido o processo eleitoral em três momentos: a reunião pré-eleições, meu primeiro contato direto com as mulheres; o domingo de eleições e de festejos; e o sábado da posse.

a) Reorganizar a associação numa tarde de domingo

Aquele domingo no fim de junho de 2022 marcava o meu primeiro contato próximo com as integrantes da *Mindjeris di Guiné*. Ao descer do ônibus em direção à Escola Capelinha, na Fazenda, telefonei para dona Fátima para avisá-la de que já estava no ponto de encontro indicado por ela. A bissau-guineense falou para mim que mandaria alguém me buscar e, em poucos instantes, Matilde apareceu na esquina da escola, fazendo sinal para que eu a acompanhasse. A casa de Dona Isabel era bem próxima ao lugar onde eu esperava e rapidamente chegamos lá. Ao entrar, vi um adesivo do PAICV na porta e Matilde, que seguia na frente, me direcionou para a escada, uma vez que as demais integrantes nos esperavam embaixo do maracujazeiro que ficava no terraço da residência.

Ao chegar, estavam reunidas cinco mulheres (contando com Matilde) e Baifass, o único homem que acompanhava regularmente as atividades da associação. Em contrapartida, as crianças eram muitas, sendo ao todo sete meninas e um menino, com idades que variavam entre recém-nascidos e os 10 anos. Para agilizar a discussão, pois já havia passado das quatro horas da tarde, as mulheres presentes começaram a ligar para quem não havia chegado e não tinha sinalizado que não iria – algumas das que não iriam e nem haviam sinalizado foram repreendidas por tal postura.

Após fazerem as ligações para confirmar quem ainda chegaria, estiveram presentes [entre as pessoas adultas] onze mulheres e dois homens (contando comigo). Foi então que Dona Fátima deu início à assembleia. A *mindjer garandi* era a única dentre as pessoas que ali estavam que estava vestida com panos da Guiné, além de se sentar no centro da roda na melhor cadeira de uma forma que magnetizava os olhares em sua direção. A pauta principal era o pleito eleitoral, cuja campanha deveria começar no dia seguinte tanto no Sucupira, quanto no Facebook.

Foi naquele momento em que elas perceberam o grande empecilho para o início da campanha eleitoral: ainda não havia candidatura de chapa apresentada. Começou então um murmurinho, já que aquele pleito marcava a primeira eleição na qual Dona Fátima não se candidatava como presidenta da *Mindjeris di Guiné* e todas ali sabiam que assumir a sua posição

era uma grande responsabilidade. Por isso, Rita, a então vice-presidente, foi apontada pelo público como potencial candidata, visto que ela era uma das mais conhecidas e antigas integrantes da comunidade bissau-guineense na Praia, além do fato de ela circular bastante pela ilha do Sal, onde viveria parte das pessoas que fazem parte da associação.

Mais do que depressa Rita tomou a palavra para dizer que ela não poderia assumir esse compromisso por conta dos seus problemas de saúde, que faziam com que ela não tivesse tempo para arcar com as responsabilidades, dado o fato de que ela precisava viajar com frequência para Bissau para se tratar. Para acalmar as ansiedades que emanavam pela falta de uma substituta para a presidência da Associação, Dona Fátima retomou a palavra e disse que é o *documento*, ou seja, o fato de estar legal, que fará a associação durar, mesmo com eventuais pausas em sua continuidade.

A ideia veiculada por Dona Fátima está em consonância com o proposto por Mariza Peirano (2009), uma vez que a antropóloga indica a centralidade dos documentos para garantir a existência em termos legais das pessoas. Ainda, ecoa um padrão de preocupações muito presente nos universos de ajuda-mútua ligados a práticas culturais – especialmente em África. Tanto nos casos da patrimonialização das tabancas cabo-verdianas e *mandjuandadis* bissau-guineense vistos por Trajano Filho (2012), quanto no da patrimonialização das *timbila* em Moçambique investigado por Sara Morais (2020), a retórica da perda e o medo do desaparecimento – ou seja, da não-continuidade – de tais práticas era uma constante. Todavia, como mostra o primeiro autor, as instituições de ajuda-mútua, especialmente em contextos de alto fluxo migratório, são conhecidas pelo ciclo de vida, marcado pelo fim de umas, enquanto outras surgem.

Retomando o caso da *Mindjeris di Guiné*, a legalidade da mesma não garantiria apenas a sua existência, como é também utilizada como elemento de distinção frente às demais e, estando registrada junto ao governo cabo-verdiano, garantiria a preservação da história e manutenção da entidade. Fazendo um paralelo entre essa *pessoa coletiva* e os *residentes* enquanto indivíduos, a legalidade face ao Estado era a garantia de reconhecimento da sua importância. Todavia, mesmo que a legalidade fosse vista dessa maneira, uma eventual pausa nas atividades da Associação não era algo desejado. Para motivar as mulheres, a então presidenta seguiu indicando a importância de eleger alguém daquele grupo, que pudesse defender as mulheres guineenses em outras instâncias representativas, como a Associação Mãe e a PCA.

Foi após esse apelo, centrado na demanda por defesa e conquista de direitos para as mulheres bissau-guineenses, que Sandra ergueu a mão e se dispôs a se candidatar como

presidenta, mesmo que ela compusesse o grupo das mulheres que tinham ingressado na associação há menos tempo – que também foram indicadas para os demais cargos administrativos. Como era de notório conhecimento a necessidade de apresentar um programa com propostas para a chapa, Sandra já o tinha em suas mãos. Para ela, o motivo principal que balizava a sua candidatura era “garantir a salvaguarda do grupo” a partir das trocas intergeracionais, nas quais a *mais grande* ajude e ensine as mais jovens, como ela, com a experiência. Havia, também, a proposta de criar três comissões: a primeira para a construção de uma página na internet para a divulgação do grupo; a segunda, cuja finalidade seria pensar a gestão do tempo para as reuniões; e a última, voltada para o agendamento de palestras e formação para as integrantes.

Após a apresentação da proposta para plataforma de gestão que seria encabeçada por Sandra, Dona Fátima retomou a palavra indicando a necessidade de pensar no novo e em atualizações dentro da associação – conforme proposto por Sandra –, porque embora a *mindjer garandi* tivesse conquistado muita coisa dentro do grupo, ela não teria dado conta de tudo que era possível ser feito. Ainda, Dona Fátima, que tinha o poder de fazer todo mundo se calar quando o grupo se dispersava, reforçou a necessidade de as candidatas conhecerem bem o estatuto da *Mindjeris di Guiné*, já que algumas das candidatas que compunham a chapa à diretoria estavam com algumas *cotas* mensais, que custavam cada um mil escudos, atrasadas. O atraso no pagamento das *cotas*, por sua vez, impede que as pessoas votem e sejam votadas. Ainda, rememorou que a cerimônia de posse exige o pagamento de uma *cota* extra de igual valor para custear as despesas do evento, como o almoço e as fardas.

Como forma de motivar as candidatas, Dona Fátima afirmou que é a “*força de presidente ki ta motiva*” as pessoas da associação. Por essa razão, para ela, para ser presidente não seria preciso tamanho, idade ou força – como no caso dos *homens grandes da política do ventre* de Bayart (1993) –, mas sim cabeça! Todavia, a presidente não poderia estar sozinha nessa jornada, pois a *Mindjeris di Guiné* seria como uma corrida com revezamento: quando uma cansa, a outra assume o lugar. Além disso, era preciso sempre ter em mente que a *Mindjeris di Guiné* era a primeira associação de não-nacionais residentes em Cabo Verde que só definia nomes de mulheres para os principais cargos, um ponto que a diferenciava das demais. Assim, “para além de cuidar dos maridos, filhos e trabalho, nós temos tempo de mostrar cultura da Guiné Bissau. Nós que abrilhantamos o nome da Guiné Bissau no estrangeiro! Turistas podem ver que a Guiné Bissau está *dretu* [bem]!”. E mesmo que a *Mindjeris di Guiné* não desse dinheiro – no sentido de remuneração –, estar na associação daria alegria para as integrantes.

Antes de lancharmos coletivamente, o último ponto da fala da então presidente foi direcionado à Sandra, quando ela afirmou que a candidata podia contar com ela “da unha do pé ao fio da cabeça”. Se um olhar rápido pode fazer com que a fala de Dona Fátima seja compreendida como uma formalização do compromisso dela para com a aquela que seria a sua substituta, o fato de a *mindjer garandi* ser da *raça* Pepel lança luz a uma outra faceta: de como ambos são partes do corpo humano que recebem especial atenção nos ritos funerários e corporais da *raça*. Como veremos na próxima seção, é preciso ter um cuidado específico com as unhas e cabelos dos finados para evitar a ocorrência de eventos negativos para o morto. Quando Dona Fátima traz esses elementos corporais para reafirmar o seu compromisso com Sandra, assume-se um tratado que tem um efeito elocubrativo profundo.

Ao fim da assembleia, foi acordado que a eleição ocorreria no domingo seguinte, na casa de Dona Isabel. Naquele mesmo dia as mulheres da *Mindjeris di Guiné* apoiariam uma cerimônia de *rapá*¹⁴⁵ de uma familiar de Dona Isabel, que ocorreria na rua da sua casa.

b) Um domingo de política e cultura

No domingo seguinte, às 10h, dirigi-me mais uma vez à casa de Dona Isabel, onde ocorreria a eleição da nova gestão da *Mindjeris di Guiné*. Ao lá chegar, encontrei o portão da residência entreaberto, assim como a porta. Logo pude avistar uma moça que estava sentada no sofá que fica ao lado da porta. Perguntei para ela se as mulheres já tinham chegado para a eleição, mas como ela não sabia, gritou por Dona Isabel, que ao me ver abriu um largo sorriso e disse que as pessoas iam se reunir primeiro na casa onde ocorreria o *rapá*. Como ainda estava terminando de organizar algumas coisas em sua casa, Dona Isabel, que era a madrinha da criança em prol de quem a cerimônia seria realizada, pediu para que a moça que me recebeu me levasse até o local da cerimônia, que distava poucos metros de onde estávamos.

Ao chegar, Tina era a única das mulheres da associação que já estava no local. Do meio do grupo de pessoas que faziam preces na porta da casa da família do recém-nascido surgiu Baifass, que me apresentou aos presentes e disse que eu poderia fotografar o que eu quisesse. Circulei um pouco pelos diferentes espaços da rua que eram usados para o evento e avistei um senhor amolando as facas que seriam utilizadas para sacrificar o bode que repousava na sombra preso a uma corda e foi imolado logo depois. Assim que eu voltei para o lado de Tina, parou

¹⁴⁵ Chamado de *rapá* pelas mulheres da comunidade bissau-guineense, a cerimônia que acompanhamos é conhecida no mundo islâmico como *Aqeeqah/Aqiqah*, que consiste no sacrifício de um animal, geralmente caprinos, que é ofertado e comido em comunidade em prol de um recém-nascido no sétimo dia após o seu nascimento.

um táxi na nossa frente, de onde saiu Dona Fátima. Ela vestia uma túnica branquíssima, acompanhada de um colar de *sibitchi*¹⁴⁶ e usava uma *lace*¹⁴⁷ de tranças.

Pouco depois, enquanto ainda aguardávamos as demais integrantes da *Mindjeris di Guiné* chegarem, Baifass e outros homens passavam servindo para todas as pessoas um cuscuz bem molhadinho com uma calda branca docinha e um pouco azeda. Enquanto comíamos, as mulheres que faltavam chegaram de táxi, todas trajando roupas de festa, e assim pudemos nos dirigir para a casa de Dona Isabel. Subimos mais uma vez para o terraço da sua casa, sentando-nos embaixo do pé de maracujá, quando Dona Fátima, como presidente da associação, deu início aos trabalhos ao lado de Tina, secretária da entidade.

Sua primeira fala foi indicando que a “*Mindjeris di Guiné* tem que ser o grupo de referência”, por isso elas deveriam dar sempre o exemplo dentro da comunidade. A seguir, Dona Fátima se levantou e foi afixar a lista de votantes ao lado da urna. A urna com as cédulas ficava do outro lado do pátio, sendo uma caixa de papelão posta em cima de uma banquetta de madeira e coberta por um *panu di pinti* da Guiné Bissau branco com detalhes coloridos. Embora fosse um pleito eleitoral com chapa única, sem possibilidade de votar em branco nas cédulas, todas tinham que cumprir o ritual com o voto para legitimar a gestão de Sandra.

Enquanto Dona Fátima, Rita e eu arrumávamos a urna de votação para impedi-la de voar, as demais mulheres conversavam sobre a *Mindjeris di Guiné*, falando da associação como se ela fosse um terceiro, algo externo a elas. Por isso, Dona Fátima parou tudo o que ela fazia no momento para se virar para nós e dizer: “*Mindjeris di Guiné é tudu nos (Mindjeris di Guiné somos todas nós)*”. Assim que finalizamos a organização da cabine de votação, foi dada a largada para o preenchimento dos votos. Apenas uma integrante por vez poderia ir até a urna para evitar problemas. No decorrer da votação, o clima era de descontração total! Vez ou outra alguma delas brincava, dizendo coisas como “ninguém vai votar pra Nino” ou “*eleições ka bai ser sima di Nino* (as eleições não vão ser como a do Nino)”, em referência ao falecido ex-presidente da Guiné Bissau.¹⁴⁸ As que chegaram atrasadas ainda puderam comer do cuscuz com iogurte que Dona Isabel havia separado para elas.

¹⁴⁶ *Sibitchi* é uma pedra preta com pontilhados brancos muito usada por cabo-verdianos, bissau-guineenses e senegaleses por ser compreendida como como amuleto de proteção.

¹⁴⁷ *Lace* é um tipo de peruca, podendo ser feita de cabelos humanos ou artificiais, majoritariamente lisas, mas são comercializadas também em outras texturas capilares. Parte das conversas que as mulheres desenvolviam tinham as *laces* como foco e os salões de beleza eram frequentes locais de encontro. Em uma das conversas sobre esse assunto, na qual as mulheres falavam sobre os cabelos e o quanto gastavam com eles, Inês disse que “as mulheres têm problemas. É cabelo, 15 anos...”.

¹⁴⁸ Como aponta Trajano Filho (2008:239), o retorno de Nino Vieira ao comando da Guiné Bissau por vias eleitorais foi um fato surpreendente para as pessoas em meio a um cenário de intensificação da erosão do

Durante o pleito, ocorreram apenas dois problemas: algumas das integrantes da associação foram registradas na lista de votantes com os seus *nominhos*,¹⁴⁹ que é a forma a qual elas são conhecidas e chamadas a todo momento, e não com o nome de registro. Esse erro demandou que fosse realizada uma correção na lista para que não surgissem problemas quando a mudança de gestão fosse averbada no cartório. A segunda adversidade disse respeito ao fato de dois dos dezessete votos totais terem sido anulados porque a marcação extrapolou o espaço destinado para a votação e por uma pessoa ter assinado o voto, fazendo com que ele deixasse de ser secreto. Por serem coisas que feriam o que diz o estatuto da associação, Dona Fátima foi rígida e invalidou os votos.

Durante o processo, era impossível não notar a indignação das mulheres presentes com a ausência dos [poucos] homens da associação. Mesmo que a *Mindjeris di Guiné* seja uma associação formada para dar protagonismo para as mulheres, este é um espaço que também aceita homens, tendo alguns que integram o coletivo. Contudo, apenas Baifass foi votar.¹⁵⁰ Ao serem cobrados no grupo do *Messenger* pela ausência, outro integrante afirmou que aquele era o dia da formatura de finalista de uma das suas filhas, o que impossibilitava a sua presença. Esse cenário fez com que as mulheres questionassem se os “*homis sta só di fachada* (homens estão só de fachada)?”. De forma similar, foram levantadas questões sobre quem residia no exterior, como era o caso de Katia, que estava na *América* há muito tempo e, por isso, teria se afastado organicamente da associação, o que fazia com que ela não estivesse apta para votar.

Eleita a nova gestão, as integrantes da associação foram trocar de roupa, vestindo roupas de *panu di pinti* e camiseta branca, vestimentas que elas costumam usar ao se apresentarem. Enquanto aguardávamos, iniciou-se uma discussão quando alguém afirmou que a *raça*

tecido social em decorrência das guerras civis e golpes de Estado ocorridos na virada do milênio. Para uma discussão mais aprofundada sobre os impactos destes eventos no país, sugiro a leitura de Vigh (2022 [2006]).

¹⁴⁹ No caso cabo-verdiano – que em muito se assemelha ao contexto bissau-guineense – o *nominho*, ou nome-de-casa, é o nome dado à forma como os cabo-verdianos são chamados no cotidiano. Ele não é o nome de Igreja (nome de registro oficial), nem necessariamente um diminutivo dele, como são os apelidos no Brasil, “é geralmente uma criação, feita na língua crioula, que não preserva relação lexical necessária com nenhum dos outros dois”, como apresenta Pina (2011:243). Ainda, João Vasconcelos (2007:73) aponta para o fato de que é mais comum que as pessoas sejam “mais conhecidas pelos seus *nominhos* do que pelos nomes de registro”.

¹⁵⁰ Baifass é, sem dúvidas, uma figura liminar na *Mindjeris di Guiné*. Embora ele seja o único homem ativo, estando sempre presente nas apresentações de dança e música, as mulheres tecem relações muito únicas com ele, marcadas por um alto grau de jocosidade. Ele é o único homem com quem muitas delas realizam danças mais “sensuais”, coladas com ele, assim como sentavam-se no seu colo. Por outro lado, ele sempre pedia para que as mulheres pagassem coisas para ele. Em um desses momentos, quando ele pediu para que as mulheres *ofertassem* uma *freskinha* a ele, Inês respondeu a ele com tom de surpresa “*na minha tabanka homis ki tá paga* (na minha zona são os homens que pagam)”, no que Magda rapidamente emendou, em tom jocoso “*Na Praia é mindjeris*”, indicando toda a “inversão” ou alteração nos papéis de gênero que as imigrações e a vida nas cidades, longe das *tabankas*, pode proporcionar.

mandjaku não seria guineense por ter origem no Senegal, fazendo com que Dona Fátima repreendesse o grupo na mesma hora, porque na *Mindjeris di Guiné* não poderia haver discriminação de *raças*. Finalizada a mudança nos trajés, cada uma de nós apanhou um banco/cadeira para podermos nos sentarmos embaixo de uma árvore ao lado da casa onde a cerimônia era realizada.

Quando retornamos para o local da celebração, o número de pessoas era muito maior do que quando partimos para realizar a eleição. O evento acabou tomando quase todo o trecho da rua entre uma esquina e outra, além de ser marcado por uma forte divisão de gênero no espaço de sociabilidade. Os homens ficaram embaixo de uma árvore mais distante da entrada da casa, enquanto as mulheres (e eu) sentaram-se à sombra da árvore que ficava nas imediações da residência. Essa divisão era tão forte que quando me juntei a elas, o senhor responsável pela preparação do chá de hortelã, que estava sentado no meio das mulheres, enfatizou que ele só estava ali para servir a bebida. Assim que todas beberam, ele voltou para o grupo de homens.

No aglomerado das mulheres havia, também, uma divisão interna. Enquanto as integrantes da *Mindjeris di Guiné* começavam a se preparar para a apresentação de músicas e danças bissau-guineenses de diferentes regiões do seu país de origem, o outro conjunto de mulheres, que estavam lá quando chegamos, picava os tomates e os pepinos que seriam usados no *txep*, o prato a ser servido no almoço.

Assim que as mulheres da associação começaram a tocar o *djembe*, tambor muito difundido na África Ocidental, não teve senegalês ou bissau-guineense que passasse e não entrasse na roda para dançar o mínimo de tempo que fosse, de homens a mulheres – e crianças! As *Mindjeris di Guiné* chegaram a convidar para entrar na roda uma mulher cabo-verdiana que passava e se deteve para ver a apresentação, mas ela ficou com vergonha. Esse era um padrão para os cabo-verdianos que passavam pelo evento, que sempre olhavam atentamente o que acontecia ali, embora não permanecessem mesmo se convidados.

Em determinado momento, uma pessoa perguntou em tom jocoso à Cadija qual seria a contribuição da população bissau-guineense para Cabo Verde. Para rebater a afronta, Dona Fátima puxou o coro da canção do grupo feita em homenagem aos formados de Guiné Bissau em Cabo Verde que é assim:

Na Cabo Verde no tem purosos, sim no tem
Na Cabo Verde no tem engenheiros, sim no
tem

Na Cabo Verde no tem doutores, sim no tem
Na Cabo Verde no tem pilotos, sim no tem
Na Cabo Verde no tem centestas, sim no tem

Em Cabo Verde nós temos professores, sim,
nós temos!

Em Cabo Verde nós temos engenheiros, sim,
nós temos!

Em Cabo Verde nós temos doutores, sim, nós
temos!

*Na Cabo Verde no tem cozinheiros
 (manipuladores), sim no tem
 Na Cabo Verde no tem tecnicos, sim no tem
 Na Cabo Verde no tem economistas, sim no
 tem
 Na Cabo Verde no tem diplomatas, sim no tem
 Na Cabo Verde no tem policia, sim no tem
 Na Cabo Verde no tem tropas, sim no tem*

*Lí na Cabo Verde no tem coronel , Oo i
 tchoma Labo,
 Oo Laboo , Laboo , Senhor Coronel Labo*

**(Formados de Guiné Bissau na Cabo Verde
 – *Mindjeris di Guiné*)**

Em Cabo Verde nós temos condutores, sim,
 nós temos!
 Em Cabo Verde nós temos cientistas, sim, nós
 temos!
 Em Cabo Verde nós temos cozinheiros, sim,
 nós temos!
 Em Cabo Verde nós temos técnicos, sim, nós
 temos!
 Em Cabo Verde nós temos economistas, sim,
 nós temos!
 Em Cabo Verde nós temos diplomatas, sim,
 nós temos!
 Em Cabo Verde nós temos policiais, sim, nós
 temos!
 Em Cabo Verde nós temos soldados, sim, nós
 temos!

Aqui em Cabo Verde nós temos um Coronel
 (padrinho) e ele se chama Labo
 Labo, labo, Senhor Coronel Labo!

Ao final da música todas riram da pessoa que fez a afronta, cantando outras canções enquanto o almoço não era servido. Foi quando as mulheres começaram a entoar a música *Djiu Diáspora* (Ilha Diáspora), que narra os fluxos dos filhos da Guiné Bissau para longe do seu país, que Dona Fátima encheu os olhos de lágrimas e foi acolhida. Sua emoção naquele momento se deu porque a música fez com que ela rememorasse os golpes ocorridos na Guiné Bissau entre o final dos anos 1990 e início dos 2000, que impulsionaram a saída de muitos nacionais rumo à formação de uma diáspora bissau-guineense (Trajano Filho 2002) – incluindo ela mesma.

Após esse momento sensível, realizou-se uma pausa nas atividades e Juju mostrou o seu pote com saquinhos de mancarra (amendoim) salgada, que ela vendia três por cinquenta escudos. O aperitivo acabou servindo como uma entrada para o almoço, cujos *cabaz* (cabaça) com o *txep* chegaram pouco tempo depois, sendo um para cada cinco pessoas. Neste momento, as crianças que corriam pelas ruas juntaram-se às suas mães para se alimentarem. Após realizarmos todo o ritual prévio de higienização das mãos, comemos juntas, no que eu pensei que as atividades encerrariam ali.

Acredito que esse momento, atrelado ao fato de performarem canções e danças da sua terra natal no meio da rua, vestidas com *panu di pinti*, atuou como o contrafeitiço do racismo que menciono na introdução do capítulo. Todas essas atividades, realizadas para que quem estivesse passando pudesse vê-las, mostram como essas mulheres estão a todo momento disputando a sua autodefinição frente aos argumentos antinegitude que colocam as práticas que elas desenvolvem, como o comer com as mãos, como atos “selvagens” e “incivilizados”.

Embora esses termos não fossem usados diretamente para construir a diferença entre nacionais e *residentes*, as noções historicamente atreladas a eles emergiam com frequência, como, por exemplo, a ideia da falta de higiene – discurso institucionalizado que ajudou a fundamentar a violência colonial portuguesa (Abrantes 2022: 97).

Não à toa, quando uma cabo-verdiana da elite me perguntou sobre o que se tratava a minha pesquisa em um jantar com uma amiga em comum em meados de 2023, ela automaticamente disse, ao ouvir a minha resposta, que as cabo-verdianas eram muito diferentes das mulheres guineenses e senegalesas. Ao ser questionada por mim sobre o porquê, ela disse: nós comemos com garfo e faca! – muito embora no Sucupira todas as pessoas comessem com colheres, assim como certa vez eu tenha visto *badias di fora* – do interior de Santiago – comendo com as mãos. Ao fim e ao cabo, as lógicas que fomentam a distinção entre indígenas e civilizados/assimilados seguem operando para produzir a diferença na Alta Costa da Guiné,¹⁵¹ mas com as atualizações necessárias para que o racismo – que nesse caso emerge como antinegitude – possa ser naturalizado e passar despercebido, conforme propõe Mbembe (2021: 80).

Desta forma, o ato de manter esses padrões de comportamento e sociabilidade em revelia aos discursos desumanizadores direcionados a eles mostra como essas mulheres estão em um constante processo de luta pela sua autodefinição – categoria cara para as teóricas do feminismo negro. As músicas, especialmente a dada em resposta à provocação de uma terceira pessoa sobre o papel da comunidade bissau-guineense em Cabo Verde, deixam isso explícito.

Quando imaginei que a celebração acabaria, uma vez que os corpos de todas as pessoas foram dando sinais de fraqueza por conta do processo de digestão pós-almoço, as mulheres migraram os bancos para o outro lado da rua – para minha surpresa –, onde havia sombra, e começaram, mais uma vez, a tocar. Até eu fui incluído na roda para tocar o *djembe*! Mesmo quem estava sem instrumentos acabou improvisando os seus, como Nala, que pegou a tampa de uma das panelas usadas para cozinhar o almoço e uma faca e acompanhou no ritmo da canção. Quando o Sol começou a esfriar e o dia dava sinais de que chegava ao fim, elas decidiram a chamar os taxis para regressarem para casa.

No dia seguinte, quando Sandra encaminhou a lista de nomes que comporiam a nova direção da *Mindjeris di Guiné* no grupo do Messenger, João, um dos poucos homens que fazem

¹⁵¹ Esse tipo de discurso é bem difundido na Alta Costa da Guiné, como pela elite crioula na Guiné-Bissau (Trajano Filho 1998), Gana (Pierre 2013), mulheres ricas na Libéria (Moran 2018) e como uma forma distinta de se apresentar em Serra Leoa (Ménard 2023). Em todos esses casos, vemos a continuidade do uso de categorias e concepções presentes nos Estatutos do Indigenato das diferentes matrizes – luso, anglo e francófona –, reiterando a hierarquia entre civilizados, assimilados e “selvagens”/indígenas.

parte da associação, disse “*homis nim I* (homens nem um), falta igualdade de género”, fala que foi recebida com risada pelas mulheres. Todavia, como é preciso estar com a situação legal no país regular para o registro da ata no cartório, uma das mulheres acabou sendo substituída por Baifass.

c) A cerimônia da posse: um sábado de alegria

As duas semanas que antecederam a posse da nova gestão da *Mindjeris di Guiné* foram marcadas por ansiedade, euforia e muitas reuniões. A primeira delas, ocorrida na casa de Tina, estava marcada para 14h, mas as mulheres que encabeçariam a discussão só chegaram às 17h, o que gerou descontentamentos que foram postos em tom de brincadeiras ao dizer que as atrasadas deveriam se sentar nos piores bancos. Enquanto aguardávamos a chegada das integrantes da associação, a anfitriã preparava os *donuts* que ela serviria como lanche, amassando a massa ainda crua com uma garrafa de vinho e fazendo o furo no centro do biscoito arredondado com um bico de pasta de dente.

Assim que todo mundo chegou, iniciou-se a discussão. A primeira decisão a ser tomada coletivamente dizia respeito ao almoço, ficando inicialmente entre frango à *cafriela* e *txep*, cuja vitória foi dada ao último pela maior praticidade em ser feito. No que dizia respeito aos trajés, foi definido em unísono que “*nu bai visti roupa bonito africano* (nós vamos vestir roupa africana bonita)” e “*roupa de cultura*”, ou seja, as roupas feitas a partir do *panu di pinti*, que seriam a melhor representação da Guiné. Além disso, as filhas e sobrinhas adolescentes das mulheres que compõem a associação foram convocadas para integrar a equipe de recepção do evento. Embora descreva toda o debate em um curto parágrafo, vale pontuar que chegar a um consenso não foi tão rápido assim. Tanto que foi necessário agendar uma segunda reunião, ao fim da tarde de terça-feira, na casa de Dona Isabel, para terminar de acertar os detalhes da cerimônia de posse.

No dia marcado, enquanto me dirigia ao local do encontro, já nas proximidades da Escola Capelinha, ouvi alguém chamar pelo meu nome: era Dona Fátima. Estreando uma nova *lace*, demorei a reconhecê-la por ter, em minha cabeça, a lembrança dela com tranças. No curto trajeto entre o lugar onde nos encontramos e a casa de Dona Isabel, foram inúmeras as vezes em que tivemos que parar para que a *mindjer garandi* conversasse com conhecidos senegaleses e bissau-guineenses, que reclamavam com ela por não terem recebido convite para a posse da nova gestão. Quando já estávamos chegando à reunião, ela me confidenciou em tom de brincadeira que “africano é povo complicado, se não tiver convite eles não vão”.

As pessoas foram chegando aos poucos e a reunião começou com uma hora de atraso, às 17h, porque muitas das mulheres ainda estavam no expediente de trabalho. Por conta do calor típico do verão cabo-verdiano que fazia, Tina já chegou tirando a sua peruca, como ela mesma chamou, de fios pretos com mechas rosas e cacheados, um indicativo de que ela estava entre pessoas íntimas. Assim que o encontro teve início, Dona Isabel subiu as escadas que ligam a sua casa ao terraço com um lanche farto: pão carcaça, margarina, creme de avelã, chá em pó e água quente e fria. Por ser a segunda reunião seguida com merenda, todas começaram a brincar dizendo que como as “*brancas di Mindjeris*”, ou seja, as duas integrantes com a pele mais clara, oferecem lanche, todas as reuniões teriam que acontecer na casa delas. Nisso Tina brincou dizendo que ela não era da Guiné Bissau, mas do Marrocos – indicando uma clivagem entre o ser *branco* do Magreb e *branco* europeu.

Durante a reunião, que contou com 11 pessoas presentes e várias ligações para finalizar a composição da gestão, foram concluídas as decisões sobre a posse, com cada pessoa incumbida de uma responsabilidade – inclusive eu, que fui alçado ao cargo de padrinho da associação. Após discutido o cronograma do evento, teve lugar o ensaio da canção em homenagem aos Formandos de Guiné Bissau em Cabo Verde, que seria apresentada na cerimônia. A apreensão para que o evento ocorresse bem dava a tônica da fala de Dona Fátima, que lembrou a todas que a posse aconteceria um dia antes da data em que se comemora o dia da mulher africana, ou seja, no dia 30 de julho. Por isso, a posse seria ainda mais especial. Ao final, despedimo-nos e ficamos de nos reencontrar no sábado, dia do evento.

A cerimônia de posse, que teve lugar no Liceu da Várzea, estava marcada para começar às 10h30. Quando lá cheguei, às 9h40, estavam as moças responsáveis pela recepção, todas elas de calça preta e camiseta branca – *dresscode* indicado em reunião –, Dona Fátima que corria de um lado para o outro, duas mulheres que eu não conhecia, além de Tina e Silá, que estavam arrumando os balões em verde, vermelho, amarelo e preto, cores da bandeira da Guiné Bissau, que enfeitavam a sala de aula em formato de miniauditório. Com o passar do tempo, começaram a chegar mais pessoas, entre elas Candida e seu marido, que ela me apresentou como engenheiro e professor. Em tom de brincadeira, ele perguntou se a associação era só de mulheres, já que só elas estavam na organização.

Tudo no ambiente, das fotos que eu projetava na parede branca ao *panu di pinti* e *djembes*, eram pensados para ligar as pessoas presentes à Guiné Bissau. Ao contrário da equipe que organizava o evento, que era quase que exclusivamente composta por mulheres – como notou o marido de Candida –, o público presente era esmagadoramente masculino. Ao passo que as mulheres terminavam de organizar o espaço, as moças da recepção/cerimonial do evento

eram instruídas a escrever no caderno de atas toda a informação importante, assim como os nomes e os cargos daquelas que tomariam posse.

Começando ao meio-dia, o evento teve arranque com a apresentação de um conjunto de danças da Guiné Bissau, entre elas o *djambadon*, feita por moças ainda adolescentes, filhas das associadas, e contava com a participação de Baifass. Na sequência, Tina subiu ao palco - uma vez que ela representaria Cadija, que estava em horário de trabalho e não conseguiu ser dispensada - para empossar a nova presidente da assembleia da associação, representando a cessante. A presidente da assembleia recém-empossada, por sua vez, era responsável por ajuramentar as demais integrantes da nova gestão.

No processo, cada uma delas recebia um laço da cor branca que era afixado com um alfinete em suas camisetas brancas, ato seguido da assinatura do caderno de atas. Na condição de nova presidenta da *Mindjeris di Guiné*, Sandra foi convidada a fazer um discurso. Em sua fala, a presidente recém-empossada afirmou que as mulheres da sua *raça* eram impedidas de tudo, como ir à escola, menos de celebrar a sua cultura. Sua tia, com quem ela morou um período da sua vida, sempre lhe dizia que era seu irmão quem deveria estudar, não ela; que estudar era coisa para os homens, fato este que a impediu de avançar na formação escolar. Se a família excluiu a sua possibilidade de estudar e construir outros espaços de sociabilidade, em contrapartida, a cultura acolheu e promoveu um novo universo para ela. Para Sandra, o papel das mulheres na *Mindjeris di Guiné* era o de promover a transferência de uma geração para a outra da “*cultura guineense*” – que ganha essa homogeneidade na imigração, ou como postula Clara Saraiva (2015: 160): “apesar da diversidade étnica, na diáspora, há uma certa união e reivindicação de origem comum”.

O discurso de Sandra, que começou em português, mudou para o crioulo assim que os protocolos foram cumpridos. A partir desse momento, ela fez questão de retomar a história do surgimento da associação, quando do rompimento de Dona Fátima com a *Gentis di Guiné* por ela não se sentir valorizada na entidade. Por esta razão, seria importante que a *Mindjeris di Guiné* fosse um espaço de e para mulheres. Ao final do seu discurso, Dona Fátima subiu ao palco, deu-lhe a coroa de tecido que a *mindjer garandi* sempre usava em ocasiões especiais e cobriu a sua substituta com um grosso *panu di pinti* azul marinho.

Na sequência, as mulheres entoaram o canto *Formandos da Guiné na Cabo Verde*, que contava com Dona Fátima puxando as frases que compõem a canção ao mesmo tempo em que tocava a tina d'água,¹⁵² enquanto as demais ficaram responsáveis pelo coro/resposta (*Si, no*

¹⁵² É um instrumento de percussão composto por um *cabaz* imerso em uma grande tina de água, que ajuda a ecoar o som dos toques.

tene!). Cada uma das mulheres era responsável por apresentar um instrumento que representasse as profissões que apareciam na música. Ainda, três homens, um deles João, tocavam os dois *djembes* e o *sickó*, espécie de pandeiro quadrado feito de pele de cordeiro.

Embora a vendeta entre as duas associações tenha sido mencionada apenas nas falas da presidente empossada da *Mindjeris di Guiné* e da cessante, a ode à Dona Fátima, sua força, sua importância e seu compromisso com a comunidade foi um padrão nas falas que se seguiram. Este foi o caso do discurso proferido pelo Coronel Labo, homenageado na canção anterior, que aproveitou para remontar ao lema de Amílcar Cabral, “unidade e luta”, porque, segundo ele, “nós [os guineenses] estamos desunidos”. Ainda, o Coronel ficou visivelmente emocionado por ter visto as adolescentes dançarem a “dança tradicional”, uma vez que “*minis ka pude fika só na batuco e funaná, tene ki aprende kultura di ses pais* (os jovens não podem ficar só no *batuco e funaná*, eles têm que aprender a cultura dos seus pais)”. Enquanto ele discursava, uma senhora bissau-guineense branca que assistia ao evento da janela perguntou se eu também era guineense. Ao ouvir que eu era brasileiro, perguntou-me se eu gostava da cultura da Guiné. Com a minha resposta afirmativa, disse em alto e bom som que “o povo daqui, os cabo-verdianos, não gostam da cultura de Guiné”.

Ao tomar a palavra, também muito emocionada, Dona Fátima fez questão de dizer que “*mindjer tá xinti mas força quando se marido tá da forma pa el* [as mulheres se sentem mais fortes quando os maridos lhe dão apoio]”, frisando, também, que “*mindjer é ka valorizadu nunca* [as mulheres nunca são valorizadas]”. Na sequência tivemos falas de Ângela, representante da Alta Autoridade para as Imigrações, que convidou a todos para o evento sobre a *mutilação genital feminina* que ocorreria na segunda-feira seguinte, além de pedir apoio na realização do Inquérito da população imigrante; do presidente da Associação de Guineenses Residentes em Cabo Verde, que apontou para a necessidade de “*cuida pra ki nos cultura ka tá murri*”; de um vereador representando a CMP; além de mim, na condição de padrinho da associação.

Encerrada a cerimônia, seguimos para o almoço, que era servido no corredor do primeiro bloco de salas de aula. Apesar de que a decisão inicial fosse servir *txep*, o prato principal, feito por Rita, era carne de porco e arroz com óleo de palma e caldo de mancarra com arroz, acompanhados de sumo de calabaceira e *bissap* (hibisco). Após a refeição, as pessoas foram se despedindo e, ao seguir em direção à Dona Fátima para cumprimentá-la antes de deixar o evento, fui informado por ela de que seria realizada uma *mantenha* na casa de Juju no dia seguinte em razão do luto pelo falecimento da sua sogra, que tinha ocorrido na terça-feira.

iii) “Choramos porque um de nós partiu”: as mulheres e os rituais funerários

Na manhã de domingo que se seguiu à cerimônia de posse da nova gestão da *Mindjeris di Guiné*, acordei com a seguinte mensagem no grupo do *Messenger* da associação, enviada por Candida, que acabara de assumir o cargo de secretária do grupo:

Bom dia familias tene fê q no manci td bem na graça de Deus, nha sms I de cuma aôs I pa bai na casa di rasidia lima sanca de Oliveira pa ba falal mantenha di tchur de si dona suma de costume q bo sibi q 200\$ pa na dal hora pude ser dipus de no almoço na casa ta bem I obgd pa td nôs [Bom dia, família! Tenho fé que nós acordamos bem na graça de Deus. A minha mensagem é para lembrar a todas que devemos ir para a casa de Juju para dar-lhe mantenha pelo tchur da sua sogra. Como de costume, vocês sabem que é para dar 200 escudos ao chegarmos. Pode ser depois do almoço na nossa casa, está bem. Obrigada a todas].

O *tchur* ocorreria sempre que alguém passa por uma situação de desgosto ou decepção, especialmente quando envolve morte de pessoas próximas. Quando isso acontece, amigos e familiares reúnem-se para visitá-la. Geralmente a pessoa faz bastante comida para receber os visitantes, que dão uma contribuição ao final. Todavia, diferentemente da cerimônia de *toka cur* mencionada por Trajano Filho (1998: 356-7), que conta com rostos pintados com uma pasta branca produzida a partir do pó de arroz, música e danças rituais; o *tchur* realizado no âmbito da *Mindjeris di Guiné* constituiu apenas na segunda parte do evento similar narrado pelo antropólogo, ou seja, as pessoas participam “na cerimônia para manifestar a sua solidariedade para com o seu colega, que sofre a morte de um familiar, e para contribuir com dinheiro, comida e bebidas para o êxito do evento” (Trajano Filho 1998: 357 *tradução minha*).¹⁵³

Chegando à residência de Juju, já estavam lá Candida e Matilde, que chegaram mais cedo para ajudar a dona da casa a preparar o almoço que comeríamos juntas. Ao cumprimentar o seu marido pela perda, vi que ele estava assistindo a um jogo de futebol europeu e imediatamente fui convidado a me juntar a ele, mas na sequência sentei-me com as mulheres. Juju percebeu que a comida já estava pronta e serviu peixe com óleo de palma para nós. Enquanto elas comeram juntas no *cabaz*, eu fui o único a comer no prato separado por insistência da anfitriã.

Assim que consumimos o peixe, Matilde recolheu os pratos, foi até a cozinha e trouxe dois potes com pés de frango, o qual comemos com vagar. Pouco depois de terminarmos o quitute, mais comida foi servida, dessa em vez dois *cabaz*: um contendo peixe no molho branco e o outro arroz com caldo de mancarra (amendoim). Como já estávamos satisfeitas, algumas

¹⁵³ No original, “in the ceremony to manifest solidarity to its fellow member, who is suffering the death of a family member, and to contribute with money, food and drinks for a successfull event”.

das mulheres pegaram vasilhas para levar um pouco do alimento para casa. De acompanhamento, havia suco de *bissap* e calabaceira, além de *pontche* de morango e vinho. Enquanto lá estávamos, outras mulheres da associação foram chegando, assim como vizinhas de Juju de diferentes nacionalidades passavam pelo local, embora não ficassem por muito tempo.

Apesar de o *tchur* ser um momento para mandar *mantenha* (saudações) para as pessoas que perderam um ente querido, o clima do evento não era triste e/ou fúnebre. Os diálogos que mantivemos passaram por várias temáticas, incluindo narrativas sobre inveja; dicas de beleza, especialmente tratamentos cuja finalidade seriam ajudar a “perder a barriga” e cirurgias para colocar silicone (momento no qual eu fui eleito como “especialista” por ser brasileiro – país que lidera esse tipo de procedimento estético); além de, como sempre, discussões sobre relacionamentos afetivo-sexuais. Foi durante esse tópico que ao me mostrar um vídeo da rede social *Tik Tok* no qual um homem negro dançava de forma sensual, a pessoa foi repreendida pelas demais – ainda que de forma jocosa – por ter mostrado o vídeo para mim, que era o padrinho da Associação, levantando a possibilidade de que isso poderia gerar multa¹⁵⁴ para ela. Assim que o Sol mostrava sinais de que se poria, decidimos ir embora.

Embora tenhamos nos reunido para passar a tarde de domingo com Juju, nem sempre o *tchur* requeria esse tipo de solidariedade, que vai depender da posição que a pessoa que faleceu ocupa na estrutura familiar da associada. No dia seguinte ao evento, recebemos a mensagem de Candida de que uma sobrinha de Dona Fátima teria falecido na Guiné naquele domingo. Como dizia a notícia,

Bom dia familias idea de sr. Presidente de cuma pa no cotiza 200\$ pa da ninha de tchur de si subrina q muri ma no ca miste fc suma de costume pabia ela I muri nova so pa dal no mon pa djuda cu cumpra saldo, mas no pude fc visits individual tb obgd [Bom dia, família. A senhora presidente deu a ideia de nós cotizarmos 200 escudos para dar para Ninha para o tchur da sua sobrinha que morreu. Mas nós não precisamos fazer como de costume porque ela morreu nova. Só precisamos dar a ajuda em mãos para ajudá-la a comprar créditos para o celular, mas nós podemos fazer visitas individuais também. Obrigada].

Mesmo que a morte não fosse algo que estivesse na minha perspectiva, ela acabou circundando o trabalho de campo de diferentes formas. Ainda em meus primeiros dias de

¹⁵⁴ Em conversa pouco antes da sua partida para Portugal, Dona Fátima explicou que a multa é fruto do conselho disciplinar. Não é algo para implicar com as pessoas, apenas para quem exagera no comportamento. Além da multa há castigos também, ambos voltados para que a pessoa não repita o mau comportamento. Geralmente a multa é cobrada em forma de um almoço que a pessoa precisa fazer para as demais. Em sua tese, Trajano Filho (1998: 356) narra uma cena de atrasos na reunião de uma *manjuandadi* na qual a cobrança de uma multa é mencionada, porém não aplicada em razão de não terem combinado um horário para a chegada.

pesquisa para a tese, marcados pela timidez e vergonha de “perturbar” potenciais interlocutoras, avistei duas mulheres a andar pela rua Pedonal, nas adjacências do Mercado Municipal da Praia, cujos vestidos em muito se assemelhavam aos usados pelas mulheres senegalesas que eu conhecia. Longos, um era da cor preta e outro era um tanto colorido. Decidi, então, falar com elas e apresentar sobre o que se tratava a minha investigação. Assim que me apresentei, elas indicaram que não falavam crioulo, pedindo para que, se possível, eu usasse o francês. Mudei o regime linguístico e comecei a explicar a elas a temática da minha pesquisa. Ao terminar, uma delas deu uma risadinha e falou que elas não viviam na Cidade da Praia, só estavam ali por conta dos rituais fúnebres de um parente.

As duas mulheres, com quem eu nunca mais cruzei durante as minhas andanças pela Praia, agiram como um tipo de presságio para os eventos que se seguiriam e, de igual maneira, para a forma como a “morte” seguiria o meu campo e atravessaria a vida das mulheres com quem eu realizei minha investigação. Isso porque, poucos dias após esse fortuito encontro, Eva, a jovem bissau-guineense já apresentada, narrou um evento fúnebre que aglomerou a comunidade da Guiné Bissau residente na capital cabo-verdiana.

Ao ser perguntada se ela conhecia Odete, a quem eu ainda não tinha reencontrado desde o meu retorno para o país, Eva lembrou que a última vez que ela avistou a sua *patrícia* tinha sido em um velório ocorrido há poucos dias. Os rituais pós-morte foram por ela descritos como “*nos di Guiné, nós raça é assim... um ta mori e tudu mundo bai, fazi sete, mata porco...* (nós de Guiné, nossa *raça* é assim... quando alguém morre todo mundo vai, faz o sete [ritual no sétimo dia pós-morte], mata porco...”).

Esse processo por ela descrito teria ocorrido porque o senhor sepultado seria da *raça* Pepel e, neste grupo, há a tradição de envolver o corpo do morto da forma “como se cobre um bebê”. O procedimento teria que ser feito com uma mortalha denominada *tecido casca ovo*, um pano branco de uso razoavelmente difundido na Guiné Bissau. Concomitantemente a essa técnica de cuidado com o morto e antes do enterro, é preciso remover todas as unhas da pessoa, assim como o cabelo de todos os lugares, incluindo cabeça, axilas e órgãos genitais. Se a pessoa estiver fora de sua zona de pertencimento, como era o caso, esse material marginal removido do seu corpo deve ser enviado para que membros da família possam realizar o ritual de purificação e sepultamento na terra natal. Por essas razões, há a demanda de que se deposite o corpo no gelo o mais rápido possível para preservá-lo e, assim, viabilizar as cerimônias fúnebres.

Embora os processos “tradicionais” dos rituais funerários tendam a ser lidos pela burocracia estatal como uma fuga à forma sanitária normativamente institucionalizada de lidar

com os corpos dos mortos – como aponta Clara Saraiva (2015) para o caso da comunidade bissau-guineense em Portugal, de onde parte da legislação cabo-verdiana é herdeira –, essa não foi a questão que gerou alvoroço. Acontece que o homem que havia morrido era filho de uma *katandera*, uma qualidade de curandeira, guia espiritual da Guiné Bissau que representa seus ancestrais. Assim, a mãe do falecido ficou profundamente nervosa com o fato de terem sepultado o corpo do seu filho longe dela, já que “*fidju di katandera ka ta pudi ser enterrado fora di se zona, ainda maz ki se mãe sta viva, só mãe ki pudi enterra corpo* (filho de *katandera* não pode ser enterrado fora da sua zona, ainda mais que a sua mãe está viva, só a mãe pode enterrar o corpo)”.

Mesmo que a comunidade tenha pensado em formas de enviar o corpo para a Guiné Bissau, o traslado custaria cerca de 100 contos, ou seja, quase mil euros, o que tornou a demanda da mãe inviável. Para Eva, que habita em Cabo Verde desde a tenra idade, essa demanda seria, também, um reflexo da mentalidade dos parentes que ficaram na Guiné e que acham que em Cabo Verde é como lá, que é possível fazer tudo de carro. A situação, que já era delicada, conseguiu ficar ainda pior: o senhor que havia falecido residia na ilha de São Vicente, tendo se dirigido ao hospital local após sentir um mal-estar. Contudo, como o seu quadro de saúde se agravava, a equipe médica optou por evacuá-lo para o Hospital Agostinho Neto, na Praia, onde ele teria mais recursos. Como o homem acabou falecendo na Cidade da Praia, foi impossível enterrar junto ao seu corpo os seus pertences pessoais, ato que faz parte dos rituais funerários não apenas da *raça* Pepel, mas, como afirmou Eva em tom de brincadeira, “*tudu raça na Guiné tem ki enterra ma ses lixos*”, forma encontrada por algumas *raças* de evitar que os mortos sejam enfeitados (Saraiva 2003).

Esse assunto, como era de se esperar, não arrefeceu por aí. Dias depois, quando fui visitar Maria em seu trabalho por volta da hora do almoço, acabei perguntando a ela se o senhor que faleceu era seu conhecido, uma vez que ela circula bem entre a comunidade guineense. Ela me mirou com um olhar de surpresa por eu já saber dessa história com tantos detalhes e disse não ter sido informada sobre o evento. Diante disso, Maria perguntou se eu sabia se ele estava enviando regularmente dinheiro para seus parentes da Guiné; porque de Cabo Verde para lá até que não teria grandes riscos, mas que da Guiné Bissau para Cabo Verde o ato de não enviar remessas era muito perigoso, uma vez que os parentes que ficaram poderiam mandar feitiços para quem foi e, se brincasse, a pessoa poderia até morrer!¹⁵⁵

¹⁵⁵ O poder de alcance dos feitiços na Guiné Bissau era temática recorrente nas aulas do professor Wilson Trajano, com quem realizei três disciplinas sobre Etnologia Africana. Conta o antropólogo que certa vez, quando realizava seu trabalho de campo em Bissau para suas atividades doutorais, que um senhor foi pedir-lhe dinheiro

Embora o envio de remessas não seja uma prática constante por parte das mulheres,¹⁵⁶ como já visto, a ausência de circulação de bens entre quem ficou e quem saiu do país é lido como um sinal de rompimento e, assim, gerador de problemas. Ainda assim, na diáde homens versus mulheres, elas são consideradas como aquelas que melhor representam a cultura da sua terra de origem (Rocha 2016: 283), as mais confiáveis para o envio das remessas (Lobo 2021). Por outro lado, as remessas não cessam em vida. Dona Fátima, por exemplo, gastou muito dinheiro para a aquisição da panaria que cobre o corpo dos mortos da *raça* Papel (cf. Saraiva 2003) quando da morte da sua irmã, momento no qual ela já estava em Lisboa. Por ser alguém do seu grupo próximo de parentela e Dona Fátima estar em um país de prestígio, parte dos encargos com os *panus* recaíram sobre ela.

Mesmo que não conseguisse enviar remessas para os seus pais quando eles eram vivos, Maria construiu outras estratégias para fugir do risco de *ser enfeitçada*. Assim, como seu pai tinha nascido em Cabo Verde e sentia muita saudade da sua terra natal – mesmo que ele não conseguisse mais se acostumar com a vida no país-insular, tendo construído casa em Bissau –, Maria enviava periodicamente grogue, feijão sapatinha, feijão congo, camoca e outras *encomendas de terra*¹⁵⁷ para ele. Como uma forma de baratear os custos, a bissau-guineense aproveitava que uma das suas irmãs trabalhava para a TACV e, assim, viabilizava os envios por ela.

O cenário descrito por Maria reitera a discussão feita no capítulo anterior sobre as nuances do *fazer família*, “ou seja, fortalecer laços entre parentes e criar parentesco onde este não existe” (Lobo 2021:12), no qual a ausência de envio de dinheiro e/ou produtos pode ser entendido como um rompimento das relações e, conseqüentemente, a emergência de atos antissociais. Neste sentido, a possibilidade de ser enfeitçado é elencada como uma das possíveis justificativas para a sua morte porque, como visto com Kopytoff (2009), o grupo de

emprestado para ir para Portugal. Seu intuito era fugir dos feitiços que alguns parentes estariam fazendo contra ele. Ao ser perguntado se ir para o Brasil ou Cabo Verde não bastaria, o senhor teria respondido que Cabo Verde era próximo demais e no Brasil também tinha “muitos pretos”. Ao fim e ao cabo, só no mundo cosmopolita marcado pela alta individualização ele estaria a salvo.

¹⁵⁶ No início da década de 2010, Clementina Furtado (2014: 177) constatou “em entrevista com os imigrantes, ficou claro que não há regularidade nem no envio das remessas nem no valor transferido; porém, há uma certa tendência para o envio de 10.000\$00 CVE por remessa por parte da maioria (segundo os entrevistados rende perto de 60.000 Franco FCA, moeda utilizada nos países como Mali, Senegal e Guiné-Bissau)”.

¹⁵⁷ Conforme as investigações de Andréa Lobo (2014b) e Vinícius Venancio (2020a), as *encomendas de terra* são, em Cabo Verde, uma larga lista de objetos que os emigrantes cabo-verdianos recebem de seus parentes e amigos que ficaram no arquipélago ou mesmo em outra ilha, sendo entregues em mãos ou intermediadas por terceiros. Além dos itens citados por Maria, são lidos como *encomendas de terra* vinho do Fogo, atum, bolachas, etc.

parentesco é, ao mesmo tempo, um lugar de proteção e punição. Assim, ao não dar continuidade à ciclos de dádiva, que dentre suas características está a possibilidade de produção do sentimento de aliança e amizade entre duas pessoas (Mauss 2015:209), este homem estaria, para Maria, em uma situação de extrema vulnerabilidade.

Embora pensemos sempre nas dívidas que imigrantes acabam contraindo junto a seus familiares, especialmente na imagem de sucesso que estes devem construir para os familiares que ficaram (Furtado, Clementina 2016), é importante salientar que essa relação, mesmo que desigual, tende a fazer circular coisas, informações e dinheiro nas duas vias. E, mais uma vez, os rituais funerários são momento central para tal. Quando da morte de seu tio, irmão do seu pai, na zona de Achadinha, Maria ficou responsável por apresentar a certidão de óbito dele na DEF para viabilizar e justificar a entrada da sua irmã no país, que vinha de Bissau. A irmã de Maria, por sua vez, veio trazendo um conjunto de encomendas para sua irmã, incluindo anéis de três ferros, produto muito demandado por quem vem/envia coisas da África continental por ter propriedades de proteção à inveja e *odju* (mau olhado).

A despeito de ter acompanhado e ouvido sobre cerimônias de sepultamento unicamente de homens, friso a centralidade que as mulheres possuem para o sucesso dos rituais que envolvem a morte. Para me apresentar às suas primas que ainda não me conheciam, como Helena e Marta, Maria aproveitou o dia em que marcava o aniversário de morte do cunhado de Helena, marido da sua irmã dona da casa onde ela vivia, mas que estava a viver em Portugal. Para memorar a data e a vida do cunhado falecido, ficou sob a responsabilidade de Helena não apenas mandar rezar a missa em honra da alma do morto, como também preparar um almoço para os familiares.

Em sua casa havia uma estrita divisão de gênero nas diferentes searas – nada muito diferente do que eu estava acostumado no Brasil, diga-se de passagem. Enquanto as mulheres estavam na cozinha preparando o almoço, nós, homens, deveríamos ficar na sala – incluindo rapazes e crianças do mesmo gênero. O mesmo ocorreu na hora do almoço, quando as mulheres permaneceram na cozinha a comer no *cabaz*, pois, como afirmou Helena, sempre que elas se reúnem, elas precisam comer no *cabaz* juntas com a mão, como uma forma de matar a saudade da Guiné Bissau. Enquanto isso, a nós, homens, era indicado que comêssemos na sala, com garfo e faca, a refeição que era composta por arroz, galinha assada, batatas assadas e pasta de quiabo. Inclusive, um dos senhores presentes – integrante da elite crioula bissau-guineense – fez questão de pontuar para mim que o ato de comer com a mão era algo incivilizado, que levaria as pessoas a comerem mais do que deveriam – mostrando o caráter gendrificado da desigualdade racial naquele contexto. Naquele contexto, participar da missa era obrigatório para

as mulheres, enquanto a nós, homens, nenhuma atividade era imposta. A única “subversão” da divisão de gênero presente foi na hora de lavar a louça que, interdita a mim, ficou na responsabilidade de Lucas, filho mais velho de Maria, já que segundo ela “menino de boa educação ajuda no trabalho”.

De modo similar, a importância das mulheres para o bom andamento das atividades relacionadas aos ritos de morte foi vista no único velório que eu acompanhei. Em meados de agosto, mais precisamente em uma segunda-feira, Sandra me ligou para avisar que o cunhado de Sila, uma das integrantes da *Mindjeris di Guiné*, havia falecido e, por essa razão, seguiríamos para o cemitério da Várzea logo após o almoço para prestar as condolências como companheiras de associação.

Encontramo-nos ainda na Avenida de Lisboa e, ao chegarmos à porta do cemitério, avistamos uma grande quantidade de pessoas da Guiné Bissau aguardando a chegada do corpo, que estava sendo velado na casa da família, em uma zona da periferia Leste da Praia. O número de presentes ganha uma dimensão ainda maior se ponderarmos que o sepultamento ocorreu numa segunda-feira, no início da tarde. Enquanto esperávamos embaixo das sobras das árvores, chegaram dois *Hiaces*¹⁵⁸ trazendo pessoas que estavam no velório. Logo após a chegada das duas vans, virou a esquina no final da rua o carro da funerária que conduzia o caixão.

A partir deste momento, seguimos em procissão até a parte mais ao fundo do cemitério, onde estava localizada a cova destinada ao falecido. Fiquei para trás com Sandra e Dona Fátima, que conversavam sobre questões da Associação. Quando começamos a nos aproximar da multidão, ouvimos de longe um choro cantado protagonizado exclusivamente pelas mulheres presentes. A única exceção ao coro feminino era um homem, o irmão do falecido, que chorava a perda do seu familiar. Os demais homens, que se mantiveram distantes do túmulo, ao contrário das mulheres, até poderiam derramar algumas lágrimas, mas sempre de forma contida.

O choro, que em muito me lembrou o *txoru cantado*¹⁵⁹ que vi no terço rezado na ocasião do almoço do sétimo dia da morte do tio de Maria, era tão contagiante que outras mulheres, mesmo sem ter qualquer proximidade com o falecido, começaram a chorar junto e dizer coisas

¹⁵⁸ Os *Hiaces* são vans da marca Toyota centrais para a mobilidade de pessoas e coisas não apenas na ilha de Santiago, mas como em quase todo o arquipélago. Eles são usados para realizar grandes trajetos entre as cidades/vilas/vilarejos da ilha, assim como podem ser alugadas para fazer trajetos específicos, como no caso em questão, e podem substituir os autocarros quando estes falham.

¹⁵⁹ Em uma densa etnografia sobre rituais de morte na Ilha de Santiago, Maria Madalena Correa (2009: 194) define o *txoru cantadu* como um “tipo de pranto [que] constitui um diálogo com o morto (actual ou anterior) em que quem o faz põe a nu o tipo de relacionamento e afectividade que os unia, a falta que a sua ausência irá provocar, o tipo de pessoa que era o defunto bem como as críticas sociais”. De forma geral, o *txoru* ainda pode ser dividido em *txoru fedi* (ruim) e *txoru sabi* (bom).

em direção ao falecido. Inclusive eu, que estava ali quase que completamente como um *outsider*, fui compelido pelas emoções e quase comecei a chorar com elas. Talvez a cena mais dolorosa do sepultamento foi quando uma das mulheres, cujo grau de parentesco com o morto eu não consegui captar, agarrou o morto em negação, resultando na mão do homem enrijecida pairando para cima.

Do sepultamento em si, duas coisas chamaram a minha atenção. O falecido foi enterrado em um caixão bem simples sem ornamentos interna e externamente, que foi difícil de parafusar ao final. O homem trajava uma camisa social branca, calça preta e meias brancas. Além disso, muitas pessoas tiravam fotografias tanto do morto no caixão, quanto do decurso da descida da urna e aterramento da cova, esta que só ocorreu após algumas pessoas terem jogado os primeiros punhados de terra. Acredito que as fotografias circulariam entre os parentes que residiam na Guiné Bissau e não puderam comparecer à cerimônia. Assim que a terra tapou o túmulo, seguimos em comboio para a saída.

Na porta do cemitério, os *Hiaces* que trouxeram as pessoas da casa de Sila foram usados para nos levar de volta para lá. O que eu ocupei era dirigido por um senhor nigeriano e contava com dezessete passageiros e o motorista (sendo o limite máximo do modelo quinze lugares com o motorista), que nos conduziu ao bairro de São Filipe pelas vias paralelas às principais avenidas da cidade como forma de economizar tempo, visto que o início da tarde é marcado por intensos engarrafamentos.

Ao chegarmos à casa de Sila, ela, que não foi ao cemitério para cuidar do preparo do almoço que seria servido, estava à porta para receber quem chegava e os votos de pêsames. Ao pé da porta estava um *cabaz*, no qual eram depositadas as contribuições para custear as cerimônias. Sentamo-nos no pátio do prédio onde Sila e, mais uma vez, fez-se uma divisão de gênero. Circundando as paredes da entrada estavam os homens, vestidos com roupas sociais em tons de azul, cinza e preto; enquanto do lado oposto estavam as mulheres vestidas com vestidos e conjuntos de *wax print* coloridos – e eu, como sempre, no meio delas –, lado esse que não sem coincidências ficava próximo aos grandes painéis de comida. Estes, por sua vez, eram aquecidos à lenha, como de costume nas festividades.

Logo Sila apareceu com um banquinho para que eu sentasse, colocado ao lado de Dona Fátima. Ao sentar, direcionei o meu olhar para o chão e percebi a existência de uma marca de sangue muito próxima à entrada da casa, sobre a qual ninguém pisava. Após criar um tanto de coragem, perguntei à Dona Fátima se aquele sangue tinha algum significado. Com a sua generosidade de sempre, começou a me explicar como a quem explica a uma criança

descobrimo o mundo sobre a importância de sacrificar um porco quando ocorre a morte de alguém, especialmente das *raças* não-muçulmanas, já que estas não comem carne de porco.

O sacrifício do porco seria uma forma de garantir uma boa passagem para o outro plano, assim como funciona como um indicador de que a pessoa era muito querida na comunidade. Em um momento de dúvida, chegou a perguntar para as demais mulheres ao redor se era possível fazer o sacrifício de outros animais, mas logo fomos informados pelas presentes de que nas demais etnias também é o porco que deve ser sacrificado. Dona Fátima contou que a família pode até não querer realizar o sacrifício do animal, ainda assim os amigos da pessoa fariam questão, *cotizando*, ou seja, juntando dinheiro coletivamente, para que seja possível comprar o animal. O derrame do sangue, de acordo com Saraiva (2004: 117), “constitui um aspecto fulcral das cerimônias, já que é uma oferta importante para os antepassados”.

Curioso com os detalhes da cerimônia, perguntei à Dona Fátima se o choro como feito tinha algum significado específico. Ela disse que não, que “choramos porque um de nós partiu”. Não importava se as pessoas fossem próximas do falecido ou não, mas sim que um pedaço da Guiné ia embora com ele.

Uma observação importante de Dona Fátima diz respeito à dificuldade encontrada pelos estrangeiros em cumprir os rituais de morte, especialmente se a pessoa não tiver relações com a comunidade de conterrâneos e por conta das regras sanitárias do país de residência, já que para garantir uma boa passagem, o caixão deve necessariamente passar por cima do sangue do porco sacrificado. Na Guiné, mesmo que não seja uma pessoa de *cultura*, ou seja, alguém com fortes raízes na sua *raça* e ligações com a comunidade, ela será sepultada cumprindo todos os ritos. Já em Cabo Verde, o cumprimento da liturgia dependeria de a pessoa possuir boas relações com a comunidade bissau-guineense. No estrangeiro, outro fator interessante é que, a depender do status (prestígio social) da pessoa no grupo, é possível realizar homenagens com músicas, como Dona Fátima apontou ter sido feito quando do velório da primeira madrinha da *Mindjeris di Guiné*. Todavia, esse tipo de deferência só seria prestado para alguém de *cultura*, como seria o caso dela.

É neste conjunto de pontos que reside a importância de estar vinculado à alguma associação de compatriotas caso você não tenha familiares na “diáspora”, como definiu Dona Fátima. Para explicar melhor a afirmação, ela começou pontuando que “deus me livre de que algo aconteça comigo”, todavia, se o pior acontecer com ela, o seu marido tem a obrigação de garantir o sacrifício do porco. Caso ele não consiga, pois é da família a prioridade em comprar o animal, as integrantes da *Mindjeris di Guiné* poderiam promover uma cotização para comprar o porco. Sua fala estava, sem dúvidas, remetendo à noção da riqueza em gente proposta por

Radcliffe-Brown (1982) em sua clássica introdução aos Sistemas Africanos de Casamento e Parentesco. Nela, o autor aponta a centralidade em arregimentar gente para produção das sociabilidades, que vão configurar, ao fim e ao cabo, nas redes de solidariedade para os momentos de alegria e também nos de tristeza.

Desta forma, o fato de estar associada seria importante, também, não apenas para cotizar a aquisição do porco, como igualmente para viabilizar os demais rituais de morte, como a missa de sete dias. Por essa razão, no domingo seguinte ao enterro, Candida, que na altura era a secretária da *Mindjeris di Guiné*, enviou a seguinte mensagem no grupo do Messenger da Associação: “*Bam dia Mindjeris falado pa cotiza 200 pa da Sila de tchur ok obgd* [Bom dia, *Mindjeris*. Foi dito que precisamos cotizar duzentos escudos para dar para Sila em razão do *tchur*]”. Embora cunhados não entrem no rol de familiares que são passíveis de se beneficiarem da cotização, as mulheres da associação entenderam que a situação de Sila era delicada, por isso elas deveriam fazer o certo.

Essa não foi a primeira vez em que as mulheres da associação se reuniram para cotizar para o *tchur* e muito menos a última. A missa de sétimo dia da mãe de Rita, por exemplo, foi totalmente custeada pela *Mindjeris di Guiné*. Assim, como vimos no início da seção, sempre que algum parente de uma delas falecia, seja na Cidade da Praia, seja na Guiné Bissau, ocorria a cotização seguida de uma *mantenha*, reunião na qual se come comida bissau-guineense feita pela dona da casa (e do *tchur*) para fazer companhia a ela. Assim, vê-se que, apesar dos percalços e tensões, esta é uma comunidade que se une e se apoia em momentos delicados, cujos eventos rituais só são possíveis por meio do trabalho das mulheres.

Vale ressaltar que as mulheres se reúnem não apenas para dar *mantenha* em situações de *tchur*. Em meados de agosto, por exemplo, as integrantes da associação foram convocadas a comparecer à casa de Rita para dar *mantenha* à sua irmã, também chamada Rita, que acabara de chegar de Bissau para ficar um mês na Praia. Naquele dia, o cardápio seria *caldo de pis cu mango* (caldo de peixe com manga), além de *pontche di fole* (*landolphia heudelotii*), fruta típica da Guiné Bissau trazida por Rita. Com esse apanhado de histórias e situações, proponho compreender que o movimento associativista como um todo acaba por reproduzir – apresentando inovações e transformações – lógicas do parentesco e da família na vida dessas mulheres que se encontram longe da sua terra de origem, que têm umas nas outras a construção de redes de confiança, solidariedade e sociabilidade.

Desta forma, a *Mindjeris di Guiné* funcionava de forma similar às associações urbanas da Guiné Bissau que Trajano Filho observou entre as décadas de 1980 e 1990. Segundo o autor,

the urban associations accomplished this by providing material and moral support, that is, by protecting their associates' economic and occupational concerns while, at the same time, arousing in them the diffuse feeling of protection they could only find among their kin (Wallerstein 1964: 319-23; Little 1965: 87-92). In sum, the role of the urban voluntary associations was to help rural immigrants adapt to a colonial situation characterized by profound social change [As associações urbanas conseguiram-no através do apoio material e moral, isto é, protegendo as preocupações económicas e profissionais dos seus associados e, ao mesmo tempo, despertando neles o sentimento difuso de proteção que só podiam encontrar entre os seus parentes (Wallerstein 1964: 319-23; Little 1965: 87-92). Em suma, o papel das associações voluntárias urbanas consistia em ajudar os imigrantes rurais a adaptarem-se a uma situação colonial caracterizada por profundas mudanças sociais] (Trajano Filho 1988: 130).

Para ilustrar essa comparação, remonto ao final da segunda reunião de preparativos para cerimônia de posse da *Mindjeris di Guiné*. Como se soubesse de algo que as demais pessoas desconheciam, ao terminar as discussões sobre a organização do evento Dona Fátima perguntou ao público: “*quem ki tene assunto pa papia* (alguém tem algum assunto para tratar)?”, frisando que qualquer pessoa poderia apresentar demandas pessoais ou coletivas naquele momento. Fez-se um silêncio e logo Sila ergueu a mão. Visivelmente apreensiva, ela disse que estava ali para pedir conselhos e oração para todas, não dinheiro. O problema familiar, que não cabe ser reproduzido aqui, mexeu profundamente com todas as mulheres presentes, muitas delas demonstrando raiva. Rita, por exemplo, afirmou que não aturaria de forma alguma passar por uma situação daquelas. Outras endossaram o coro de que após enviar o filho para casa de parentes, ela deveria sumir no mundo por um tempo e deixar que a pessoa lidasse com os problemas que ela causava sozinha.

Por sua vez, Sandra, ao tomar a palavra, afirmou que aquele comportamento de sobrecarga das mulheres fazia parte de “*nos kultura*”, no que automaticamente Dona Isabel a interrompeu, dizendo que “*Undi ki nu sta? Li ka tene nos kultura, li é kultura de cada um por si* [Onde nós estamos? Aqui não tem nossa cultura, aqui é cultura de cada um por si]!”, fazendo com que as demais concordassem com ela. Após todas terem contribuído com o seu ponto de vista, Sila agradeceu pelas palavras e disse que aquela tinha sido a primeira vez em que ela teve coragem de falar sobre a questão, que nem para a família dela, que ainda vivia na Guiné Bissau, ela tinha contado. E é esse o ponto que interessa nessa história: como a associação acaba por atuar como um espaço de acolhimento, segurança e rede de apoio entre as mulheres que estão longe do seu grupo de parentesco, não podendo acioná-los quando problemas surgem com tanta efetividade quanto se com eles elas estivessem.

Esse espaço de confiança, construído a partir de padrões de *relacionalidade*,¹⁶⁰ fazia emergir o vocabulário do parentesco como forma de tratamento entre as mulheres. Não à toa, quando se despedia das mulheres do domingo antes de embarcar para Portugal, Dona Fátima lembrou a todas de que a *mana* Isabel continuaria ali como conselheira da associação e que, mesmo que seus filhos mais velhos fossem ficar sozinhos em casa, ela tinha a ciência de que eles poderiam sempre contar com *tia* Sandra e *tia* Rita – que moram na mesma zona onde ela residia –, assim como com as demais.

No cotidiano presencial – assim como no virtual – era mais do que comum ver as mulheres tratarem a si e aos seus filhos por meio do idioma do parentesco. Dona Isabel, por exemplo, por ser uma *mindjer garandi* mais velha e já avó, sempre tratava as crianças pequenas por *netas*, dizendo para elas irem visitar a *vovó*. Por sua vez, Dona Fátima tendia a tratar Sandra como *filha*. Quando a filha de Candida se casou, todas celebraram o casamento da sua *sobrinha*. Ainda, há o fato de que algumas delas são madrinhas das filhas umas das outras, especialmente das crianças que nasceram em solo cabo-verdiano.

Dentro da *Mindjeris di Guiné*, o uso do idioma do parentesco acaba sendo utilizado de uma forma bem semelhante à proposta por Kopytoff. Para o autor,

In African usage, the range of connotations carried by kin terms is much wider and the connotations tap dimensions that are quite different from Western ones. (...) In Africa, such terms as "mother" and "sister" convey sentiments of warmth, nurture, and attachment (and a man can thus be said to be "a mother" to someone). Other terms - such as "father," "mother's brother," or "brother-in-law" - tap such formal dimensions of status as authority, subordination, obligation, obedience, alliance, etc. [No uso africano, a gama de conotações dos termos de parentesco é muito mais ampla e as conotações atingem dimensões bem diferentes das ocidentais. (...) Na África, termos como "mãe" e "irmã" transmitem sentimentos de calor, carinho e apego (e pode-se dizer que um homem é "uma mãe" para alguém). Outros termos - como "pai", "irmão da mãe" ou "cunhado" - expressam dimensões formais de status como autoridade, subordinação, obrigação, obediência, aliança etc.] (Kopytoff 1987: 37-8).

Assim, vemos o idioma do parentesco refletir o padrão de relações que ocorrem dentro do âmbito familiar, reproduzindo relações de confiança, afeto e afins. Não coincidentemente, Júnior, filho mais velho de dona Fátima, chamava todas as mulheres de *tia*, exceto Nanhara, que por ter uma idade próxima à dele, se recusava a ser chamada de tal forma. Por essa razão, vemos ser reproduzido um modelo que leva em conta, especialmente, a questão geracional e de

¹⁶⁰ Para a antropóloga britânica Janet Carsten (2003; 2014), a relacionalidade (no original, *relatedness*) é a forma encontrada por ela para fugir à dicotomia biológico/social que deu a tônica nos estudos do parentesco por muito tempo. Sua proposta é compreender o parentesco para além da tríade sangue, sêmen e leite materno, pensando na produção dessas relações como um processo marcado por espessamentos e diluições.

gênero na reprodução das terminologias do parentesco. Para as mulheres de idade próxima, o termo utilizado é *mana*, enquanto para gerações distintas era *tia* e *sobrinha* (ou *vó* e *neta*).

Dias depois, quando perguntei à Dona Fátima o porquê dessa recorrência, ela deu uma leve risada e disse que esse era um hábito na Guiné, que não significava, necessariamente, que a pessoa é irmã do pai ou da mãe quando chama de *tia/o*, mas que eu deveria entender que aquela relação [diádica] era marcada por laços de respeito e, mais do que isso, é tomada por carinho e afeto. Ainda, o uso do idioma do parentesco não se restringiria às relações internas às mulheres da associação. A embaixadora da Guiné Bissau em Cabo Verde, por exemplo, era chamada por Dona Fátima de *mana*, mesmo que ela fosse *gente más grande* – que neste caso, o *más grande* pode se referir tanto à idade, quanto à posição social. Já as pessoas que não desfrutavam do mesmo prestígio que Dona Fátima costumavam referir-se à embaixadora como *nossa mame*.

Contudo, ela ressaltou que o acionar do idioma do parentesco não é feito com qualquer pessoa, tendendo a ser usado sempre para com quem se tem proximidade e/ou afeto. Por essa razão, o fato de chamarem-na de *mana Jô* era um indicativo de que as pessoas gostam realmente de você, especialmente se você não tem dinheiro para ofertar - aí seria amor de verdade. Por conta do uso da terminologia do parentesco em relações de afeto constituídas a partir da relacionalidade, fui descobrir somente ao tentar traçar a genealogia de Marta, Ana Paula e Filo que elas não eram *primas* com relação sanguínea, como elas rotineiramente se chamavam, utilizando o termo pela amizade, já que elas cresceram juntas e, assim, criaram laços sólidos. Assim, vemos como a associação é um lugar, sobretudo, de construção de novas redes de afeto e formas de fazer família.

iv) Apontamentos finais

Para tecer as considerações gerais e finais sobre o cenário apresentado ao decorrer do capítulo, trago as memórias do dia em que Dona Fátima se reuniu com as mulheres da associação pela última vez antes de embarcar para Portugal. Em seu discurso de despedida, a matriarca da *Mindjeris di Guiné* fez questão de dizer que todas as pessoas precisam de uma base. Essa base pode ser o marido, mas também pode ser a associação. Por isso, ela afirmou que as mulheres são conhecidas primeiro como “*Juju de Pedro*” ou “*Tina de Carlos*”. Todavia, elas são também “*Juju e Tina de Mindjeris di Guiné*”, uma vez que por onde elas caminham, elas levam o nome da associação consigo – fazendo da Associação parte da identidade delas.

Assim, como propõe Mary Douglas (1998: 71), as instituições (como as associações em tela) têm o poder de não apenas conferir uniformidade, como produzir identidades a partir dela. Nesse sentido, a associação, além de reconfortar, sociabilizar e alegrar suas membras, é também uma instituição que ensina a ser bissau-guineense, inculca valores, exercendo uma espécie de pedagogia moral. Para além da construção do bem-estar de seus associados, a *Mindjeris di Guiné* também instaura determinados esforços e ações para viabilizar os seus interesses, como a sua presença nos principais eventos da Cidade da Praia.

Para que elas tivessem forças para continuar a jornada dentro da associação, Dona Fátima rezava por aquelas que estavam casadas para que o casamento continuasse dando certo, se esse fosse o desejo delas; e, não obstante, também rezava para que quem ainda não tinha se casado, que pudesse encontrar um parceiro. Em suas palavras: “quem tem homem, que deus mantenha se a pessoa gostar. Quem não tem, que deus dê”. Para além dos votos de felicidade nas relações conjugais, a ex-presidenta da associação disse, durante o seu discurso, que só pedia que a *Mindjeris di Guiné* continuasse sendo um lugar de amor, solidariedade e compromisso. Porque em razão da sua ligação com a associação, “*ami ka tene dinheiro, mas tene gentes* (eu não tenho dinheiro, mas tenho a minha gente)”, além do fato de ela saber que podia contar com a *Mindjeris di Guiné*, assim como elas com ela, mesmo que ela fosse ficar fora por quase 6 meses (tempo que se estendeu para além do previsto). Enquanto isso, ela sentia dificuldades de se adaptar em Lisboa, pois lá a vida seria mais corrida e ela não teria o mesmo tempo de se dedicar a sua comunidade, mantendo o contato com suas companheiras da *Mindjeris di Guiné*.

Além de reiterar a relação ambígua que as mulheres possuem com os homens, que acaba sendo a tônica de toda a parte 2 deste trabalho, mostrando como, apesar de darem conta de toda uma associação sem contar com a presença regular de muitos homens, eles são chamados a apoiarem as suas companheiras; quero chamar a atenção aqui para a última frase de Dona Fátima: não ter dinheiro, mas ter gente. Talvez aqui repouse o grande valor das associações no contexto analisado: mais do que um lugar de contornar os entraves da inclusão social, uma perspectiva muito economicista do espaço, as associações são um lugar de reprodução de afetos e de confortos que remetem a casa. Ou seja, além de contornar a falta de inclusão, é também um alento para sanar as questões de gênero.

Assim, as mulheres atuam como agentes, a partir das associações de ajuda-mútua, na reversão das imagens de controle criadas pelos cabo-verdianos sobre as e os *residentes* oeste africanas/os. E elas o fazem a partir da música, que forja a identidade delas a partir da sua política de transfiguração (Gilroy 2001: 97) que permite com que elas subvertam as violências da modernidade; assim como da comida, que de forma similar à música, une as pessoas. Ainda,

de forma similar às *manjuandadis* crioulas observadas por Trajano Filho (1998: 401) na Guiné Bissau, as associações de *residentes* também são compostas por pessoas que deixaram seus parentes na sua terra natal – ou mesmo cujos parentes estão dispersos pelo mundo. Como aponta o autor, “ele representa a família e, em contextos específicos, até a substitui [it stands for the family and, in specific contexts, it even replaces it]” (1998: 401), explicando a emergência do vocabulário do parentesco em seu seio.

Por isso, proponho uma revisão da perspectiva socioantropológica de Kopytoff (1987) dos homens africanos como “homens de fronteira”. Em sua obra, ao analisar a “fronteira africana”, o antropólogo avalia que as sociedades da África subsaariana tendem a produzir *homens de fronteira*, ou seja, expulsar membros que replicariam aquela estrutura social em um lugar ao mesmo tempo próximo e distante da sua terra de origem. Em um mundo com maior facilidade de circulação para terras distantes, as pessoas continuam a reproduzir (parte da) estrutura social das suas sociedades de origem.

Um excelente exemplo disso é a atualização feita por Trajano Filho (2016) ao analisar o fratricídio na obra *Dois Irmãos* do escritor cabo-verdiano Germano Almeida. Nela, o antropólogo brasileiro argumenta

que o emigrante que retorna ou que envia dinheiro e presentes para os seus familiares representa, no domínio da reprodução social, o equivalente crioulo do homem das fronteiras nas sociedades africanas. É o produto das mesmas forças estruturais que em África, por razões históricas e por motivações etnográficas diferentes, impelem as pessoas para fora de suas comunidades. E aqui como lá, segundo o modelo das fronteiras, ele busca reproduzir um modo de vida preexistente (Trajano Filho 2016:46).

Contudo, no caso em luz, percebe-se a necessidade de tensionar de forma gendrificada essa proposição. Nos casos apresentados por ambos os autores, o *homem da fronteira* não é assim chamado pela analogia entre homem e humanidade que parte do masculino como universal – já que a referência original em Kopytoff eram as linhagens e as linhagens eram dominadas pelos homens (ao menos em tese). Aqui, vemos que as associações têm um elemento central: a reprodução das estruturas sociais das sociedades de origem – com mudanças e adequações, é claro – feita por essas pessoas que “desertam” só é possível por conta do trabalho de mulheres. São elas que garantem, desde a tenra idade, como vi muitas vezes, a reprodução e a manutenção dos aspectos culturais ainda que longe da sua terra natal.

Desta forma, os dados apresentados corroboram com a análise desenvolvida por Eufémia Rocha, quando a autora afirma que “as mulheres guineenses em Cabo Verde acabam por figurar como as protectoras da cultura do seu país de origem, intensificando não só a solidariedade, mas, principalmente, produzindo e mantendo as relações sociais” (Rocha 2016:

270). Ainda assim, as mulheres são minoria na maioria dos espaços decisórios e políticos, como fez questão de frisar Sandra em uma reunião com um deputado bissau-guineense, quando ela falou “Nhos odja kantu homi, kantu mindjer teni li [Olhem quantos homens e quantas mulheres estão aqui]”, para tensionar a presença de 30 homens e apenas duas mulheres na reunião.

Ao fim e ao cabo, ao serem o osso, a carne e o sangue das associações – embora muitas vezes não sejam a pele –, a atuação cotidiana delas, o comer junto, o dançar, o vestir as roupas “tradicionais” e inserir as novas gerações nas práticas que remontam à sua nação de origem é o canal encontrado por elas para garantir a sua autodeterminação frente aos discursos de antinegitude que são direcionados a elas. Logicamente, a sua importância vai para além disso. Apesar das violências, é no espaço do associativismo que elas podem juntas chorar suas dores e celebrar a vida; é onde elas constroem a sociabilidade cotidiana, buscam ajuda em momentos necessários e representam a cultura do seu país de origem na capital cabo-verdiana. Construir espaços de troca e felicidade é, no fim das contas, o principal contrafeitiço que elas lançam contra o racismo e a antinegitude que as desumanizam cotidianamente.

Excerto fotoetnográfico II

Um dia de política e festa

Aquele domingo do mês de julho de 2022 foi um dia atribulado – no melhor sentido da palavra. O grupo de mulheres bissau-guineenses que eu acompanhava naquele momento tinha duas grandes missões: realizar as eleições da sua associação e contribuir com a parte “cultural” do batizado do afilhado de uma das associadas. Dividindo, se entre os dois momentos em um dia em que, teoricamente, deveria ser destinado ao descanso, as mulheres não deixavam de compartilhar afetos e cuidados entre si, fosse por meio de comida ou da ajuda com as crianças.

Ao decorrer das atividades, estava explícita a divisão de gênero das atividades. Aos homens coube o ritual de sacrifício de um bode, enquanto as mulheres estavam responsáveis pela produção do alimento e pela garantia da música no evento – essa última usada como uma forma de aproximar as pessoas em *diáspora*, como dizia uma das canções entoadas, à sua terra natal. De todo modo, o dia, marcado pela eclosão de vários sentimentos, deixava um recado explícito: não existiria vida social das comunidades *residentes* sem o trabalho das mulheres.



Imagem 1: Ainda no início da manhã, enquanto os convidados chegavam para a cerimônia do batizado, homens da família do recém-nascido preparavam as facas que seriam usadas para sacrificar o bode, que além de garantir bons auspícios para a vida do pequeno, alimentaria as pessoas presentes.



Imagem 2: Com as facas amoladas, os homens deram início aos trabalhos com o equino.



Imagem 3: Após o preciso corte na garganta do animal, os homens cuidadosamente separavam a sua pele da carne.



Imagem 4: Enquanto esperavam os homens finalizarem o trabalho que lhes cabia, as mulheres da associação se dirigiram a casa de uma delas, a fim de dar início ao pleito eleitoral.



Imagem 5: Após afixarem a lista de votantes na parede...



Imagem 6: ... a votação teve início.



Imagem 7: A contagem dos votos ocorreu em baixo do pé de maracujá, lugar cativo de reuniões de mulheres bissau-guineenses.



Imagem 8: Enquanto aguardavam, a comida era compartilhada entre todas!



Imagem 9: Com o clima de união e amizade, não apenas a comida era dividida, como também o cuidado com as crianças.



Imagem 10: Após voltarem para a casa onde ocorria o batizado, tinha chegado o momento das mulheres dominarem o espaço: enquanto algumas tocavam músicas com os mais diferentes estilos músicas da Guiné Bissau...



Imagem 11: ... outras estavam responsáveis por fazer o almoço, *txep* de carne de bode, que foi comido coletivamente em *cabaz*.



Imagem 12: Todas as pessoas da roda – ou que passavam pela roda – eram convidadas a dançar



Imagem 13: Das mulheres adultas, que impressionavam com a destreza na dança...



Imagem 14: ... às crianças, que não apenas se empolgavam com os ritmos, como mostravam que as práticas culturais tecidas por suas mães tinham representantes garantidos.



Imagem 15: Ao fim do dia e apesar do cansaço, o que importava era a possibilidade de ter um tempo para partilhar as dificuldades e alegrias do cotidiano, com pessoas que pudessem compreendê-las.

PARTE 3
A morabeza em xeque?

Introdução

morabéza n hospitality; cordial and generous reception of guests; welcoming [hospitalidade; recepção generosa e cordial de visitantes; boas-vindas (acolhimento)] (Gonçalves 2015: 408).

Se eu puder arriscar a palavra que eu mais ouvi ao longo dos últimos anos como definidora dos cabo-verdianos, essa palavra seria *morabeza*. Conforme a definição dada por Manuel da Luz Gonçalves em seu dicionário de crioulo cabo-verdiano, ela estaria calcada no bem-receber, na generosidade e receptividade da população nacional para com estrangeiros. Muito presente nos discursos sobre o turismo no país (Venancio 2020a), ela foi ouvida por mim durante o trabalho de campo do doutorado em dois contextos muito específicos: cabo-verdianos que descobriam que eu viajava para o país com alguma frequência e autoridades políticas vinculadas a comunidade *residente*.

Das minhas interlocutoras, pude encontrar só o silêncio em relação à palavra. Em um caminho oposto, elas narravam, com certa frequência, situações de dificuldade e discriminação por elas enfrentadas, envolvendo, especialmente, o termo *mandjaku*. Por essa razão, na terceira – e última parte –, nomeada como **A *morabeza* em xeque?**, visou compreender como a vida das mulheres *residentes* era marcada pela ausência de *morabeza*. Das dificuldades econômicas acentuadas durante à pandemia da Covid-19, produção geográfica de uma linha de cor às atualizações das imagens de controle a elas destinadas, que tomam também um viés gendricado, objetivo, com essa parte, mostrar como a presença da comunidade *residente* fez com que a ideia da *morabeza* fosse posta em xeque, visto que toda imagem de hospitalidade é seletiva – racialmente sobretudo.

Assim, parto de duas ideias principais. A primeira delas é compartilhada com a proposta de Noemie Marcus (2019), que ao recuperar a proposta do antropólogo Ghassan Hage para o caso australiano, compreende a *morabeza* como uma “fantasia nacional duradoura” – sendo, assim, uma das ideologias nacionais difundidas pelo país em diferentes graus e capilaridade. Por isso, proponho que as manifestações da antinegitude a serem vistas nos próximos dois capítulos são, ao fim e ao cabo, a materialização de que se há algo que pode ligar os países da CPLP, é a persistência de uma hierarquização racial (atravessada por gênero, classe e outros marcadores sociais da dominação) que delimitam os papéis sociais e a forma de tratar as pessoas – muito semelhante à ideia do homem cordial, construída por Sergio Buarque de Holanda (2012) para compreender os padrões de comportamento hierárquicos brasileiros.

Capítulo 5

Vida de imigranti é ka vida:

A tripla crise e as materializações da linha de cor na capital cabo-verdiana

Era um dos meus últimos dias de trabalho de campo em 2022 quando me sentei junto a Mariame em sua loja, mais uma vez, para compreender um pouco mais sobre as dificuldades que ela enfrentava por viver na capital cabo-verdiana. Enquanto ela respondia às questões que eu colocava, emergiu de sua boca a frase que intitula o presente capítulo: *vida de imigranti é ka vida* (vida de imigrante não é vida). Para ela, a dificuldade da vida na imigração seria resultado de um conjunto de questões, como a distância da família, o preconceito sofrido e mesmo a dificuldade em alugar casas para morar.

Apesar da especificidade de cada contexto, esses fatores marcam, de um jeito ou de outro, a “normalidade” do projeto migratório, especialmente de pessoas não-brancas (Sayad 1998). Durante o desenrolar da minha investigação, um outro conjunto de fatores aflorou nos contextos global e local de forma a intensificar a crise econômica que sempre aparece nas retóricas comerciais e financeiras no país (Grassi 2003: 176; Venancio 2017: 70), de forma a singularizar o caso de Mariame: a tripla crise ocasionada pela convergência da pandemia da Covid-19, a guerra na Ucrânia¹⁶¹ e a seca,¹⁶² essa última que mais uma vez assolava o país-arquipélago.

A questão da tripla crise, que não saía da boca das pessoas com quem eu conversava e das repórteres nos principais jornais televisivos do país, mudou substancialmente a paisagem da Cidade da Praia em relação àquela de quando eu lá vivi em 2019, que permanecia na minha memória. Ainda nos primeiros dias do meu retorno à localidade em 2022, percebi que o número de mulheres vendendo as mais variadas coisas nas Avenidas Grão-Ducado do Luxemburgo e China, que ligam as zonas do Palmarejo, Terra Branca, Fundo Cobon e Tira Chapéu, havia aumentado bastante desde a minha última estadia na cidade. Atrelado a esse fator, ver pessoas

¹⁶¹ A Guerra Russo-Ucraniana é o conflito que explodiu entre os dois países ao fim de 2021 e início de 2022, marcada pela invasão russa ao território ucraniano, levando a Europa a uma crise energética em razão das sanções destinadas ao primeiro país, um dos principais fornecedores de energia para o oeste-europeu.

¹⁶² As secas e as fomes oriundas destas são um evento contínuo que assumem diferentes facetas a cada aparição na história do país, sendo a seca um dos marcadores da identidade do país e justificativa para a emigração, gerando a intitulação “flagelados do vento leste” (Lobo 2001). Fenômeno direto deste flagelo está a fome, que segue presente na história, na música (a exemplo de *Fomi 47*, cantada por Zeca di Nha Reinalda) e na memória coletiva – fato esse que não pode ser descolado das necropolíticas (Mbembe 2018) coloniais (Davis 2022). Recentemente José Vicente Lopes (2021) publicou uma pesquisa historiográfica de fôlego sobre a história da fome no país-arquipélago entre 1949-2019.

a revirar os contentores de lixo, especialmente em bairros marcados pela presença de pessoas mais afluentes, tornou-se uma constante. Ainda, vale pontuar que em tempos de Covid-19, essa prática tinha mais um risco biológico agregado a ela.

Em razão do cenário que se construía, marcado pela intensificação das desigualdades sociais e das precariedades¹⁶³ no cotidiano, outra situação que acabou por se tornar rotina era o fato de, ao fim do dia, o Jornal da Noite, da TCV, reportar repetidamente notícias sobre o aumento do desemprego no país. Ainda no mês de maio, mais precisamente no dia 18, foi noticiado que naquela altura 41 mil cabo-verdianos encontravam-se em situação de emprego precário, enquanto 26% do total de trabalhadores receberia menos de 14 mil escudos – ou seja, um valor abaixo do salário-mínimo da época, que estava na casa dos 13 mil escudos.¹⁶⁴ Contudo, enquanto a pobreza atingia níveis alarmantes, o mesmo telejornal noticiou, semanas depois, que o PIB de Cabo Verde havia crescido muito em relação ao primeiro trimestre do ano anterior.

Tanto nos discursos de membros do governo nacional, quanto da jornalista que apresenta a reportagem, o foco recaía principalmente na situação laboral de dificuldades enfrentadas pelos cabo-verdianos – especialmente jovens –, sendo que para eles “o desemprego segue sendo um problema e o trabalho digno um desafio”. Contudo, cumprindo a função deste trabalho, é preciso indagar: como ficaram as populações não-nacionais *residentes* em meio a esse contexto?

Das mulheres com quem teci relações às suas filhas que se aproximavam de mim, todas elas tinham alguma queixa sobre os impactos da tripla crise, sobretudo acerca dos reflexos da Covid-19 na vida cotidiana. Enquanto as crianças reclamavam que “*antes di Covid era más sabi, nu brinca más txeu* [antes da Covid era melhor, nós brincávamos mais]!”, as mulheres adultas sempre remetiam à questão do trabalho. O primeiro impacto que pude perceber da crise econômica que assolava o país no cotidiano das mulheres da África continental ocorreu ainda no Sucupira.

Na minha primeira semana, dirigi-me ao local onde eu me recordava ser o quiosque de Odete. Lá, deparei-me com o estabelecimento fechado, fato que se repetiu nos dias seguintes. Ao perguntar para a senhora, também bissau-guineense, que era responsável pelo quiosque ao

¹⁶³ Ao decorrer do trabalho, coaduno com a leitura que Han (2016: 339) faz da obra de Judith Butler, sintetizando que “precarity is the differential distribution of a common human vulnerability, understood in terms of the body’s dependence on others to survive and its exposure to destruction and death.”

¹⁶⁴ A reportagem está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q-dqIdX4M3k&feature=emb_imp_woyt&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCabo-verdiana
Último acesso em 12.05.2023.

lado do de Odete desde de 2019 e continuava ali, ela me contou que Odete havia se mudado de lá, dizendo não saber onde a sua colega estava agora. Triste por não a encontrar – e não poder comer da sua saborosa comida –, acabei por me alimentar em um quiosque próximo, de uma senhora cabo-verdiana. Lá, descobri que o prato de arroz, *feijão sapatinha*, salada de tomate, alface e pepino, batata frita e frango assado custava 250 escudos, 50 a mais do que três anos antes.

Foi apenas um mês depois da minha chegada que descobri que por conta da pandemia, Odete havia transferido o seu restaurante para o andar térreo da sua casa, na zona da Várzea, fazendo a comida na sua cozinha, enquanto os clientes sentavam-se na varanda que ficava de frente para a rua. A mudança reconfigurou o plano de vendas da bissau-guineense, que além de receber pessoas em sua casa, passou a aproveitar os rapazes que passavam pela porta da sua residência/estabelecimento comercial para enviar marmitas encomendadas por pessoas que trabalhavam no Sucupira e queriam comer comida *terra terra*, como caldo mancarra, caldo branco, caldo de *txeben* e cafriela. Por outro lado, em sua casa Odete passou a receber *gentis grandis* da Guiné Bissau que ocupavam cargos de prestígio na cidade. Contudo, ao contrário da sua colega cabo-verdiana que subiu o valor do prato de comida, Odete se viu obrigada a congelar o preço em 200 escudos, valor estabelecido ainda em 2019, por compreender que se ela aumentasse o preço, a clientela, que já havia diminuído e era composta majoritariamente por pessoas oriundas de outros países africanos, ficaria ainda menor.

As cenas e causos apresentados materializam o cenário de precariedades que produzem disparidades nos impactos da tripla crise entre a população nacional e aqueles que são estrangeiros que encontrei durante o trabalho de campo. Por ter a antinegitude como lente de análise neste trabalho, ancoo a discussão desse capítulo na proposição tecida pelo sociólogo estadunidense W. E. B. du Bois (2021: 15), quando este afirmou que “o problema do século XX é o problema da linha de cor”. Embora o autor trace a sua análise com um enfoque especial a partir das experiências das populações afro-estadunidenses, a sua proposta é de que a linha de cor, esse fenômeno que divide materialmente populações brancas e não-brancas, é algo recorrente por todo o globo e que estrutura o sistema-mundo capitalista vigente.

A apropriação feita pelo intelectual afro-estadunidense da ideia da linha de cor, que já estava presente em escritos anteriores de Frederick Douglass, é legatária, também, dos processos de invasão e exploração coloniais que eram levados à cabo por meio da “relação entre as raças de homens mais claros e mais escuros na Ásia e na África, nas Américas e nas ilhas do mar” (Du Bois 2021: 35). Ou seja, ainda na virada do século XIX para o XX o autor já

remontava a preocupações que vão se consolidar em espaços como a Conferência de Bandung (1955).

Não à toa, acompanhamos, especialmente nas últimas duas décadas, uma retomada da proposição analítica de Du Bois, especialmente no escopo das Relações Internacionais, visando observar não apenas como a raça e o racismo são ferramentas de controle que estão no cerne da fundação da ordem mundial moderna (Acharya 2022); como também os meios pelos quais a linha de cor segue estruturando as relações no mundo moderno (por meio da sua atualização) ao produzir corpos que eram passíveis de serem colonizados, como ocorrido na África e Ásia (Appiah 2015), e destinados a serem invadidos por meio da retórica anticomunista (Seymour 2014), tudo isso com base na concepção sociológica da raça.

Levando em consideração que a “sombra escura do colonialismo”, como definiu du Bois (Anievas, Machanda & Shilliam 2015: 1), segue alcançando os territórios outrora colonizados apesar de suas faces mais ou menos democráticas; advogo com este capítulo para a utilidade do conceito de *linha de cor* para compreender as realidades da população residente. Partindo, aqui, da experiência vivida, seguindo o tropo fanoniano (2008: 103), pretendo complementar – e atualizar – os relatos previamente descritos, como o de Clementina Furtado (2014), que mostram como as *residentes* tendem, especialmente nas ilhas do Sal e da Boa Vista, a viverem em bairros de lata, marcados pela precariedade no acesso ao abastecimento de água e de energia elétrica. Não à toa, o trabalho da autora e outras etnografias (cf. Lobo 2014: cap. 6; Marcus 2019) vão apontar que *badius* e *badias* – considerados os africanos internos (Fernandes 2002: 90-2) – enfrentam condições similares às *residentes*.

Não quero, com isso, que a leitora entenda que a linha de cor é um sistema rígido que divide drasticamente as sociedades, como uma espécie de Muro de Berlim.¹⁶⁵ Ela é, na realidade, porosa e fluída, marcada por uma fluidez que é elemento central para a naturalização do racismo no bojo das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, não é, necessariamente uma linha que segrega plenamente *pretos e brancos das ilhas*. Tanto que, como apontado pelo professor Cláudio Furtado na sessão de defesa deste trabalho, há pessoas do Fogo e da Braga – ou seja, aquelas compreendidas como *brancas* dentro da lógica racial cabo-verdiana – vivendo

¹⁶⁵ Em sua autobiografia *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, a literata afroestadunidense Maya Angelou (2018) retrata a existência dos *white trash* – a lixeza branca em tradução literal. Este grupo, brancos pobres e que andavam muitas vezes maltrapilhos e sujos, viviam (e continuam vivendo) em áreas predominantemente negras não por quererem, mas por não terem outras possibilidades. Mesmo que a classe pudesse os unir, a tensão racial é uma marca constante da relação entre os dois grupos raciais. Todavia, ser *White trash* não significa, no contexto estadunidense, tornar-se um negro honorário, mas sim produz uma hierarquia dentro da própria branquitude (Wray 2006), de forma similar a observada por Lia Schucman (2012) junto à elite paulistana.

em bairros como Alto da Glória, Fundo Cobón e Monte Vermelho, *zonas* essas que são vistas como periféricas e mais pobres dentro da Cidade da Praia.

O que eu proponho ao trazer a linha de cor como eixo interpretativo é que não é a presença de grupos racialmente dominantes residindo em todos os bairros que inviabilizaria a persistência da raça como categoria analítica. O que proponho, a partir dessa perspectiva, é que a circunscrição de *residentes* em bairros periféricos, enquanto estrangeiros europeus e americanos tendem a residir nos bairros de elite, é um fenômeno que extrapola a explicação de classe, visto que mesmo pessoas, como Dina, que possuem ensino superior cursado no estrangeiro, tendem a viver nos bairros periféricos visto à expectativa de que elas não ascendam socialmente. Ao fim e ao cabo, o que pretendo com esse argumento é mostrar como há uma continuidade – e atualização – da lógica colonial de que um europeu sem capitais está mais propenso a enriquecer fora da Europa do que um não-europeu melhor formado que deseje residir fora de seu país.

Por essa razão, veremos que os bairros marcados por serem o pólo negativo da *linha de cor* na Cidade da Praia assemelham-se à *Zona*, localidade onde ocorreu a investigação de André Justino (2022). De acordo com o antropólogo brasileiro, “é notável que o bairro receba muitas pessoas de fora da cidade da Praia. A maioria das personagens que aparecem nesta etnografia são de outras ilhas (ou de outros países) e são poucas as que têm uma rede familiar estabelecida nas proximidades” (2022: 19).

Partindo deste prisma, o presente capítulo estrutura-se da seguinte forma: na sua primeira seção, o foco recairá sobre as formas que a popularmente conhecida “tripla crise” afetou a vida da população foco deste estudo, observando, especialmente, os impactos e discursos acerca da pandemia da Covid-19. No segundo segmento, lanço luz sobre um caso específico, o da vendeta travada por Dina e seu vizinho em uma disputa por terreno. Com essa cena etnográfica, trago à tona a questão da moradia e suas precariedades, que marca a fala de Mariame destacada no início do capítulo. Por fim, a violência direcionada à homens bissau-guineenses entra em cena.

A partir das três questões poderemos observar o funcionamento da linha de cor na capital cabo-verdiana ao decorrer do capítulo. Como ficará em evidência, o presente capítulo e o próximo seguirão o mote que intitula a terceira parte da tese – na qual ambos estão inseridos: mostrar como a *morabeza*, importante símbolo da nação cabo-verdiana e da cabo-verdianidade, parece tensionar e ver-se ruir por conta e através do encontro destes com nacionais de outros países da África subsaariana.

i) Olhares sobre a tripla crise

Em uma das tardes do outono cabo-verdiano, daquelas em que o calor do verão já arrefeceu um pouco, eu acompanhava o movimento das minhas interlocutoras no e pelo Sucupira. Ao chegar à banca de Matilde, eu a encontrei trançando os cabelos de uma moça de pele negra retinta, bem magra e muito jovem. Naquela época, Gilda – que eu havia conhecido no salão de Iey no outro lado do Sucupira – já havia se juntado à sua *patrícia*, oferecendo, ali, o serviço de manicure e pedicure, o que Matilde não realizava. Contudo, como não tinha clientes no momento, Gilda ajudava Matilde a trançar os cabelos da jovem, a fim de finalizar o trabalho mais rapidamente.

Aproveitando que Rita também estava lá, sentei-me e fiquei conversando com as mulheres. Enquanto trançava os cabelos da cliente de Matilde, Gilda exclamou, preenchendo o silêncio que se fez, que “Cabo Verde *gosi* (agora) é só guerra da Ucrânia, guerra da Ucrânia, guerra da Ucrânia...”. Quase que em uníssono, todas elas começaram a discorrer sobre o aumento contínuo dos preços dos produtos e serviços, ao mesmo tempo em que não havia notícias de aumento do salário. Ainda que o governo nacional estivesse prometendo elevar o salário-mínimo para 14 contos, os mil escudos a mais não ajudariam sequer a cobrir a perda econômica.

Entretanto, mesmo que não saísse da boca das pessoas com quem convivi, especialmente na segunda metade do trabalho de campo de 2022, a guerra da Ucrânia havia emergido há pouco como justificativa para a crise econômica que assolava o país. Assim que eu cheguei, era a pandemia da Covid-19 que configurava neste lugar central de justificativa para a perturbação vigente. Ao encontrar com Aminata, perguntei a ela como havia ocorrido o interstício de três anos sem que nos véssemos. Rapidamente ela trouxe ao assunto a Covid-19, que teria gerado profundos impactos na sua vida, especialmente pela queda no turismo – sua principal fonte de renda. Para ela, “*si turista ka bem é komplikadu* (se os turistas não vêm para cá fica complicado)”.

A perspectiva foi corroborada por Mariame, para quem a pandemia foi um desastre. Por conta das medidas de isolamento social, a senegalesa ficou dois meses sem poder trabalhar, em casa. Ao regressar, as dificuldades se seguiram, especialmente porque “*emigrante ka sta, branku ka sta, é difícil lá, muito difícil...* (emigrantes não estavam aqui, brancos não estavam aqui, foi difícil, muito difícil...)”, uma vez que, com a chegada da pandemia, o governo cabo-verdiano fechou as fronteiras aéreas e marítimas do país (Venancio 2020b: 228).

Complexificando ainda mais a situação vivida, a administração municipal teria ordenado o fechamento das lojas que estavam devendo impostos. Como os recursos não entravam, com as embaixadas fechadas e ausência de voos, ela não conseguia vender. Entretanto, quando eu cheguei em 2022 a situação começava a caminhar para a normalização dos circuitos turísticos, proporcionada pela difusão das vacinas contra a Covid-19. Como Mariame afirmou: “*gozi branku bem pa li* (agora os brancos vêm para cá)!”. Mesmo assim, itens como a pulseira de três ferros¹⁶⁶, que antes da pandemia custava 300 escudos na sua loja, passou a ser vendida na ocasião por 500 escudos.

Com a estagnação dos proventos mensais, as mulheres com quem eu desenvolvi a pesquisa precisaram lançar mão de uma série de formas de *dizaraska*. Isso se deu porque a pandemia favoreceu o enfraquecimento de redes de solidariedade, como aquelas descritas no capítulo anterior, dada a situação generalizada de precariedade na qual as populações oeste-africanas residentes na Praia se encontravam. Como apontou a serra-leonesa Francis, a pandemia

Da-m canseira, n passa mal. Mi só kus minino na kasa e ninguém djuda. Colegas djuda-m ku arroz. Governo prometeu 10 contos pa rabidentes, mas ka ta da (cansou-me, eu passei dificuldades. Estávamos só eu com os meus filhos em casa e ninguém ajudava. Alguns amigos ajudaram-me com arroz. O governo prometeu 10 contos para as *rabidentes*, mas não deu)” (Trecho de conversa informal realizada com Francis em junho de 2022).

Enquanto Francis não podia contar sequer com o apoio do seu marido e pai dos seus filhos, Eva contou-me que na zona de Tira Chapéu havia um grupo de pessoas e associações doando alimentos, além de que a Plataforma para as Comunidades Africanas teria doado 50kg de arroz para cada família. De forma similar à PCA, a AAI forneceu recursos para que as famílias pudessem comprar alimentos para consumo próprio, tendo o agregado de Eva sido agraciado com o benefício social. Todavia, mesmo essa ajuda não foi o suficiente para as demandas de famílias que sobreviviam do comércio (in)formal. Como o “fique em casa” parecia cada dia mais inviável para as mulheres chefes de família, Eva viu sua mãe sair para vender na rua todos os dias, apesar do risco de contágio. Em um desses dias, sua mãe foi parada para dar entrevista para o jornal de um canal de televisão nacional, quando a perguntaram: “Senhora, a senhora não sabe que tem que ficar em casa?”. Rapidamente, a resposta dada pela bissauguineense foi “se eu ficar em casa vocês vão me dar comida?”.

¹⁶⁶ A “pulseira de três ferros”, como me foi apresentada, é um item muito presente no vestuário da população residente. Feita por três ferros entrelaçados (embora haja, também, aquelas que dizem entrelaçar cobre, ferro e outro), elas são usadas como amuleto de proteção contra feitiços. Uma explicação mais aprofundada sobre a questão pode ser encontrada na nota de rodapé nº 180.

A cena narrada por Eva nos mostra como mesmo em meio à pandemia, que segundo discursos irrefletidos e inconsequentes colocaria todo o mundo no mesmo barco, a linha de cor seguia operando firme e forte. Enquanto pessoas da elite – rotineiramente denominados de *kópu-leti*, *brankus di Platô* ou *minin di Palmarejo*, termos que indicam uma forte intersecção entre raça e classe – tiveram suas atividades transferidas para o sistema remoto; a mãe de Eva precisava sair de casa para garantir o sustento da família e outras mulheres, como Zaida (cf. o início do capítulo 1), tiveram os seus pagamentos suspensos por patrões pertencentes aos estratos superiores da sociedade praiense.

A ausência/insuficiência de políticas públicas direcionadas às mulheres chefes de família, especialmente aquelas que não são nacionais cabo-verdianas, acabava por propiciar não apenas que elas estivessem mais sujeitas à exposição à Covid-19, precisando sair de casa para *dizaraska*; como também incidia como fator de menor adesão destas à vacinação. Assim que eu cheguei ao país, a extensão do horário de vacinação, como em períodos noturnos e aos finais de semana, foi suspensa. Desta forma, as mulheres precisariam dirigir-se aos centros de saúde durante o horário comercial para receber as doses de reforço da vacina (que ao contrário das demais ofertadas, era gratuita).

Faltar um turno de trabalho para tomar a imunização contra a Covid-19, atrelado ao fato de que as vacinas frequentemente causavam reações adversas nas primeiras 36 horas após a aplicação que poderiam deixar as pessoas um pouco debilitadas, gerou uma onda de recusa à vacinação entre as minhas interlocutoras, que passaram a enxergar o processo como uma perda de tempo – e de dinheiro! -, especialmente em razão da baixa taxa de mortalidade e hospitalização que a doença proporcionou no arquipélago frente aos cenários vistos em países do oeste-europeu, Estados Unidos e Brasil.¹⁶⁷ Eis, aqui, a perversidade do capitalismo contemporâneo que, em meio a uma situação de emergência sanitária, acaba por acirrar as desigualdades sociais com base nos marcadores sociais da dominação que estruturam o sistema-mundo e as sociedades de forma geral.

¹⁶⁷ Por outro lado, a menor apreensão em relação à Covid-19 ocorria, também, por conta da histórica relação que parte dessas mulheres teceram com doenças e infecções presentes na história da África Ocidental e que, por lá terem se disseminado, ganharam pouca atenção da indústria farmacêutica mundial. Neste sentido, Eva contou-me que “*nha mãe vivi cólera, pa el covid é só máz um doença. Pa nhos nau* (minha mãe viveu a cólera, para ela a Covid é só mais uma doença. Para nós não)!”). Sua mãe pensaria assim porque para a Covid haveria formas de prevenção, enquanto para a cólera não, uma vez que na Guiné Bissau as casas da aldeia são em círculo e se uma pessoa contrai cólera, todas as demais também contaminar-se-iam, já que a casa de banho é fora da casa – fazendo com que a pessoa tivesse que transitar bastante, sendo alguns dos sintomas vômito e diarreia. Enquanto isso, o uso da máscara era o principal canal para evitar a transmissão da Covid, além da possibilidade de isolar a pessoa em um quarto.

STOP COVID-19



ORIENTAÇÕES PARA IMIGRANTES

Muitos imigrantes tendem a viver e trabalhar em condições de aglomeração, que podem não permitir o distanciamento físico recomendado, colocando-os em maior risco de contrair Covid-19. Mas existem medidas que podem reduzir o risco de ficarem doentes.

CUIDE DA SUA SAÚDE E DA SUA VIDA. ESTARÁ A PROTEGER OS SEUS DIREITOS E OS DIREITOS DAS OUTRAS PESSOAS.

LAVE AS MÃOS COM ÁGUA E SABÃO SEMPRE

Lave as mãos várias vezes e cuidadosamente com água e sabão, por pelo menos 20 segundos, incluindo as palmas e as costas das mãos, entre os dedos, pontas dos dedos e unhas.

Mantenha a sua higiene pessoal.



CUMPRE AS ORIENTAÇÕES

Tal como todas as outras pessoas, os imigrantes devem cumprir com todas as medidas preventivas indicadas pelas autoridades de saúde.

Colabore nesta luta que é de todos.



MANTENHA A ETIQUETA RESPIRATÓRIA

Sempre que tossir ou espirrar, utilize o seu antebraço e imediatamente lave as mãos com água e sabão até aos cotovelos.



MANTENHA DISTÂNCIA FÍSICA E CONTATOS TELEFÓNICOS

Não faça visitas se estiver com sintomas de febre, tosse ou falta de ar.

Fique a pelo menos 1 metro e meio de distância de quem estiver tossindo ou espirrando.

Evite beijos, apertos de mãos ou abraços a outras pessoas.

Mantenha contacto com os seus familiares e amigos através do telefone ou computador.



PROMOVA E PROTEJA OS SEUS DIREITOS

Todos temos o direito de proteção da vida, respeito pela dignidade e pela identidade cultural.

Todos temos o direito de proteção contra a xenofobia, a discriminação ou o estigma ligados à doença Covid-19.



PROCURE AJUDA

Se sentir tosse, febre e falta de ar ou sabe que esteve em contacto com alguém suspeito de estar infetado com o Novo Coronavírus, ou um caso positivo, não hesite em procurar aconselhamento e assistência médica através do telefone grátis 8001112, independentemente do seu status de imigração ou seguro médico.



A CIDADANIA NA PROTEÇÃO DO DIREITO HUMANO À SAÚDE



Design & Imagem: CNDHC Marketing & English

Figura 18 - A vulnerabilidade face à Covid-19 vivenciada pelas *residentes* alicerçava-se, também, no acesso à informação, que como no cartaz acima, era feita com recorrência em línguas não dominadas por elas, como a portuguesa.

Neste sentido, se a vulnerabilização das mulheres oeste-africanas pode ser vista, em um primeiro momento, como resultado da ausência de políticas públicas adequadas para garantir a proteção da população em um momento de vulnerabilidade sanitária; deve ser frisado que, ao fim e ao cabo, tal postura do Estado deve ser lida, também, como um projeto político deliberado

de produção de precariedades e indivíduos a serem desumanizados. Por conta das tensões em relação ao Estado cabo-verdiano, o sentimento de ser um cidadão de “segunda classe” aflorava constantemente nas falas das pessoas com quem conversei. Um senhor senegalês¹⁶⁸ contou-me que para ele o principal problema durante a pandemia foi com INPS, uma vez que a instituição governamental não queria pagar os direitos da população concedidos pelo governo durante a pandemia, especialmente para *residentes*. Coadunando com o coro de reclamações relativas ao governo cabo-verdiano, um segundo senhor, este um sapateiro bissau-guineense, confidenciou-me, em tom de indignação, que os alimentos doados pela Câmara Municipal da Praia no início da pandemia estavam estragados, tendo sido distribuído até o ovo podre. O que impediu que ele e sua família passassem fome foram as comidas enviadas pelos emigrantes cabo-verdianos.¹⁶⁹

Entretanto, a falta de apoio e subsídios não se restringiram ao âmbito governamental. Um terceiro senhor, também bissau-guineense, também em tom de queixa, partilhou que a Câmara Municipal até chegava a enviar mantimentos e doações para as zonas onde havia uma forte presença de *residentes*, contudo, como eram as figuras mais proeminentes da zona que recebiam, essas, por sua vez, acabavam partilhando os produtos recebidos apenas dentro das suas redes de contato e solidariedade – prática esta que já era comum antes mesmo da pandemia, segundo relatos.

Outra postura que já ocorria antes da eclosão da pandemia e assumiu contornos ainda mais intensos após ela foi a doação de alimentos vencidos. Ainda em 2019, uma conhecida recebeu uma caixa de mantimentos de uma notória instituição de distribuição de alimentos para pessoas pobres localizada na Cidade da Praia. No entanto, quando ela abriu a caixa e começou a distribuir os produtos entre seus conhecidos – uma vez que a quantidade era maior do que ela demandaria -, as pessoas presentes notaram que ou os artigos já estavam vencidos, ou a data de expiração estava próxima.

Partindo da lógica neoliberal de individualização dos problemas e da responsabilização da crise econômica e consequente desoneração do papel social do Estado (Strathern 2014), um dos projetos apresentados pelo governo cabo-verdiano para contornar a situação da crise de

¹⁶⁸ Os relatos a seguir foram ouvidos no âmbito da aplicação dos questionários do “*Estudo sobre o impacto da COVID19 na vida dos imigrantes em Cabo Verde - análise numa perspectiva de género*” e, por essa razão, os respondentes terão a sua identidade ainda mais preservada.

¹⁶⁹ Andréa Lobo compartilhou comigo que em conversa com o embaixador de Cabo Verde no Senegal, que na época da pandemia era Cônsul Geral em Boston, nos EUA, ele teria dito a ela que nunca viu uma solidariedade igual entre emigrantes e cabo-verdianos que viviam no país, tendo sido construída uma operação linda ao acionar as redes de apoio, o que teria salvado Cabo Verde. A centralidade dessas redes de apoio é o tema da investigação doutoral de Paulino do Canto.

forma atomizada foi o “Programa Integrado de Desenvolvimento do Empreendedorismo”, que teria como objetivo criar 174 unidades de rendimento.¹⁷⁰ Todavia, ao invés de ter sido recebido com entusiasmo pela população nacional, a recepção foi a contrária em razão da sigla do projeto, PIDE. Os mais atentos à história de Cabo Verde e do fascismo português levado à cabo nos últimos anos do sistema colonial lembraram que esta era a mesma abreviação destinada à Polícia Internacional e de Defesa do Estado, a polícia política portuguesa que entre 1945 e 1969 foi responsável pela repressão de todas as formas de oposição ao regime político do Estado Novo e às lutas pela libertação colonial no continente africano.

O programa, sobre o qual pouco se ouviu após a tensão envolvendo a sua sigla, partilhava como princípio central a mesma ideia que possuía o Projeto de Recuperação Económica Face aos Impactos da Pandemia de Covid-19, da OIM: o empreendedorismo. A convicção que prega a transformação da realidade socioeconômica individual por meio do trabalho árduo e do mérito vem se espalhando e capilarizando pelo mundo não somente por meio das propagandas nos canais de comunicação, assim como contra-dádiva aos financiamentos concedidos por organizações internacionais no Sul Global (Hickel 2017; Stirrat & Henkel 1994). Tal postura, legatária do neocolonialismo posto em prática a partir das independências africanas (Melly 2017), acaba por individualizar problemas coletivos e estruturais.

De todo modo, havia também quem afirmasse que a pandemia teve poucos impactos no seu cotidiano – embora esse cenário fosse raríssimo. Para o casal senegalês Assan e Ndey, donos de um restaurante cujo carro chefe é o *txep*, a única coisa que alterou com a pandemia foi o hábito de comer junto, pois seria assim que se comeria na sua terra natal. Talvez o olhar mais ameno para a delicada situação sanitária vivida globalmente esteja alicerçado no fato de eles continuarem vendendo marmitas durante a pandemia, o que não afetou tão profundamente a família no quesito econômico. Por outro lado, chamava a atenção a espécie de “gaiola” de metal, local onde o casal ficava com o caixa do restaurante – um por vez, é claro. Tanto que em um dos dias que fui lá almoçar, um dos clientes do estabelecimento perguntou para a dona se aquilo era por medo do *kasu bodi*.¹⁷¹

¹⁷⁰ A notícia foi veiculada no Jornal da Noite, cuja reportagem pode ser acessada em https://www.youtube.com/watch?v=PbogdicBRpM&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCaboverdiana Último acesso em 12/05/2023.

¹⁷¹ Como bem aponta Redy Lima (2010:206), “o termo *kasu bodi* popularizado pela sociedade caboverdiana significa roubar e advém do slogan de assalto utilizado pelos assaltantes norte-americanos *your cash or your body* [eu dinheiro ou seu corpo/vida]”. Sua capilaridade atingiu tal extensão que foi possível ver crianças na zona de Viúva, na Assomada, brincando de *kasu bodi*. De acordo com Caillois (1990), a consolidação de um fato social dentro de determinada sociedade é percebido quando crianças o inserem em seus jogos de imitação/*mimesis*.

O aumento da percepção coletiva sobre a criminalidade em relação ao cenário que encontrei em 2019 era algo generalizado. Logo que cheguei, amigas cabo-verdianas e bissau-guineenses alertavam-me de como “Praia está perigosinha, não é mais como antes”. E mesmo que antes essa percepção não se aplicasse com tanto vigor às zonas nas quais as elites residem e são altamente vigiadas, a sensação partilhada era de que a violência urbana havia se capilarizado por todos os cantos da Cidade. Tanto que, dias antes da minha chegada, uma brasileira branca publicou uma postagem em tom de indignação em seu perfil no *Facebook*, afirmando sobre o absurdo que era uma jovem ser assaltada no coração da Achada Santo António em plena luz do dia.

No que diz respeito às percepções das mulheres com quem realizei a minha investigação, Sandra aproveitou uma das reuniões convocadas pela PCA em razão da atualização do estudo sobre a integração da comunidade estrangeira em Cabo Verde para falar sobre a questão. Na ocasião, Sandra disse que Cabo Verde é um país que é apresentado como de paz e democracia, mas nos últimos tempos só se veria *kasu bodi* e assassinatos. “*Nu sta quase na recolha obrigatório, dá 6, 7h nu teni ki fica na kasa* (nós estamos quase em toque de recolher obrigatório, quando dá 6, 7 horas da noite nós temos que ficar em casa)”, sendo necessário que o governo cabo-verdiano tomasse alguma uma decisão para acabar com essa insegurança.

Ainda, em uma das tardes de domingo de setembro, quando as mulheres da *Mindjeris di Guiné* se reuniram para ensaiar a apresentação para o dia da independência nacional, o assunto veio à tona. Isso porque naquela semana havia ocorrido um assalto à mão armada dentro de um autocarro no Palmarejo Grande, evento no qual os assaltantes levaram todo o dinheiro que estava com o cobrador e os pertences das poucas passageiras que ainda estavam no veículo. Assustadas, elas me falaram que assalto daquela forma era a primeira vez que ocorria, que geralmente os larápios interceptavam o motorista sozinho e levavam somente o dinheiro. Como é frequente nas percepções de quem vive no país, elas falaram que Cabo Verde estaria parecendo o Brasil de tão violento.

Por essa razão, Rita declarou que se as coisas continuassem assim, ela iria pegar suas coisas e vai voltar para a Guiné Bissau – afirmação essa que foi recebida com certa incredulidade pelas demais, dado que a situação econômica no país natal era marcada por precariedades e dificuldades ainda mais intensas. Embora as amigas de Rita não acreditassem que ela pudesse tomar tal atitude, o pensamento apresentado por ela era compartilhado por outras mulheres. No âmbito da recolha de dados para o “*Estudo sobre o impacto...*”, uma cabelereira bissau-guineense residente no Alto da Glória afirmou que mesmo que a água e a

energia que ela utiliza sejam “roubados”,¹⁷² ela iria “*djobi caminho pa guiné, pamodi na Guiné nu teni pai, mãe* (buscar caminho para a Guiné, porque na Guiné nós temos pai, mãe)” porque o preço das coisas teria aumentado muito, reiterando, como vimos várias vezes até aqui, a necessidade de se ter um grupo de parentesco para buscar ajuda em momentos difíceis.

Ao passo em que o custo de vida aumentava desproporcionalmente aos rendimentos dos agregados familiares, a mídia nacional bombardeava a população local com discursos fundados na lógica meritocrática-neoliberal. No dia 20 de agosto, por exemplo, o Jornal da Noite apresentou uma reportagem que cobria um workshop sobre "neurocoaching" e "neuroliderança", realizado na ilha do Sal e dirigido a agentes desportivos,¹⁷³ em tom de jornalismo declaratório – mesmo que a prática profissional divulgada não fosse regulada ou tivesse a eficácia comprovada.

Paralelamente a reportagens como esta, eram noticiadas falas e discursos de membros do governo cabo-verdiano calcados na lógica de austeridade neoliberal a partir de duas máximas: as noções do empreender e poupar. Em meados de junho de 2022, o governo cabo-verdiano declarou situação de emergência nacional em razão dos impactos da Guerra da Ucrânia, conclamando a população a poupar, embora afirmasse que as pessoas não poderiam abaixar o nível de consumo para não desestabilizar a balança cabo-verdiana, como se naquele momento ambas as ações pudessem ocorrer simplesmente pela vontade individual.¹⁷⁴ Enquanto isso, naquele momento 9% da população residente no país já encontrava-se em risco de insegurança alimentar.

No auge da crise, entre os meses de junho e agosto, era perceptível também um reaparecer constante de notícias sobre abuso sexual de crianças no Jornal da Noite, mesmo que tratasse de casos que não eram inéditos e sem nenhum novo desdobramento jurídico.¹⁷⁵ Uma

¹⁷² Vale pontuar que ao contrário do que o senso comum aponta, a prática de furto de energia elétrica e água não é exclusiva de pessoas que residem em bairros pobres. No início de 2022, a Electra, empresa nacional de energia elétrica, realizou uma busca ativa para encontrar residências que recebessem eletricidade de forma irregular, encontrando várias casas e comércios nas zonas da elite cabo-verdiana que realizavam essa prática.

¹⁷³ A notícia foi veiculada no Jornal da Noite, cuja reportagem pode ser acessada em <https://www.rtc.cv/tcv/video-details/delegacao-rtc-sal-promove-workshop-sobre-neurocoaching-e-neurolideranca-dirigido-a-agentes-desportivos-30506> Último acesso em 15/05/2023.

¹⁷⁴ A notícia foi veiculada no Jornal da Noite, cuja reportagem pode ser acessada https://www.youtube.com/watch?v=k-TVSUIId7Bo&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelev%C3%A3oCabo-verdiana Último acesso em 15/05/2023.

¹⁷⁵ Algumas das notícias podem ser vistas em https://www.youtube.com/watch?v=Hvpj1iBMbwo&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelev%C3%A3oCabo-verdiana e https://www.youtube.com/watch?v=eMCKvcczm2M&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelev%C3%A3oCabo-verdiana Último acesso em 15/05/2023.

amiga, que por diferentes razões não irei identificar, levantou a questão de se essa prática não tinha a ver com a introdução de “pautas morais” (cf. Brown 2019; Lobo, Cardoso 2021; Machado, Lia 2020) para silenciar o insucesso do governo em contornar a crise com êxito. A moça justificou a sua fala pelo fato de alguns líderes do MpD terem vínculos com líderes da extrema-direita de todo o mundo, especialmente de Portugal e do Brasil, sendo o braço direito do então Ministro da Família e da Inclusão Social¹⁷⁶ um fiel seguidor do falecido guru da extrema-direita brasileira Olavo de Carvalho, que seria levado para a capital cabo-verdiana para conferir uma série de falas antes de falecer.

Neste ínterim, enquanto as mulheres *residentes* traçavam diferentes estratégias para garantir o pão de cada dia, conheci um europeu que vivia sozinho em um apartamento T3 e reclamou que a renda que ele recebia com os seus negócios em Cabo Verde era muito baixo, cobrindo somente os gastos básicos. Ao perguntá-lo, ele disse que seu ganho líquido circulava em torno de 150 mil escudos – valor que supera em quase doze vezes a renda mensal das casas dos residentes oeste-africanos.¹⁷⁷

Por essa razão, tornou-se perceptível como a pandemia da Covid-19 e a derradeira tripla crise atuou de forma a intensificar a linha de cor presente na cidade. Enquanto para algumas pessoas 150 mil escudos cobririam apenas os gastos básicos, conheci famílias inteiras que tentavam economizar o gás de um mesmo botijão por um ano usando o “fogão elétrico”, que além de demorar muito mais do que o fogão a gás para cozinhar os alimentos, deixava as pessoas à mercê do fornecimento de energia elétrica, que nem sempre estava disponível nas zonas localizadas nas periferias da Cidade da Praia. Assim, a linha de cor presente na capital do país atual, também, como uma divisão geográfica visível aos olhos.

ii) As zonas e sua linha de cor

Meu reencontro com Dina aconteceu em um momento singular: assim que cheguei ao ponto de encontro que havíamos combinado, apontou virando a esquina um *carro-tanque*, caminhonetes de vários tamanhos que carregam uma caixa d’água em suas partes traseiras para garantir o abastecimento de água em casas cujo acesso do bem é escasso ou sequer chega. Ela

¹⁷⁶ Um debate mais esmiuçado sobre a introdução de “pautas morais” pelo Ministro da Família e da Inclusão Social, Elísio Freire, será realizado no capítulo 6, na seção sobre a “*mutilação genital feminina*”.

¹⁷⁷ Ao observarem os impactos da Covid-19 na vida dos imigrantes na Cidade da Praia, Rocha *et al* (2023: 11) constataram que, de uma amostra que do total 1/3 eram de origem bissau-guineense, que 37,7% das pessoas inquiridas reduziram a quantidade de refeições diárias. Embora a taxa de perda de emprego tenha ficado na casa dos 2,2% (: 99), é de se considerar que a maior parcela da população (56,7%) declarou trabalhar por conta própria (: 97), o que engloba comerciantes (in)formais.

me chamou para entrar no carro com ela e, no caminho, contou-me que a água não chegava em sua casa há quinze dias e por isso as suas plantas já estavam morrendo, já que a pouca água que ela possuía era usada para o seu consumo e de filhos.

Como a sua casa ficava na parte de cima de um dos morros que formam a *zona* onde ela vive, atrelado ao fato de que a subida é demasiado íngreme e o caminho não é asfaltado, ou seja, é de terra e cascalho; o velho carro, por estar muito pesado, não conseguiu realizar a subida. Mesmo triste por não conseguir repor a água em sua casa, Dina me chamou para conhecer a sua residência, cujo terreno ela havia comprado pouco tempo depois do meu retorno para o Brasil em 2019. Após subirmos a ribanceira, cujo caminho com maior declive contava com pneus realizando o papel de degraus, avistei um jardim ainda bem verde para a falta d'água - seja ela das chuvas ou mesmo despejada manualmente por Dina e seus filhos – e com várias plantas, entre elas um pé de boldo, um maracujazeiro e um mamoeiro. A única entrada, ao lado do jardim e em frente ao varal, dava diretamente para a cozinha da casa.

Como fez questão de ressaltar, a casa ainda estava em fase de construção, com o piso em chão batido e as paredes internas já pintadas de cal, enquanto as paredes externas permaneciam com o cimento como acabamento final. O telhado era de *betão*, o que aquecia bastante o interior da residência, demandando que a porta de entrada e as duas janelas da casa, localizadas nas duas salas, ficassem sempre abertas – mas com uma tela de proteção, a fim de evitar a entrada de mosquitos.

Aos fundos da cozinha ficava o banheiro da residência, cuja água limpa ainda não era encanada, embora a água suja escoasse para a fossa da residência. Separando a cozinha dos demais ambientes havia uma segunda porta, também trancada a chave, que possibilitava o acesso às salas de jantar e de televisão, assim como ao quarto dos filhos de Dina e ao da chefe da família. Ambos eram separados das salas por cortinas, embora o quarto dos meninos já contasse com uma parede dividindo os ambientes, faltando apenas a porta. Ao chegar na minha casa, tracei um esboço da residência, que possuía a seguinte divisão:

Casa de banho (banheiro)	Quarto dos filhos	Quarto da Dina
Cozinha	Sala de jantar	Sala de televisão

Enquanto entregava os presentes que havia levado para ela (assim como as *encomendas de terra* enviadas por terceiros a ela por meu intermédio), Dina foi me contando sobre os percalços que ela enfrentou para construir a sua casa – e assim sair do aluguel. Após ter

economizado o dinheiro que possibilitou que ela comprasse o terreno, a bissau-guineense precisou pegar dois empréstimos para iniciar a construção da sua casa – ambos em instituições que fornecem microcrédito.¹⁷⁸ O primeiro deles foi de 150 contos (150 mil escudos cabo-verdianos) e o segundo, somente quando o primeiro já estava quitado, no valor de 200 contos.

Contudo – e como visto na seção anterior –, tudo ficou ainda mais difícil com a chegada da pandemia. Embora ela não tenha fechado o seu estabelecimento comercial em nenhum momento, a situação chegou a um ponto no qual o dinheiro que entrava só bastava para quitar o aluguel do espaço, que era de 10 mil escudos apenas a parte dianteira, onde ela estabeleceu o seu comércio. Os fundos da residência, onde ela residia antes de mudar-se para sua casa própria, custava 15 mil escudos.

Ainda em 2022, quando o país e sua economia eram assolados pela *tripla crise*, o número de pessoas atendidas pelo estabelecimento comercial de Dina diminuiu absurdamente. Deixando a situação ainda mais complexa, foi inaugurada uma organização com os mesmos fins à de Dina nas proximidades da sua, que por ser subsidiada pela Câmara Municipal da Praia, barateava os valores a serem pagos. Isso acarretou na redução do público que frequentava o seu estabelecimento, além de ter levado a mulher a demitir as suas ajudantes – o que aumentou o seu trabalho e o tempo que ela precisava despender no espaço. Esse fato, associada à mudança de residência, fez com que ela passasse menos tempo com os seus filhos.

A crise, para ela, estaria afetando todas as searas da sua vida. Duas semanas antes da minha chegada, por exemplo, ela teria tentado ir para Bissau para acompanhar os rituais fúnebres de uma das suas tias, que era muito querida por ela e que havia falecido logo após voltar dos Estados Unidos, país no qual ela residia. Sua morte teria sido decorrente de uma crise de asma, que a deixou debilitada e acabou por levá-la à óbito. Contudo, como o preço da passagem aérea para Bissau estava na casa dos 600 euros, trajeto que estava sob monopólio de uma empresa marroquina, Dina não teve condições financeiras de ir. Das coisas mais custosas,

¹⁷⁸ Microcrédito é uma forma de empréstimo menos burocrática que ao invés de ser realizada em instituições bancárias, é viabilizada por ONGs. Em Cabo Verde, são fundamentalmente aquelas que possuem como carro-chefe a redução das desigualdades baseadas no gênero que fornecem os financiamentos, uma vez que, conforme afirmado a mim pela presidenta de uma dessas instituições na altura da minha pesquisa de graduação sobre comércio transnacional no Mindelo, as solicitantes de microcrédito “normalmente são mulheres de baixa renda, com baixa educação formal, que não conseguem pedir em um banco” (Venancio 2017:61).

Embora a burocracia tenda a ser menor do que a demandada por bancos, até 2017 era comum que um dos requisitos para a concessão de microcrédito seja a nacionalidade cabo-verdiana, o que dificultaria o acesso por parte das mulheres cuja nacionalidade é outro país africano. Contudo, nos últimos anos o passaporte começou a ser aceito também, sendo requeridos, além do documento de identificação, o NIF; declaração de vencimentos/extrato bancário emitido nos últimos três 3 meses; factura proforma; número da conta bancária e número de telefone. Ainda, é necessário para ter acesso ao microcrédito a existência de um avalista (fiador), que deve fornecer a cópia do bilhete de identidade/passaporte; NIF; declaração de vencimento; número da conta bancária e número de telefone.

como as passagens aéreas, ao pão carcaça, que antes era 8/10 escudos e passou a custar 12/15 escudos durante a minha estadia, tudo teria aumentado de valor.

No entanto, o aumento do custo de vida em decorrência da *tripla crise* não acarretou, necessariamente, na melhoria do fornecimento de bens e serviços. Sempre que eu me encontrava com Felipe, filho mais velho de Dina, o fornecimento de eletricidade era pauta das nossas conversas. Na primeira vez em que o assunto veio à tona, fui eu que coloquei a questão, uma vez que a energia havia acabado na minha casa, no Palmarejo, na noite anterior, embora eu pudesse visualizar alguns pontos com iluminação. Ao perguntar ao rapaz se na sua zona, localizada na periferia da Cidade da Praia, a energia também havia sido suspensa, ele disse que sim, que “*luz bai, maz duvido ki na Plateau bai* (a luz foi embora, mas eu duvido que no Plateau tenha ido)”.

Sua postura se manteve quando, poucas semanas depois, ele me contou que sua casa – assim como toda a zona onde ele reside – teria ficado o dia anterior inteiro sem energia elétrica, que somente teve o fornecimento reestabelecido pela manhã do dia que nos encontramos. Nesse dia, no auge do verão cabo-verdiano, foi ele que me questionou se no dia anterior havia energia elétrica na minha casa. Quando lhe falei que sim, que havia, ele deu uma risadinha e disse: “Palmarejo é Palmarejo, né?”.

Ambas as falas de Felipe, que circunscrevem a diferença entre a zona na periferia da Praia onde ele mora e duas zonas habitadas por estratos superiores da sociedade praiense, refletem a ciência dos moradores para a construção daquilo que Du Bois (2021: 35, 122, 293) nomeou como linha de cor. No caso em voga, a precariedade imposta no acesso à água e eletricidade tem uma localização geográfica bem delimitada: bairros marcados pelo grande contingente populacional de *residentes* oriundas de outros países africanos e migrantes interinsulares – embora, obviamente, também haja nacionais residindo nesses espaços, visto que elas refletem, também, as hierarquias internas ao país, como do interior de Santiago para a capital e das ilhas periféricas para as centrais.

Contudo, em bairros como o de Dina, a presença dessa linha de cor se dá em razão de uma quase completa ausência de pessoas brancas, sejam elas europeias ou americanas, ou menos brancos cabo-verdianos. Apesar da minha presença frequente naquela *zona*, encontrei uma única vez uma *branca cabo-verdiana* que lá residia. Desta forma, reitero que a existência da linha de cor não quer dizer uma divisão racial radical, mas que indica uma maior ou menor possibilidade de presença de pessoas lidas como negras ou brancas em cada um dos seus lados. Ou seja, a linha de cor existe quando é possível presumir onde é possível encontrar com maior facilidade *residentes* e europeus. Ainda que haja cabo-verdianos *brancos* em ambos os lados, a

linha de cor existe quando a presunção imediata de que pessoas *kopu leti* ou *brancas* vivem em zonas mais abastadas, como o Palmarejo, Plateau e Achada Santo Antônio, acrescido ao fato de que se esses bairros são associados a pessoas de pele mais clara, espera-se que o fornecimento de eletricidade e água seja menos precário do que em outras, como Alto da Glória, Bela Vista e Calabaceira.



Figura 19 – Andanças com as crianças pela periferia da Cidade da Praia. Julho de 2022.

A construção dessa linha de cor, que produz níveis diferentes de “humanidade” a depender do lado no qual a pessoa habite, é cotidiana e ecoa, inclusive, no discurso estatal. Tanto que a edição do Jornal da Noite, da TCV, do dia 1º de junho de 2022, retratou o que foi

chamado de “desorganização urbanística” da cidade, que colocaria populações em risco.¹⁷⁹ Na reportagem, deputados do MpD eleitos pela região de Santiago Sul, faziam um “apelo” à CMP – presidida por Francisco Carvalho, de PAICV – para fiscalizar as casas construídas “clandestinamente e sem rigor” em zonas como o Alto da Glória e Bela Vista,¹⁸⁰ localidades estas marcadas por terem uma forte presença de imigrantes.

Ainda, os representantes da república que apareceram na reportagem afirmaram que o cenário naquele momento era mais crítico do que o que encontravam a um ano atrás. Embora a crítica feita fosse diretamente ao então presidente da CMP, pertencente ao PAICV, partido que compõe a principal formação antagônica na atual legislatura cabo-verdiana, os deputados omitiram um detalhe central: boa parte das casas que apareciam na reportagem, assim como as similares, foram construídas com o aval da CMP. Algumas delas, como a de Dina, teriam, inclusive, escritura. Isso possibilitava que os donos das propriedades pudessem recorrer aos órgãos públicos quando problemas emergissem. E foi justamente isso que eu vi acontecer durante a minha pesquisa de campo.

Após o almoço de domingo na casa de Dina, em um dia no qual ela convidou suas primas para comer *comida di terra*, ou seja, comida da Guiné Bissau, no *cabaz*, sentamo-nos na porta de sua casa após a refeição para conversar. Naquele momento, enquanto nos refrescávamos com a brisa que cortava a zona, Dina contou-nos sobre o problema com a divisa da sua casa que foi criado pelo seu vizinho debaixo, que como ela também era bissau-guineense, embora fosse casado com uma mulher cabo-verdiana. De acordo com Dina, a relação entre ela e o seu conterrâneo era excelente, tanto que toda a família do seu vizinho frequentava assiduamente o seu estabelecimento comercial. Também, sempre que ela fazia *comida di terra*, a bissau-guineense fazia questão de enviar um pouco para ele, visto que ela sabia que ele sentia falta da culinária do seu país natal, a qual a sua esposa não era versada.

Após a introdução sobre a relação dos dois, Dina disse que quando construiu a sua casa, ela acabou deixando dois metros de espaço na sua frente além do total demandado pela CMP com o intuito de ter espaço para a construção de calçadas, ruas e/ou outros caminhos. Sua decisão de reservar uma distância maior do que a necessária se deu porque ela queria ter a

¹⁷⁹ Reportagem disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DY5yo0WBrY&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCabo-verdiana. Último acesso em 03.05.2023.

¹⁸⁰ Sempre que eu mencionava para cabo-verdianos o fato de frequentar muito o Alto da Glória por conta da pesquisa, as pessoas automaticamente diziam para eu ter cuidado, que aquela seria uma zona muito perigosa - tão perigosa que antigamente era conhecida como Inferno. Seu nome teria sido alterado após o trabalho de um padre, que disse que o nome não era auspicioso e mudou da zona em homenagem à Nossa Senhora da Glória.

segurança de ter o seu próprio canto para cultivar suas plantas, assim como para estender a roupa lavada – embora essa não seja a prática mais comum em sua zona.

Ao ver o espaço residual no terraço da sua casa, o seu vizinho teria reivindicado aqueles dois metros como seus ao afirmar que Dina estava a invadir o espaço que era dele “por direito” ao colocar *bidões*¹⁸¹ e plantar a sua horta. Por sua vez, Dina contra-argumentou, afirmando que ela havia deixado quatro metros livres e não apenas os dois regulares como a câmara municipal pede para a frente das casas. E ela teria feito dessa maneira por ter ouvido rumores de que o governo da cidade planejava fazer uma calçada naquele espaço. Como ela não queria perder a privacidade e um grande pedaço do seu terreno, preferiu deixar a mais para evitar problemas futuros.

Foi a partir daí que estava instaurada a vendeta entre os dois – que acabou envolvendo todos os familiares de ambos. No primeiro momento, o vizinho demandou que a sua esposa parasse de falar com Dina, mas a mulher teria “batido o pé” e dito que não deixaria de falar com a vizinha por conta da implicância do marido. Nisso, o homem teria começado a implicar com os filhos de Dina, reclamando deles por qualquer razão e/ou *mandando bocas*. A situação teria chegado a um ponto de insalubridade tão grande que a esposa do vizinho de Dina teria confidenciado que ela estava tão cansada do comportamento do marido que já cogitava se separar dele.

Em meio ao cenário de conflitos verbais, teve início a materialização do problema. O vizinho, certo de que aquele pedaço de terra era dele, começou a cavoucar o morro em cima do qual a casa de Dina foi construída. Naquele momento, todos os vizinhos e amigos da mulher bissau-guineense aconselharam-na a ir à Câmara registrar uma denúncia contra o homem com base em duas alegações: a primeira por ele estar invadindo uma área que pertencia a ela e a segunda pelo desrespeito explícito às normativas centrais para a construção de casas em áreas íngremes, como a necessidade de se construir um paredão de pedras para evitar o deslizamento de terra.

Neste momento, o idioma da inveja, tão comum quando ocorrem vendetas entre pessoas da comunidade bissau-guineense – como visto no capítulo anterior – foi acionado por todas as pessoas presentes. A primeira a trazer a questão à tona foi Dina, que nos contou que a tensão entre o vizinho e ela seria tão grande que dias antes, quando ela se dirigiu ao seu quintal para

¹⁸¹ *Bidões* são tambores razoavelmente comuns na África Ocidental que são enviados especialmente por parentes emigrados em países como Estados Unidos, Portugal e Itália. Eles são encheidos com produtos das mais diferentes origens, desde eletrônicos, roupas e alimentos não-perecíveis, cuja finalidade pode ser tanto para servir como presentes, quanto artigos para (re)venda.

pegar um galho de arruda diretamente do pé, ela tinha percebido que o pé inteiro havia secado, enquanto as demais plantas que não são dotadas de poder de proteção contra *odju* estariam inteiras.¹⁸² Ainda, quase que em uníssono, as duas primas de Dina argumentaram com ela que “se [Dina] tivesse homem na sua casa ele [o vizinho] nunca faria isso”, que “quando o marido da Dina vier, ele vai sossegar e respeitar”, embora Dina não tivesse marido, apenas um namorado que não vivia em Cabo Verde, mas que naquele contexto foi rapidamente elevado ao patamar de marido.

Essa postura reifica o já discutido no capítulo 3, no que diz respeito à continuidade da ideia de que “casa sem homem é navio à deriva” (Fortes 2015: 158), ou seja, como a ausência de um homem em um agregado familiar, mesmo que este seja gerido por uma *mindjer garandi*, reduz a respeitabilidade dela. Deste modo, na tensão que interligava gênero e o idioma da inveja, suas primas falaram para nós que tudo que o vizinho fazia era resultado da inveja dele, visto que Dina era uma mulher que conquistou tudo que ela conquistou sem a ajuda de ninguém e sem homem nenhum, o que provavelmente o deixaria irritado.

¹⁸² Para Felipe, o filho mais velho de Dina e nascido em Cabo Verde, a questão da inveja seria um ponto sensível, como pode ser visto no diálogo que tivemos em meados de outubro de 2022:

Felipe: ah, é porque, na minha opinião, eles não conseguem explicar algo que não está certo, eles acham que é olho ou inveja, mas isso não tem nada a ver. Acho que em relação a esse cara aí, acho que não tem nada a ver com inveja não, ele é burro mesmo, ele é burro mesmo. Acho que ele é burro mesmo. Em relação a isso, acho que o cara é bem problemático, eu acho que ele não pensa, porque, vamos fazer alguns cálculos: hoje eu tenho 17 anos e ele tem, provavelmente, uns trinta e tal, quarenta anos, amanhã terei uns 26 anos, ou uns 23 anos e ele estará velho, os filhos dele vão morar ali embaixo e nós continuamos a morar aqui em cima, vai ser muito problemático para eles. Eles pensam no hoje, mas amanhã vai ter um futuro, né.

Vinícius: nossa, você me deu um gancho muito interessante pra pensar agora.

Felipe: o quê?

Vinícius: pra pensar a inveja como explicação...

Felipe: falhas, erros, tipo, algo que não dá certo na sua vida cotidiana.

Vinícius: aham.

Felipe: eles acham que isso é inveja. Tipo, para explicar a falha ou erros que eles cometeram, usam o termo inveja.

Em um tom um pouco menos cético, Gina explicou-me o lugar da noção de inveja no seio da comunidade bissau-guineense. Para ela, “*kel lá bu ta pode ta fla a tudu parte de mundo ta existe, só ki dja di guineense dja ta expande, pamódi hóra ki el ta ba, hóra ki alguém fika ku inveja di bô obrigatoriamente tem ki bu fika mal, às vezes tá pui kontra alguém, pui na problema, muitas kuza pa lá* (Isso a gente pode dizer que existe em todos os lugares do mundo, a questão é que os guineenses expandiram [o seu potencial], porque na hora que vai, na hora que alguém fica com inveja de você, obrigatoriamente você tem que ficar mal, às vezes é colocado contra alguém, põe problemas, muitas coisas lá) (Trecho de entrevista realizada com Gina em outubro de 2022)”.

A partir das duas compreensões – a de Felipe, nascido e criado fora da Guiné Bissau, e a de Gina, que não apenas passou parte considerável da sua vida no seu país de origem, como é de uma família de curandeiras (*djambaku* ou *balobeiro*) – é possível perceber como a compreensão dos infortúnios da vida perpassa, também, a seara do social e do antissocial, ou seja, dos desejos e vontades que as pessoas imanam em direção às outras. Assim como aponta Evans-Pritchard (1978) para a clássica estória da queda do celeiro entre os Azande, que acaba por ceifar a vida de pessoas que estavam dentro, as mulheres com quem convivi compreendem que estamos passíveis de efemeridades e acidentes, mas que o fato de ele ocorrer logo após *ou* enquanto sucedem-se momentos de tensão interpessoais indica a força que a inveja possui na produção de realidades. Não à toa, em uma das reuniões da *Mindjeris di Guiné*, Gininha chegou com um novo par de brincos que foi muito elogiado. Em tom de brincadeira, após a reificação dos enaltecimentos ao objeto, ela disse “*brinco bai rompi ku se inveja* (o brinco romperá com a inveja de vocês)”.



Figura 20 - Fotografia da cratera cavada pelo vizinho de Dina, que colocava em risco a segurança da sua casa

Dias depois, com o avançar da escavação realizada pelo seu vizinho, Dina pediu para que eu fosse até a sua casa fazer registros fotográficos da escavação para que ela enviasse para o seu então namorado e para que pudesse protocolar a denúncia nas autoridades competentes da Câmara Municipal. Ao chegar à sua casa, encontrei Dina profundamente abatida e com olheiras intensas que indicavam algum nível de privação de sono. Foi quando ela me contou que estava tão tensa que nem saía mais de casa direito (suas primas teriam ido para o Tarrafal passar um final de semana, mas ela ficou) e sequer comia ou dormia direito, muito preocupada com a aproximação do período das chuvas. Com o receio de ocorrer algum deslizamento de terra, ela cogitava mandar os seus filhos para a casa das primas, que residem em outras zonas na Cidade da Praia, na época em que as chuvas começassem.

O seu receio não se dava apenas no âmbito da materialidade da vendeta com o seu vizinho, ou seja, por conta de eventuais deslizamentos de terra que poderiam ocorrer. Seu medo habitava, também, a seara da proteção espiritual.¹⁸³ Nesse dia, ao ver que ela estava com dois

¹⁸³ De todo modo, um fato no mínimo curioso é como a feitiçaria é vista socialmente como algo de mulher, enquanto no caso em tela o homem é alvo de acusações de “inveja”. Sobre essa questão, ao analisar a música *Lapida na bó*, do cabo-verdiano Orlando Pantera, Eufémia Rocha aponta que a figura da mulher que frequenta *kórdas* (casas de feitiço) construída a partir da ideia de que é aquela que possui problemas com os homens, assim como é quem domina “o disfarce, a simulação, o desejo dos bens materiais, a loucura por conta do perigo/risco de

anéis de *três ferros*, perguntei onde ela havia adquirido. Como de costume nos casos de amuletos de proteção,¹⁸⁴ ela teria encomendado de parentes que vieram da Guiné Bissau, embora usasse geralmente apenas um por vez. Contudo, como ela tinha medo do que o vizinho pode fazer com ela, foi necessário intensificar as proteções em seu corpo. Por outro lado, ela já estava um pouco mais aliviada porque os funcionários da CMP já tinham deixado uma notificação com o seu vizinho para que ele levantasse a parede de pedras como tem que ser no âmbito da legislação, indicando que aquele pedaço de terreno era sim de Dina. Não obstante, Dina sabia que esse era um investimento caro, que demandaria ajuda da comunidade para ser realizado e, complicando tudo, o tempo da chuva já se aproximava.

Cerca de uma semana após essa conversa, Dina ligou-me mais uma vez apresentando a mesma demanda. Ao chegar na sua casa no dia seguinte, encontrei a bissau-guineense completamente desolada com os desdobramentos da situação provocada pelo seu vizinho. Com lágrimas nos olhos, Dina me contou que dias antes ela estava na casa de uma das suas primas – uma das poucas vezes em que ela saiu um pouco de casa para espalhar – e teve que regressar correndo porque ligaram para ela avisando que outro pedaço de terra do seu lote havia desabado e que seu filho mais novo estava atravessando o trecho naquele momento, e que por muito pouco ele não caiu do barranco.

Assim que desligou o telefone, Dina voltou imediatamente para casa e mandou seu *kodê* para a casa da sua prima, local no qual ele ficaria um pouco mais quieto e não sairia tanto quanto

lidar com o demônio, o conhecimento dos lugares apropriados para melhor se fazer a *kórda*, o *malfetu* e a habilidade para o contrato ou negociação/ comércio” (Rocha 2016: 23).

¹⁸⁴ Essa não era a primeira vez desde que eu iniciei as minhas investigações no país-arquipélago que amuletos de proteção emergiam durante as conversas. Durante a pesquisa para o mestrado, calhou de eu estar na loja de Mariame e “um jovem cabo-verdiano entrou lá apenas para adquirir esse produto [a de três ferros] e, ao sair de lá, disse “agora estou protegido contra os feiticeiros”” (Venancio 2020:112). Durante ao trabalho de campo para a construção da presente tese, a presença dos amuletos de proteção tornou-se ainda mais visível. As crianças, desde as recém-nascidas àquelas com quase dez anos, portavam cordões um pouco abaixo do umbigo, que de acordo com Gininha eram utilizados para espantar mau-olhado. Os miúdos também podem, assim como as adultas, usarem as pulseiras de três ferros – que também são comercializadas em tamanho infantil no Sucupira. Enquanto isso, as mulheres adultas utilizam, ainda, anéis do mesmo material das pulseiras de três ferros – como no caso de Dina -, além de colares e pulseiras com *sibitchi*, pedra oriunda da África Ocidental que é usada com a finalidade de afastar *odju*.

Igualmente, as proteções contra *odju* não se restringem às peças que compõem a indumentária das pessoas. As casas da comunidade bissau-guineense eram facilmente identificadas por conta das pequenas bolsinhas vermelhas posicionadas acima das portas ou chifre de cabra/cabrito (estes poderiam ficar nos telhados também), também com a finalidade de afastar *odju*. Quem chamou a minha atenção para essa recorrência foi Felipe, que apesar de não saber o que está dentro das bolsinhas vermelhas, disse-me que o segredo que envolve essas práticas acontece, na maioria das vezes, pelo medo que a comunidade tem de rejeição.

O cenário que eu encontrei junto à comunidade bissau-guineense parece se alargar, também, para as pessoas cabo-verdianas. Em livro sobre a crioulação cabo-verdiana, Laurent (*no prelo*) aponta que “a bruxaria desempenha um papel na formação do comportamento em sociedade, as relações com estranhos, vizinhos, amigos e família”. E tal cenário ficará explícito no próximo capítulo, na seção “Gendrificando as imagens de controle”.

ele saía na zona onde eles residiam. Em contrapartida, seu filho mais velho mostrou-se arredo a acompanhar o irmão, dizendo para a mãe que ele não sairia de casa e não deixaria a mãe sozinha ali, cena que ela compreendia como uma tentativa do rapaz de cumprir o papel de “homem da casa”, muito embora ele não lesse dessa maneira. Para ele, mesmo sendo o filho mais velho em uma casa caracterizada pela monoparentalidade feminina, a sua vida era vivida de forma normal, como a vida de adolescente, não se sentindo o homem da casa. E como um bom adolescente, o rapaz se recusava a cumprimentar os vizinhos por conta do ocorrido, mesmo que sua mãe chamasse a sua atenção para tal.

Em consequência do acidente, Dina decidiu consultar uma curandeira bissau-guineense que residia na região da Assomada, no coração da ilha de Santiago. Ao lá chegar, levada por uma de suas primas que já havia morado nas redondezas, a curandeira com quem ela se consultou disse que o seu vizinho tinha muita inveja dela, que ela tinha que tomar cuidado. A inveja seria tamanha que há semanas Dina sentia uma acentuada dor nos joelhos, que passou logo após a consulta. Ainda, a curandeira havia revelado para ela que uma pessoa em seu trabalho estaria desejando coisas ruins para ela. Contudo, como não o mal não a atingia por conta das proteções que ela carregava, toda a inveja era direcionada para o seu *kodê*, enquanto Felipe também estaria fora de perigo. Como forma de garantir a proteção da família, a curandeira demandou mil escudos para custear a consulta com os ancestrais, além de ter pedido uma galinha, cuja finalidade era a extração do sangue, e uma garrafa de *grogue* para realização do ritual de limpeza e resguardo de Dina e seus filhos.

Por conta de toda essa situação, mesmo tomando remédios para dormir e pensando formas de proteção contra a inveja, Dina não conseguia dormir de forma alguma. Sua irritação se intensificava diariamente, já que o simples fato de abrir as janelas da sua casa para circular o ar fazia com que ela desse de cara imediatamente com a cratera feita pelo seu vizinho. O que aliviava o seu sofrimento era o fato de que a Câmara e a Vigilância Municipais tinham notificado o vizinho mais uma vez dois dias antes, além de terem aplicado uma multa pelas infrações cometidas. Mesmo assim, o vizinho que sempre prometia que começaria a erguer o muro, trabalhava na reconstrução da parede a passos de tartaruga.

O vagar no processo de subir a parede de pedras tinha ainda um agravante: o custo. Em um dos orçamentos feitos por Dina, os valores eram os seguintes:

Nº	Designação	Quantidade de material necessário	Preço em CVE
01	Pedras	2 caminhões	24.000,00
02	Brita	1 caminhão	25.000,00

03	Areia	1 caminhão	25.000,00
04	Cimento	1 paleta	39.000,00
05	Ferro – 12	26 varas	54.080,00
06	Ferro – 10	10 varas	17.500,00
07	Ferro – 6	20 varas	12.000,00
08	Arame cozido	10kg	2.150,00
09	Água	6 toneladas	7.200,00
Valor total:			203.930,00 CVE

Para custear o levantamento do muro de pedras, Dina precisou lançar mão de um conjunto de atividades laborais. Com a diminuição do movimento em seu estabelecimento comercial devido ao período de férias, período no qual ela tem “pouco rendimento e muita despesa”, ela se dispôs a trabalhar como faxineira em casas e empresas, o que ela fazia anualmente, muito embora fosse uma mulher com diploma de ensino superior. Também, trabalhou no cerimonial do casamento de uma figura da alta elite cabo-verdiana, contribuindo com o serviço de limpeza e preparo de alimentos. Embora tenha trabalhado durante todo o final de semana – chegando a dormir na casa de uma conhecida que ficava próxima ao local da festa para minimizar o tempo do deslocamento, ela só recebeu três contos pelas atividades desempenhadas.

Dada a situação de escassez de recursos financeiros, Dina optou por pedir um outro microcrédito, mesmo que ela ainda estivesse arcando com os custos do segundo financiamento adquirido para a construção da sua casa. Como ela já tinha o pagamento de um microcrédito em andamento, ela precisaria provar que teria renda o suficiente para arcar com o reembolso do valor, além de precisar indicar mais fiadores que ficariam responsáveis pela dívida caso ela não conseguisse arcar com os custos. Isso fez com que ela precisasse se desdobrar entre o seu trabalho – que enfrentava, como já visto, um período das vacas magras – e a coleta da papelada que viabilizaria a liberação do recurso.

Dadas as dificuldades e por ser uma *mindjer garandi*, ela não hesitou em lançar mão das suas redes de apoio. Assim, no domingo seguinte ao início da saga para conseguir o microcrédito, ela aproveitou a reunião da associação de bissau-guineenses a qual ela é integrante para compartilhar com os homens da instituição o problema que ela estava enfrentando. Naquele dia, finalizadas as atividades coletivas, os homens da associação foram com ela conversar com o seu vizinho para encontrar um meio de solucionar a vendeta, indicando a ele que todos poderiam se juntar no domingo seguinte para ajudar a subir a parede. Contudo, o vizinho afirmou que não tinha dinheiro para comprar os materiais, fazendo com que Dina tivesse que arcar com o prejuízo que ele deu.

Com o ingresso de toda a vizinhança no problema, Dina, que até pouco tempo tinha o apoio de todos de forma consolidada, começou a ficar malvista. Isso porque é considerado, como apontou Felipe, de mau-tom registrar uma queixa na Câmara visto que uma das possibilidades para a resolução do conflito é simplesmente levantar a parede de pedras, enquanto a outra consiste na derrubada da casa de quem provocou o problema. Com receio de que a casa do vizinho encrenqueiro fosse derrubada por conta da denúncia de Dina, alguns homens e mulheres tomaram as dores do vizinho.

Mesmo que a situação tenha se resolvido aos poucos conforme o tempo foi avançando - em meados de setembro de 2022 Dina sequer mencionava esse problema mais -, novas questões foram surgindo por conta da casa de Dina. Quando as chuvas chegaram, Dina e seus filhos entraram em estado de alerta, já que o *betão* que cobria o teto permitia a passagem da água por ele, especialmente no trecho da parede que compreende a divisão entre a cozinha e o quarto dos meninos. Para diminuir o problema, ela sempre pedia para que o seu *kodê*, por ser menor e mais leve, subisse no telhado da casa para rapar a água acumulada.

Infelizmente esse era um acontecimento recorrente nas casas da região, cuja água entrava pelo teto ou mesmo pelas portas das residências. Tanto que uma das atividades que foram designadas a mim na *Mindjeris di Guiné* era passar para o computador as letras das canções da associação. Embora Dona Fátima já tivesse redigido as músicas em um caderninho, ocorreu uma inundação poucos anos antes em sua casa que acabou por levar e apagar todos registros. Assim, redigir as canções no computador e salvar o arquivo no grupo do *Messenger* era uma forma de evitar a repetição de um desastre como esse.

Retomando o caso de Dina, a conjunção desses elementos acabou gerando um constrangimento familiar sério. Em outro domingo em meados de agosto, quando almocei em sua casa mais uma vez, Felipe me contou que sua mãe estava chateada porque a sua irmã (tia do rapaz), foi de Bissau para a Praia com o intuito de acompanhar as cerimônias funerárias do tio paterno das duas, mas que teria se recusado a conhecer a nova casa de Dina. Os rumores, ou melhor, o *fladu fla* que chegou até ele indicava que uma das cunhadas das duas teria feito intriga envolvendo a casa de Dina. Entretanto, as informações que ele possuía acabavam ali.

Dias depois, ao encontrar com Dina, ela me contou os desdobramentos da história, que acarretaram em mais chateação com a sua irmã. De acordo com ela, a sua irmã teria ido somente até o seu trabalho, com uma visível recusa a ir até a sua casa. Foi aí que o *fladu fla* foi complementado: para Dina, sua cunhada, também bissau-guineense, estaria a fazer fofocas para a sua irmã, tendo dito para a visitante que a casa de Dina foi construída em cima de uma rocha e, por isso, seria muito perigoso subir lá, que tudo estava desmoronando.

Como era de se esperar, Dina ficou muito triste com a situação, especialmente porque foi ela a responsável por garantir toda a documentação (incluindo o atestado de óbito do tio) que viabilizaria a entrada da irmã no país, pois, como visto no capítulo 2, a livre circulação no âmbito da CEDEAO é muito mais rigorosa do que o acordo propõe – tendo a insularidade em Cabo Verde como um complexificador da questão. Ainda, Dina teria se disposto a ir buscar a irmã de madrugada no aeroporto, além de ter deixado os seus filhos sozinhos em casa por quase uma semana para ficar com a sua *mana* e ajudar nas atividades que eram realizadas na casa do falecido tio.

Embora as cenas descritas possam servir para compreender as relações sociais tecidas por mulheres *residentes*, como a demanda de Dina pela ajuda na Associação de guineenses, pretendo, aqui, ler a cena como a manifestação de um cenário corriqueiro na Cidade da Praia: o da construção de uma linha de cor que afeta não só a moradia, como também espaços de lazer, acesso à água, energia elétrica e transporte público. Não à toa, em um dos dias da aplicação de questionários para o “Estudo sobre o impacto da COVID19 na vida dos imigrantes em Cabo Verde - análise numa perspectiva de género”, direcionamo-nos ao Alto da Glória. Ao chegarmos em um dos pontos mais altos da zona, olhei para o horizonte e disse aos dois colegas que me acompanhavam: “Cabo Verde está verde”, visto que aquela era a primeira vez que eu estava no país na época *d’azagua* (estação das chuvas).

Em tom de brincadeira, um deles, Samuel, contrapôs a minha fala, afirmando que “Cabo Verde está verde e cheio de barracas”. Complementando o seu ponto, disse, dessa vez de forma indignada, não acreditar que fosse possível que a CMP não soubesse da situação das casas no Alto da Glória. Como já visto, a CMP não apenas sabia, como também autorizava a construção de parte das casas – informação que partilhei com ele, que por sua vez ficou ainda mais consternado. Além disso, era comum ouvir que vez ou outra, especialmente antes *d’azagua*, as instituições governamentais realizassem ações de retirada das barracas. Contudo, como os seus residentes não teriam para onde ir, logo fixavam residência nos mesmos lugares de antes.

A postura de Samuel coadunava não apenas com as falas dos deputados apresentada no início dessa seção – embora a postura destes deva e já tenha sido tensionada –, como também com o cenário que eu enxergava ali. Quanto mais caminhávamos em direção aos fundos do Alto da Glória, rumo à zona de Ponta Verde, menos casas feitas de alvenaria, como a de Dina, eram vistas. Enquanto isso, a quantidade de *casa-lata* ia aumentando. Esse modelo de residência, chamado também de barracas, consiste em “casas térreas de material temporário (do tipo lata ou papelão). Não obstante, a precariedade, muitas das casas seguem o padrão tradicional com

telhado de duas águas, e são criativamente ornadas com cores e enfeites nas fachadas” (Mossab, Anahory 2022: 232).

Embora as acusações – tanto da então oposição ao presidente da Câmara Municipal da Praia, quanto das pessoas no cotidiano, como Samuel – de que esses espaços que são majoritariamente ocupados pela população *residente* estariam “abandonados” ou fugindo ao controle do governo, o caminho é justamente o contrário. A produção das desigualdades e precariedades materiais é, ao fim e ao cabo, produto do Estado assim como a redução das desigualdades. Dentre os dispositivos de controle que são acionados pelo Estado-nação moderno, na miríade de formas que ele pode tomar, para definir aqueles cuja vida deve ser preservada e aqueles que podem ser deixados para morrer, a raça ocupa lugar central (Foucault 1999, 2019; Mbembe 2018).

A linha de cor, que indica onde os “*mandjakus*” deviam viver era gramatical em meu cotidiano. Certa vez, um recém-licenciado jovem cabo-verdiano disse para mim que bastava que eu fosse para as zonas mais pobres que eu acharia guineenses, afirmação que indignou um amigo em comum que presenciava a cena, cabo-verdiano como ele. De forma similar, enquanto aplicava questionários no Alto da Glória do projeto *Impacto da Covid...*, um rapaz, ao ser perguntado se era “imigrante”, disse “pra lá tem um monte de mandjaku”, apontando para a região com maior presença de *kaza-lata*, menor acesso à energia e à água encanada.

Dada a produção contínua de precariedades, ou seja, de uma vida sem a promessa de estabilidade (Tsing 2022), não é à toa que Dina e boa parte das mulheres *residentes* com quem eu convivi morem justamente em zonas onde a água não chega com frequência, o fornecimento de energia elétrica é intermitente e, muitas vezes, os autocarros deixam de circular sem razão aparente.¹⁸⁵ As disparidades produzidas em cada um dos lados da linha de cor praiense fez com que a antropóloga italiana Silvia Stefani (2015:107) tenha ouvido de um de seus amigos-interlocutores que a Praia era uma “cidade esquizofrênica” porque, como ela aponta,

No decorrer de um único dia, poderia acontecer de eu entrar em uma casa luxuosa com piscina e, algumas horas depois, em um barraco de concreto, sem reboco, piso ou banheiro. A esquizofrenia urbanística da capital foi reforçada principalmente a partir da década de 1990, quando os fluxos maciços de migração interna e da costa africana aumentaram exponencialmente a população urbana e o número de bairros espontâneos, que surgiram sem planejamento urbano ao redor do núcleo original da cidade (Stefani 2015:107-8 *tradução minha*).

¹⁸⁵ Foram incontáveis as vezes em que precisei me direcionar ao Alto da Glória no fim do dia e o autocarro sequer dava sinais de que iria passar. Quando isso acontecia, sempre aparecia um *Hiace*, que cobrava 50 escudos das passageiras, não os 43 escudos que custavam os autocarros. Por essas e outras razões Miguel de Barros afirmou, no âmbito do **Fórum Internacional Mercados Informais: Impactos e Complexidade Social** (em 25/07/2022, na UniCV), que os *Hiaces* são a eficiência do informal face à fragilidade do Estado na promoção de serviços.



Mapa 4 – Zonas de maior presença de residentes na Cidade da Praia

A noção de esquizofrenia para tratar realidades cabo-verdianas não é original nem do argumento do amigo-interlocutor de Stefani – que é sociólogo –, nem academicamente. Pensando a identidade nacional do país, o sociólogo cabo-verdiano Cláudio Furtado (2013) compreende que há um processo de anomia/patologização que é produzido a partir dos seus ideólogos, ou seja, uma “socio-patologia” (Cláudio Furtado 2013:7), denominando a simbiose que formou a nação como uma “esquizofrenia identitária”. A reincidência desse termo, que em ambos os casos esbarra em modelos civilizacionais distintos – e hierarquizados! – do que se espera de padrões de vida, reitera, conforme proposto por Mbembe (2001:129), como o mundo pós-colonial é marcado pela ambiguidade, fluidez, mudanças constantes e práticas contraditórias que fogem ao pensamento binário ocidental.

Ainda, em um mundo no qual o nacionalismo é monorracial por excelência (Mbembe 2020), a materialização de uma sociedade racialmente plural e predominantemente negra que deixa pessoas que se parecem tanto com os eleitos nacionais – mesmo que alguns destes tentem construir um distanciamento fundado no *Nós X Outros* – e seus próprios cidadãos à mercê de um sistema necropolítico (Mbembe 2018) de desumanização e negação da cidadania é, ao fim e ao cabo, um tanto chocante – mas também profundamente corriqueiro. Desta forma, vemos ser construída uma linha de cor em “uma das capitais da África”, remontado à frase do presidente da CMP, apesar de esta ser uma nação majoritariamente negra. A linha de cor, aqui, funciona não como forma de separar totalmente brancos e negros. Digo isso porque embora a elite que vive em Cabo Verde seja racialmente englobante, ou seja, acolhe pessoas negras e brancas – também asiáticas! –, a pobreza no país parece caminhar para outros rumos, destinando-se majoritariamente a populações de tez mais escura.

Uma série de elementos contribuem para sustentar a minha afirmação. A presença de moradores que não fossem negros¹⁸⁶ em zonas como o Alto da Glória, Bela Vista, Calabaceira, Várzea, Casa Lata e Fundo Cobón eram raríssimas, enquanto, por outro lado, pessoas brancas eram mais vistas em bairros como Palmarejo, Achada Santo António e Plateau – que também contam com zonas marcadas por pobreza em seus interiores. De igual maneira, mesmo nos autocarros que seguem para os bairros “nobres”, como Palmarejo e Achada Santo Antônio, foi raríssimo ver pessoas brancas neles – com exceção da linha 8, que passa pelo Palmarejo,

¹⁸⁶ Como percebido até aqui, não trago o colorismo como categoria analítica. Ainda que ela tenha emergido em um único momento durante o trabalho de campo, quando uma jovem cabo-verdiana que estudo no Brasil afirmou que nos país imperaria a lógica do colorismo, acedito que i) o cenário analítico é marcado por uma complexidade que extrapola a categoria analítica, que me parece produzir uma hierarquia muito sólida que não se enquadra na perspectiva interseccional que adoto; e ii) os dados produzidos são insuficientes para dialogar com tal perspectiva teórica.

Praia e Plateau, frequentemente usada por turistas. Enquanto isso, a chance de ver uma pessoa branca no volante dos automóveis era muito alta – exceto, nesse caso, pelos táxis, que são frequentemente dirigidos por homens cabo-verdianos e nacionais de outros países africanos.

Ainda, a linha de cor atua no que diz respeito à securitização da cidade. Um dia no qual Dina me disse para não sair à noite sozinho porque a Praia estaria muito perigosa – percepção que era compartilhada por amigas antigas. Contudo, logo ela emendou o seu conselho com “ah, mas no Palmarejo é um pouco mais tranquilo”. O Palmarejo, zona onde residi durante o meu campo mais longo, é um bairro que conta com várias seguranças particulares – em sua maioria guineenses e senegaleses – que ficam em “casinhas” na porta dos edifícios, especialmente aqueles comerciais como bancos e afins, ou mesmo sentados no térreo de prédios residenciais, sempre a vigiar tudo que acontece.

Ao fim e ao cabo, o que pretendo aqui é mostrar que entender a Praia como uma cidade esquizofrênica, mesmo que isso esteja no horizonte das nossas interlocutoras, é reificar uma forma colonial de patologizar o desviante da norma ocidental legatária do colonialismo europeu (Fanon 2008) – que desumaniza aquele que não é branco. Tal abordagem parece similar ao visto por Andréa Lobo (2014) que, ao realizar em sua pesquisa de doutorado ao pensar o ato de *fazer família* das mulheres da Boa Vista, desconstruiu a patologia posta na noção de “família desestruturada”, amplamente difundida entre as suas interlocutoras, indicando que não há patologia nem normalidade, mas sim formas distintas de *fazer família* que existem no mundo.

Tendo esse cenário em mente, o que me interessa é superar a patologização do social e compreender como os novos arranjos de moradia, assim como as violências coloniais e pós-coloniais, são o canal pelo qual as presentes configurações sociais se manifestam – mas não se limitam a habitação, refletindo, como visto, no fornecimento de serviços e como veremos, também na securitização. O que pretendo com isso é afirmar as moradias construídas em lugares sem acesso contínuo à água ou a eletricidade e correndo risco de desabamentos estão não são “anormais”, mas modelos produzidos no seio daquela sociedade que acabam por abrigar determinadas populações. Isso porque a existência de pessoas que vivem em situações de habitação com as descritas viabiliza mão-de-obra barata para trabalhar nas obras e casas das elites que vivem no país. Ou seja, mais do que patologizar as diferenças sociais gritantes, há de se entender como elas existem para garantir o funcionamento daquele contexto social como tal – como continuarei descrevendo na próxima seção.

iii) “Menos um li”: mortes brutais sem investigação

Ainda em 2019, quando de uma das minhas idas ao interior da ilha de Santiago para realizar o trabalho de terreno para o meu mestrado, fui interpelado por duas amigas-interlocutoras sobre a situação das pessoas negras no Brasil, das favelas e da violência urbana – tópicos que sempre emergiam em minhas conversas no país. Quando tentei matizar o cenário de extrema violência veiculado pelos programas sensacionalistas e punitivistas brasileiros por meio da filial cabo-verdiana da Rede Record, uma delas confidenciou que “antes em Cabo Verde não tinha gente a matar um ao outro... Depois que começou a chegar *gente de fora* e *misturar a raça* que isso começou”. Antes mesmo que eu pudesse perguntar quem era essa *gente de fora* que chegava para *misturar a raça*, a cabo-verdiana começou a me perguntar sobre a situação da violência baseada no gênero na minha terra natal e a frase dita por ela só foi reluzir mais uma vez quando retomei o diário de campo daquele momento para a construção da presente tese.

Durante a minha investigação doutoral, eu não ouvi associações diretas entre a chegada de pessoas da África continental com o aumento da violência no país. Todavia, mesmo que a bibliografia sobre criminalidade no país rotineiramente associe o fenômeno aos cabo-verdianos *retornados* da diáspora, especialmente aqueles que vêm dos Estados Unidos (Drotbohm 2015; Lima 2010; Lobo 2018), a literatura sobre migrações oeste-africanas em Cabo Verde mostra um cenário diferente do visto por mim. Em sua investigação nas fronteiras aéreas nacionais, Paulino do Canto (2020: 85) ouviu de agentes aeroportuários que a população *residente* seria a culpada pelo aumento da criminalidade, do consumo e da circulação de drogas no país (no caso das drogas, especialmente os nigerianos); trazer mais pobreza e enfraquecer a saúde – reproduzindo o clássico viés racial das teorias de securitização nacional (Howell & Richter-Montpetit 2020).

De forma semelhante, Eufémia Rocha (2017) reflete sobre a como a ideia do *thug* é somada à imagem de controle do *mandjaku*. A sobreposição entre elas ocorreria “de imediato a imagem de[sses] indivíduos que, também, residem nesses bairros da periferia e, por isso, são vistos como vítimas da vulnerabilidade. Mais, fracos que são, não têm outro caminho senão o da ilegalidade, o do obscuro, o da criminalidade” (Rocha 2017: 120).

A sensação de insegurança na capital cabo-verdiana, que vem ganhando espaço em diferentes estudos realizados na cidade, também era compartilhada pelas mulheres com quem teci interlocuções. Zaida, por exemplo, afirmou já ter sofrido dois *kasu bodi*, um em Tira Chapéu em 2013 e outro na Achada Santo Antônio em 2017 - em ambos os assaltantes estavam

armados; enquanto Maria me escreveu, em meados de 2023, dizendo que sofreu um *kasu bodi* no Sucupira. Por conta desses episódios, difundiu-se a ideia de que “os *kasu bodi* têm sido comuns, a qualquer hora!”.

No entanto, no caminho contrário ao encontrado por Canto (2020) e Rocha (2017) de que os homens *residentes* eram vistos como perigosos – imagem de controle que animaliza homens negros (ou lidos como mais negros) (Fanon 2008: 69) –, assisti e ouvi durante a pesquisa diferentes histórias e rumores sobre a violência física que essa população sofreria no país, que em alguns casos culminaria em mortes, especialmente de homens. Neste contexto, a primeira vez que o assunto emergiu foi em uma conversa com Eva. Enquanto falávamos sobre a realização de rituais funerários de pessoas bissau-guineenses na Praia, ela disse que “*els [cabo-verdianos] ka sta nem aí si estrangeiro morri* (os cabo-verdianos não estão nem aí se um estrangeiro morre)”. Para dar carne e sangue à sua afirmação, a jovem contou de um dia que uma senhora, ao passar pela casa onde velavam um corpo, questionou à Eva quem havia falecido. Quando a jovem respondeu que tinha sido um “africano do continente”, a senhoria teria erguido as mãos para o céu em forma de agradecimento e dito “*menos um li* (menos um aqui)”.

Contudo, esse não teria sido o pior momento para ela. Em tom de indignação, Eva começou a me contar sobre o seu tio que havia morrido em dezembro de 2021 enquanto estava preso, apenas duas semanas após ter dado entrada na unidade penitenciária em razão da acusação da sua esposa de que ele teria agredido a filha do casal. Naquelas duas semanas, seu tio não pode receber visitas de familiares. De acordo com a jovem, os médicos teriam se recusado a realizar a autópsia do corpo e teriam colocado, na certidão de óbito do bissau-guineense, que a causa da morte era em decorrência da SIDA/AIDS. Como ele e a sua esposa tomariam o remédio de forma adequada, o laudo médico acabou por gerar ainda mais fúria nas familiares, visto que, para Eva a causa da morte atribuída ao seu tio seria uma mentira, já que a morte por AIDS nos dias de hoje, realizando o tratamento da forma adequada como o seu tio fazia, era algo muito raro. E mesmo que ele tivesse ficado duas semanas sem tomar, não daria tempo de o sistema imunológico se debilitar tanto, segundo a jovem.

Para surpresa das familiares, assim que o caixão foi aberto, elas puderam observar que o corpo do falecido estava “todo arreventado”. Se a lembrança geral que elas tinham dele era de que ele era um homem forte e com o corpo malhado, a cena vista no velório era outra: o homem se encontrava com a barriga muito inchada e o pescoço mole, como se estivesse quebrado – tanto que a cabeça sempre pendia para um dos lados. Por essas razões, Eva acreditava que “*nha tio ka morri, el é matado. Dja txiga na hospital mortu, mas polícia fla ki*

el dá entrada ainda ku vida (meu tio não morreu, ele foi assassinado. Já chegou no hospital morto, mas a polícia disse que ele deu entrada ainda com vida)”).

Desta forma, a jovem bissau-guineense acreditava que todos os carcereiros da Praia eram racistas, sendo essa a motivação da morte do seu tio, que teria sido assassinado pelos agentes. Enquanto o seu tio teria sido morto e seu corpo entregue à família naquelas condições, um dos seus vizinhos, um cabo-verdiano que tinha acabado de sair da cadeia, “parecia que tinha vindo dos Estados Unidos da América de tão forte e bem alimentado”. Ainda, os cartões bancários e o dinheiro que o seu tio portava no momento da prisão, cuja finalidade era de pagar os funcionários da obra onde ele era chefe, não foram devolvidos para a família, apenas o seu passaporte.

As afirmações de Eva sempre apontavam para a visão de que os *residentes* seriam maltratados na cadeia da Praia. Tanto que corria no *fladu fla* a história de um nigeriano que estava encarcerado e que, ao pedir um remédio para dor de cabeça, recebeu outro, para outra finalidade e composição, e assim teria acabado falecendo. Assim, mesmo que em 2018 a população carcerária em Cabo Verde que houvesse nascido no estrangeiro representasse o total de 6,1% dos detentos – enquanto essa população representava apenas 2,6% da população total nacional no mesmo período –, é possível acompanhar uma repetição nas narrativas sobre violência a qual esses indivíduos estariam inseridos no sistema carcerário.

Não obstante, o *fladu fla* que envolve atos de violência física que culminariam em morte de homens da África continental não se circunscrevem ao universo das pessoas em situação de privação de liberdade. No final de setembro, enquanto me dirigia ao Palácio da Cultura para acompanhar a apresentação teatral de uma das Associações de bissau-guineenses com quem mantive relações, recebi uma mensagem de uma amiga brasileira, que me acompanharia naquela noite, perguntando se o evento estava confirmado. Preso no autocarro que tentava contornar o intenso trânsito que marca o encerramento do expediente laboral na cidade, respondi a ela, com alguma estranheza, que acreditava que sim.

Foi quando ela me informou que um homem bissau-guineense havia falecido na madrugada anterior, fazendo com que toda a comunidade se mobilizasse para providenciar os ritos funerários e o enterro. Como eu tinha passado o dia sem acessar a minha conta no *Facebook*, a informação não havia chegado até mim por meio das postagens sobre o falecimento do rapaz, que se multiplicaram entre aquela sexta-feira e o domingo. Ao chegar ao local do evento, encontrei um dos *homis grandis* da associação, que me dirigiu para o interior do prédio, o que eu compreendi como a afirmativa de que tudo ocorreria conforme o planejado.

Assim que entrei na sala onde a peça seria encenada, avistei Maria, que me chamou para sentar ao seu lado. Sem que eu precisasse perguntar, ela introduziu o assunto que parecia mobilizar todas as pessoas no recinto. Dando início ao seu relato, a mulher bissau-guineense contou que um jovem rapaz guineense, Braima Bari, havia sido assassinado na noite anterior, na zona da Bela Vista que faz divisa com o Alto da Glória. O rapaz, como ela abordou, era uma pessoa muito querida na comunidade, além de ser bastante trabalhador, atuando como segurança durante a madrugada e costureiro ao longo do dia. Além disso, como ele não tinha parentes aqui, o rapaz nunca falhava em enviar remessas de dinheiro para a sua mãe.

Por conta de todos esses predicados, ele tinha ido recentemente para a Guiné Bissau, onde ele se casou com uma *patrícia*. Para não ficar longe da sua nova esposa, ele teria custeado os bilhetes de avião para que ela fosse viver com ele na Praia, além de ter pago 25 contos (CVE\$25.000) para que um conhecido dele pudesse viabilizar a entrada da moça no país - já que nem todo mundo domina a burocracia das fronteiras cabo-verdianas. Contudo, ao chegar no Aeroporto da Praia, a moça teria sido deportada para a Guiné, o que fez com que seu marido desse entrada em uma ação judicial contra o rapaz que ele contratou para trazê-la. É justamente nesse detalhe da história que residia a suspeita de Maria, uma vez que o julgamento do caso estaria marcado para a segunda-feira seguinte ao assassinato.

De acordo com Maria, o jovem estava em seu trabalho de vigia e, logo após avisar o seu colega de uma movimentação estranha no terreno, ele teria sido atingido com dois tiros. Todavia, como ele não teria morrido, os assassinos o teriam cortado o corpo, fato que fez com que ele fosse rapidamente enterrado – e com o caixão fechado. Ela sustentava a sua afirmação pelo fato de ter corrido para o hospital quando soube da notícia, deixando o seu estabelecimento comercial na responsabilidade de sua ajudante, visto que ela se sentia na obrigação de prestar apoio aos pares que foram cuidar da situação, uma vez que o rapaz não tinha familiares em Cabo Verde.¹⁸⁷

De toda forma, ela acreditava que o crime não configurava um *kasu bodi*, como era a linha de atuação da polícia, especialmente pela violência brutal com a qual ele foi assassinado. A propósito, a forma como essa violência ocorreu tendia a encontrar diferentes versões dentro a comunidade bissau-guineense. Quando Marta, prima de Madalena, chegou ao evento, ela se sentou ao meu lado e partilhou a versão que havia chegado até ela sobre o ocorrido. Em

¹⁸⁷ Por ser uma *mindjer grandi*, Maria é sempre acionada e se dispõe para resolver questões de conflito, assim como receber novas pessoas. Tanto que quando fomos para o Tarrafal, no final de agosto, ela saiu em uma das noites para visitar uma senhora também bissau-guineense, que embora ela ainda não conhecesse, era preciso visitá-la por ambas serem da mesma terra.

conformidade com o ponto de vista que ela apresentou, o rapaz teria sido morto a pauladas e, após ficar desacordado, seu corpo foi totalmente cortado. Com o início da apresentação, o assunto ficou em suspenso – temporariamente.



Figura 21 - Cerimônia de sepultamento de Braima Bari. Fotografia extraída da página do *Facebook* da Associação dos Guineenses Residentes em Cabo Verde. Setembro de 2022.

No dia seguinte, reuni-me às mulheres da *Mindjeris di Guiné* para um *tchur* e, ao final, aproveitei que seguia para a paragem de autocarro com Sandra e perguntei para ela se tinha alguma novidade sobre a questão. Embora a bissau-guineense não tivesse nenhuma informação para além das que já eram conhecidas, ela acabou por levantar duas questões sobre o ocorrido: a primeira era de que aquele assassinato tinha cara de ser queima de arquivo; já a segunda dizia respeito ao homem com quem o rapaz teria negociado, que seria um policial cabo-verdiano. Apresentadas as duas possibilidades, Sandra afirmou, ainda, que o grande problema daquele caso era o fato de que existia um conjunto de pessoas que sabiam o que realmente aconteceu, mas que não contavam/denunciavam por medo de retaliação. Ainda, se isso tivesse ocorrido na Guiné, com certeza a família do morto ia cobrar a morte dele. Como ele morreu fora da sua terra de origem, a cobrança era inviabilizada.

No final de semana seguinte, quando nos encontramos mais uma vez ainda sem novidades sobre o caso, Sandra pesou o fato de que como as testemunhas da situação não denunciassessem o ocorrido, a *Associação Mãe* da comunidade bissau-guineense não poderia tomar uma providência mais séria sobre o assunto.¹⁸⁸ Inicialmente, ela acreditava que o principal problema residia no fato de o rapaz, sabendo da situação na qual ele vivia, não ter procurado dividir os seus problemas com outra pessoa. Daí viria, mais uma vez, a importância de estar em uma associação, pois esta seria um lugar ideal para buscar ajudar na resolução de problemas, assim como para a construção redes de proteção para as pessoas que se encontram sozinhas em um país que não é o delas de origem. Contudo, logo ela disse compreender o rapaz, já que ele estava sozinho em um país que não era o dele, podendo temer retaliações. Assim, mesmo que o *fladu fla* apontasse para que o lugar onde ele foi assassinado tivesse câmeras, nada foi feito em relação, assim como o colega de trabalho que apareceu unicamente na versão de Maria nunca mais foi mencionado.

¹⁸⁸ Durante a reunião que acompanhei logo após o assassinato junto à *Associação Mãe*, o assunto foi trazido à tona por um dos homens presentes no público (que eram a maioria esmagadora das pessoas que compareceram), que questionou como eles poderiam agir em relação “ao nosso irmão que foi matado”. Imediatamente, Osório Mango, o presidente da associação indicou que o ponto seria discutido na parte de “Diversos”. Ao chegar na pauta após uma longa discussão sobre questões que envolviam a burocracia da instituição, foi falado pelo mesmo homem que “*ka fika di braço cruzado. Kel é ka primeiro vez* [que matam um guineense] (não podemos ficar de braços cruzados, essa não é a primeira vez)”, sendo necessário fazer justiça.

Na tentativa de acalmar os ânimos, Osório tomou a palavra e disse que ficou sabendo do corrido ainda nas primeiras horas da manhã, tendo acompanhado até o hospital e o funeral. Disse, também, que a informação sobre a causa da morte ainda não estava clara, que “*nu tene ki lebanta i fazi marcha, mas nu ka tene raiva pa cabo-verdianos, els ki más txora no enterro* (nós temos que nos levantar e protestar, mas sem direcionar a raiva para os cabo-verdianos, eles que mais choraram no enterro)”. Em complementariedade, um terceiro senhor afirmou que não era hora de criar um mal-estar na sociedade cabo-verdiana. Com a ausência de testemunhas, o presidente da Associação Mãe pouco pode fazer em relação ao caso.

Ao entrevistá-lo dias após a assembleia descrita acima, retomei o assunto. Foi nesta ocasião que Osório Mango afirmou que “a própria imprensa discrimina, essa é uma das questões que nós precisamos tocar o dedo na ferida, a própria imprensa discrimina. Quando alguma pessoa de classe média alta, que tem algum tipo de notoriedade ou privilégio, questão do tipo, é paralisado nas redes sociais e propriamente nas mídias e órgãos de comunicação social no geral. Mas quando é de um guineense que não é muito notável, não sei o quê, essas coisas não são comentadas, é qualquer um pra eles. Portanto, é uma forma também de discriminação que nós precisamos bater na tecla para ver as coisas como devem ser vistas, não é. Na verdade, enquanto associação estamos a acompanhar esse processo e vamos exigir das autoridades competentes normalmente para esclarecer o desfecho, porque é uma pessoa que perde a vida de forma brutal, tem que ser esclarecido para tranquilizar a opinião pública, a família e, especialmente, a comunidade guineense aqui em Cabo Verde.

Portanto, enquanto associação estamos a acompanhar em parceria com a embaixada, nós solicitamos todas as semanas informações para ver em que ponto a situação está, a investigação está a ocorrer, e nós não descartamos a possibilidade de sairmos à rua para exigir justiça, ainda está em pé, vamos aguardar o processo de forma normal para as autoridades fazerem seu trabalho para nós termos a certeza de que os autores sejam trazidos à justiça, que sejam julgados e condenados, isso estamos já, agora, se não for o caso, nós vamos ter que pedir explicação de uma outra forma, ou vamos fazer, entre aspas, barulho para todo mundo ouvir que estamos a exigir uma coisa que é de nosso direito, não é, mas na verdade temos essa realidade, há pessoas que quando acontece algo com eles é tornado público e viralizado na rede social e há pessoas que as coisas ficam como estão, o que é triste” (Trecho de entrevista realizada com Osório Mango em outubro de 2022).

Mesmo que o caso não tenha tido novidades, Sandra ficou sabendo que naquela semana alguém teria ligado para a Esquadra de Polícia de Santa Cruz ou Assomada – ela não sabia ao certo –, informando que um homem bissau-guineense que trabalhava em uma obra teria ido cobrar o seu salário do patrão. No entanto, descontente com a postura do seu “subordinado”, o empregador teria dado tiros nele. Estranhamente, ao procurarem no hospital da região por algum homem que teria dado entrada com ferimentos de tiro, não foi encontrado nenhum caso similar. Naquele momento, Sandra entendeu a situação como um trote, uma falta de respeito, embora depois tenhamos refletido que o “sumiço” do homem pudesse também significar ocultação de cadáver.

Não é minha intenção buscar, aqui, qual a verdade nessa história – seja no que diz respeito à forma como o rapaz foi assassinato, ou mesmo se uma segunda morte teria ocorrido em Santiago Norte. Como boa parte dos discursos que apresento se deu no âmbito do *fladu fla*, ou seja, dos rumores, é preciso tratá-los como eles são. Desta forma, retomo a proposta lançada por Trajano Filho (2002:91) de observar os rumores compartilhados em páginas da internet sobre a elite política bissau-guineense na virada do último milênio. Em sua análise, o antropólogo brasileiro aponta que o caminho mais profícuo para a análise dos rumores está na compreensão da construção do social que eles promovem, devendo, assim, ser compreendidos como atos performativos nos moldes austinianos, não pelo prisma da verdade ou mentira.

Por terem o poder de narrar “as ambiguidades e as ansiedades da vida social” (Venancio *no prelo a*), é aqui que eu quero centrar a minha análise: de como as narrativas, apesar das pequenas diferenças entre elas, promovem “consequências resultantes do próprio ato de contá-las” (Trajano Filho 2002: 85), ou propriamente um sistema social em si. Assim, o que vale ater é em como a violência e a desumanização são marcas de todas as narrativas que versam sobre o assassinato do rapaz. Essas estão longe de serem um caso isolado. Como define o antropólogo brasileiro:

os rumores têm uma estrutura de transmissão aberta, dramática e dialógica. Eles circulam por meio de interações face a face, o que os torna diferentes de outros meios de comunicação em que a mensagem é transmitida a partir de uma fonte única e conhecida, atingindo simultaneamente todos que a eles têm acesso. O rumor ganha energia através de uma série de diálogos em que os atores sociais criam e recriam o sentido das mensagens que veiculam (Trajano Filho 2002:92).

Assim, os rumores são parte fundamental para a construção da narrativa dos africanos do continente como indesejados. Esse conjunto de narrativas é um produto direto da modernidade africana, que resultou no crescimento da anonimidade, que por sua vez reduziu a confiança entre as pessoas, acostumadas a lidar com conhecidos a todo tempo no dito “mundo

tradicional” (Bonhomme 2012: 226). Mais do que “focas paroquiais” (Bonhomme 2012: 206), eles são ferramenta de construção do social, compreensão das tensões sociais e limitação de poderes, que podem ser que carregados de “acusações que tendem a ter como alvos categorias específicas de estrangeiros” (2012: 215 *tradução minha*). Por essa razão, anedotas como a contada certa vez por Dona Isabel sobre um sampadjudu “matador de *mandjaku*”, que dizia que não era ele que matava, que quem matava era a arma que ele usava, acabam sendo cruciais para compreender as leituras sociais que são feitas acerca das populações *residentes*.

Em sua investigação sobre discriminações de *residentes* nas fronteiras cabo-verdianas, Paulino do Canto (2020: 49) ouviu um relato similar, que reproduzo aqui:

Tudo começou a partir de uma confusão no bairro da Fazenda entre um guineense e um cabo-verdiano natural da ilha de Santiago. Foi no segundo mandato de Governo de José Maria Neves como Primeiro-Ministro, mais ou menos em 2003. Nessa briga, o cabo-verdiano esfaqueou o guineense que horas depois não sobreviveu à pancada. Após isso, todos os estrangeiros africanos juntaram-se e manifestaram à frente do Palácio do Governo. O José Maria Neves chamou-me, sendo eu representante e mais antigo dos imigrantes, e disse-me para que ficássemos tranquilos que ia chamar todas as comunidades africanas imigradas para dialogar e saber o que se passava. Quando passei a mensagem aos que se encontravam na porta do Palácio do Governo na manifestação recusaram ouvir-me e um grupo respondeu: ‘não [...] nu ta mata tudo cabo-verdiano hoji’. Impediram o trânsito, o que é ilegal porque para fazer manifestação teríamos de ter papel e não tínhamos. Uma outra razão que fazia os imigrantes sentirem-se revoltados era a morte, na semana anterior, de um outro imigrante, que inclusive era meu primo, por uma bala perdida em Achada Santo António, que depois de terem detido o suspeito, soltaram-no na semana seguinte (José, Sucupira, 2019) (Canto 2020: 49).

Mesmo que, como apontou José Viana Ramos, presidente da Plataforma das Comunidades Africanas imigradas e residentes, o número de assassinatos e violência física contra imigrantes oeste-africanos tenha caído muito em comparação ao cenário dos anos 2010 – 2016, vi emergir, naquele contexto, uma série de histórias que apontavam para o contrário, como a narrada por Sandra. Eva, por exemplo, contou-me a história de um outro homem bissau-guineense que teria sido assassinado em sua casa e teve a cabeça degolada. De acordo com a jovem, os assassinos teriam tido o cuidado de colocar um pano na porta para o sangue não vazarem e, assim, não chamar a atenção.

Em razão do alto teor de violência com que as mortes ocorreram, retomo a proposta de Silvia Rivera (2021), que ao observar a forma como os colonialistas espanhóis assassinavam os povos nativos da dita América espanhola, o que importava ali não era apenas matar, como principalmente destituir aquelas pessoas de humanidade, decepando suas cabeças e outros membros. Embora a autora trate de um contexto social, temporal e geograficamente distante e distinto do cabo-verdiano, a violência com que os projetos coloniais europeus exterminaram as

populações não-brancas forma um *continuum* entre eles (González 2020), que vai ser atualizada nas pós-colônias a partir da construção dos novos outros em território nacional.¹⁸⁹

Partindo dessa concepção, entendo que a morte violenta em destaque não ocorreu apenas para ceifar a vida daquele que poderia ser um potencial inimigo, mas foi levada à cabo de forma a lembrar não apenas a ele, como a toda a comunidade bissau-guineense, o baixo valor da vida deles, assim o fato de que a humanidade não os pertence. Tal compreensão se alicerça na proposta de Denise Ferreira da Silva (2022: 78) que, ao analisar o nexó racial que produziu o *homo modernus*, pontua como “a violência simbólica e concreta (escravização, linchamentos, brutalidade policial) marca nossa trajetória de sujeitos [negros] subalternos modernos”.

Todavia, não é apenas sobre a descartabilidade das vidas de homens bissau-guineenses que as histórias e memórias refletem. Quando entrevistei Rita, já no final de outubro, ela rememorou a história do seu irmão, que trabalhava como segurança na Praia e, após ter sido baleado em um assalto ocorrido no dia 14 de abril de 2017 – como ela fez questão de frisar -, acabou ficando paraplégico. Até o momento da nossa conversa, Rita aguardava a resposta do governo cabo-verdiano, sem saber quem fez isso com o seu irmão e sem um apoio mais intenso nos cuidados para com ele. O caso de Rita remete à uma constante no Atlântico Negro, na qual mulheres negras – ou *pretas* – acabam por se tornar cuidadoras e aquelas que reivindicam justiça por seus maridos, filhos e irmãos assassinados e/ou desaparecidos. Esse é o caso dos movimentos de mulheres negras brasileiras que lutam contra a violência policial (Gonzalez 2020) e, no outro lado do Atlântico, de mulheres senegalesas que atuam contra a imigração masculina clandestina, que ceifa a vida de homens de suas famílias (Bouilly 2008).

Desta forma, o que pretendo nessa terceira e última seção é perceber a forma como a linha de cor atua como elemento central na decisão daqueles que devem ter as suas vidas preservadas e daqueles que não apenas devem morrer, mas devem ser deixados para morrer, em um estado de existência fantasmagórico, quase zumbi (Mbembe 2001, 2018). Faço a afirmação nesse sentido porque, em relação ao caso do rapaz bissau-guineense assassinado, a atenção da mídia para o caso foi baixíssima. Enquanto isso, casos como um europeu que teve o

¹⁸⁹ Contemporaneizando e trazendo para a questão para dentro do continente africano, vem emergindo, nos últimos anos, um movimento nacionalista na África do Sul, encabeçado por pessoas negras nacionais daquele país que são contra os imigrantes oriundos de outros países africanos. Denominado “Operation Dudula”, o movimento, marcado pelo sentimento anti-imigrante fruto de um misto de antinegitude e demanda por autoctonia, culpa os estrangeiros africanos (assim como asiáticos marrons) pela crise econômica que o país atravessa, coagindo física e psicologicamente não-nacionais donos de estabelecimentos comerciais (Tarisayi 2024). O fenômeno mostra a persistência da raça e discursos racialistas até em países que produziram uma justiça de transição para os crimes raciais cometidos em seu solo, como é a África do Sul. De maneira similar, Mbembe (2018) discorre sobre a inversão de papéis que os representantes judeus de Israel produziram, saindo de vítimas de um *apartheid* para promotores do genocídio palestino.

cordão de ouro roubado em um *kasu bodi* (Monteiro 2022), ou mesmo da diretora da escola portuguesa da Praia que levou um tapa na cara da mãe de um dos alunos (Lusa 2022), acabaram por virar assunto nacional. O que está em jogo, a partir da linha de cor, é quais corpos são dignos de compaixão e quais são descartáveis.¹⁹⁰

iv) Apontamentos finais

Ao voltar para a Cidade da Praia em 2022 três anos após realizar o meu primeiro trabalho de campo no local e uma pandemia depois, as continuidades e mudanças salvam ao meu olhar incessantemente. Sem dúvidas, em 2022 o número de pessoas em situação de rua que abordavam a mim e a turistas brancos nas ruas do Plateau aumentou consideravelmente. No mirante do Plateau, que dá uma vista privilegiada para o Porto da Praia e para a Achada Grande, roupas de quem passava a noite inteira por ali ficavam estavam espalhadas pelos bancos de cimento. Pessoas revirando os contêineres de lixo era uma constante.

No entanto, mais surpreendente do que o acirramento da pobreza, somente a situação de opulência vista em alguns setores. O Shopping Praia, que parecia um prédio abandonado em 2019 – ao contrário da situação que encontrei na minha rápida passagem por lá em 2017 –, tinha sido plenamente ocupado por lojas e vivia lotado. Perto dali, na zona próxima ao mar do Palmarejo Baixo, havia um conjunto de casas e prédios sendo construídos na região, um deles cuja data de arranque costa na placa em sua frente 2021, arquitetados em estilo similar às casas das zonas nobres de Brasília e cuja construção seguia em ritmo rápido.

Para além desses quesitos, outras desigualdades saltaram-me aos olhos. Uma delas diz respeito aos veículos. Embora eu nunca tenha sido a pessoa mais versada no mundo automobilístico, somente fui perceber a baixa presença de “carros populares” na Cidade da Praia em 2022, quando o grande número de sedãs e caminhonetes me chamou a atenção. Enquanto isso, e como já apontado, raras vezes pessoas brancas eram vistas em autocarros, mas sua presença era frequente ao volante de carros próprios. O fornecimento de energia faltava no Palmarejo, onde eu residia, mas não com a mesma frequência que faltava no Alto da Glória e

¹⁹⁰ Na égide do patriarcado capitalista da supremacia branca que organiza e informa o sistema-mundo, vale ressaltar que não apenas imigrantes estão passíveis de mortes violentas cujas razões e perpetradores são arquivados. Assim que cheguei à Praia em 2022, foi noticiado que um corpo de uma jovem foi encontrado apenas de meias e uma liga de cabelo no pulso. No mês seguinte, em junho, descobri que o corpo era de GCross, uma ativista lésbica, por conta da homenagem que a Associação LGBTI da Praia fez durante o Praia Pride, ocorrido no final de junho. Assim que esse marcador social da dominação foi revelado, imediatamente a hipótese de suicídio emergiu e o caso foi abafado. A lesbofobia sequer foi cogitada como justificativa para a morte de GCross pelos órgãos do governo. Contudo, enquanto isso, corriam rumores entre membros da comunidade de que a jovem teria sido vítima de violência sexual.

zonas afins, onde não ter energia elétrica era uma constante. Se em 2014 a água chegava ao bairro onde morei em dias alternados, em 2022, quando lavar as mãos era crucial para conter o avanço da Covid-19, essa não era mais uma realidade, enquanto em Bela Vista essa era a rotina.

O que eu quero trazendo esses fatos é mostrar como, apesar de toda a luta anticolonial e projetos de cidadania pautados na lógica antirracista – ou seja, de distanciamento da hierarquia racial introjetada estruturalmente pelo colonialismo-fascista português – levado à cabo por Amílcar Cabral e seus camaradas nos momentos pré e pós-independências (Cabral 2011), a linha de cor, fruto do projeto supremacista europeu e constituidora da modernidade, não deixou de existir em Cabo Verde. Muito pelo contrário, os dados apresentados indicam como a construção da raça como marcador social da dominação, que persiste até hoje no país em razão do seu passado escravocrata, age como um indicador de quais vidas serão fadadas a enfrentar mais vulnerabilidades, sejam elas no risco de contágio de Covid-19; moradias sem condições dignas de vida; ou mesmo terão suas vidas ceifadas sem direito à justiça por membro do Estado.

Quando a linha de cor, que cria uma cidadania subordinada, intersecciona-se com o gênero, vemos ser criado aquilo que Sueli Carneiro chamou de “matriarcado da miséria”. De acordo com a filósofa afro-brasileira, este fenômeno ocorre “quando a desigualdade de raça se alia com a de sexo, constrói-se um verdadeiro ‘matriarcado da miséria’, que é o que configura a experiência histórica de ser mulher negra na sociedade brasileira” (Carneiro 2019:111). Guardadas as devidas diferenças entre o caso brasileiro e o cabo-verdiano, acredito que a aplicação da noção proposta por Sueli Carneiro para o caso em análise nos ajuda a compreender como, atuando majoritariamente como chefes de famílias monoparentais femininas, as mulheres personagens desta investigação estão lidando com um fenômeno que às empurra histórica e constantemente para as margens da sociedade, enquanto o mesmo Estado que produz e reifica as desigualdades é aquele que diz ter a chave para a superação dessa situação: o empreendedorismo.

Todavia, percebe-se, ao longo da discussão, que respostas individuais para problemas coletivos têm pouco ou nenhum impacto na realidade pública, ao ponto que não gera mudanças estruturais. Ainda, o acesso à cultura, lazer e entretenimento marca a continuidade da linha. A clientela do Café Sofia, um dos principais restaurantes da Cidade, aparenta ser pertencente a um país racialmente mais diverso e com uma população muito mais branca; enquanto as *vendedeiras* do Mercado Municipal da Praia têm a sua tez marcada por tons escuros de marrom. O público que acessa a Prainha, de igual modo, tende a ter a pele bem mais clara do que aquele

que frequenta a Kebra Kanela. No aniversário da independência de Cabo Verde em 2022, a rua Pedonal do Plateau estava fechada para o almoço que era servido por um dos restaurantes ali localizados – que, obviamente era pago. Mais uma vez, a régua do ser branco subiu se comparado com outros lugares, especialmente as periferias da capital cabo-verdiana.

Mesmo com os trabalhos no período pós-luta pela libertação colonial de criação de sociedades nacionais mais igualitárias e antirracistas (Cabral 2011), que logo foram barrados por conta de golpes de Estado e dos programas de ajuste estrutural impostos pelo FMI e Banco Mundial (Hickel 2017), a superação do racismo como dispositivo de Estado, elemento estruturante da modernidade e das relações contemporâneas, e que é disseminado pelo sistema-mundo, não foi possível. Desta forma, mesmo nações negras são levadas a dar continuidade, a partir de diferentes estruturas e instituições sociais, à vigência dessa linha de cor, que por sua vez reforça como o racismo vai definir acessos e inacessos às populações.

Muito embora na parte mais alta da Terra Branca haja duas casas que parecem ser muito chiques – algo que parece ser razoavelmente comum aqui em Cabo Verde, uma vez que as pessoas enriquecem, mas não necessariamente mudam da zona onde elas nasceram e cresceram –, isso não invalida a perspectiva da construção da linha de cor que empurra a população de pele mais escura para as periferias da cidade da Praia. Assim, é preciso desfocar da lente lusotropicalista usada para compreender a raça no “mundo que o português criou”, uma vez que, para compreender o funcionamento da linha de cor no que tange à moradia em Cabo Verde e na Cidade da Praia é preciso que pensemos não só as exceções à regra, como também o que atua como norma. Ainda, é preciso compreender a raça não pela perspectiva exógena, que nos levaria a crer que todas as pessoas ali são “negras com algum grau de mestiçagem” (Anjos & Rocha 2022: 109), mas pelas definições internas da brancura e da negrura.

Em razão das histórias e cenários apresentados aqui, tendo a concordar com Anievas, Machanda e Shilliam (2015: 6), quando os autores postulam que a linha de cor é um fenômeno de múltiplas dimensões, englobando fatores geográficos, políticos, econômicos, psicológicos, espirituais e sociais. Por essa razão, faz-se necessário confrontar-se analiticamente com a sua existência, uma vez que a *linha de cor* segue produzindo fronteiras e controles que mimetizam as práticas da “cartografia colonial” (Anievas, Machanda & Shilliam 2015: 10). Em Cabo Verde, assim como em outros lugares, a linha de cor, produto da estigmatização e construção social da diferença (Goffman 2021), acaba se cruzando com outras, como a de classe, status social, etc., todas elas produtos da hierarquização social.

Capítulo 6

De *mandjaku* à *amigo*: versões (gendrificadas) da antinegitude à cabo-verdiana



Figura 22- Há nos tapumes em frente ao Mercado Municipal de Santiago, uma das zonas com maior presença de africanos do continente na ilha de Santiago fora a Cidade da Praia (Tavares 2019), uma série de frases que indicam padrões de bom comportamento entre a população. Agosto de 2022.

Durante a realização do trabalho de campo que deu origem a esta tese, eu tinha por costume sentar-me nas praças, parque ou mirantes localizados no Plateau e suas adjacências após o almoço. Esses momentos de repouso enquanto fazia a digestão da refeição que eu acabara de comer eram marcados, também, pela interlocução com diferentes pessoas que puxavam conversa comigo, geralmente na tentativa de descobrir de onde eu vinha e o que eu fazia na cidade. Em uma dessas oportunidades, quando estava no Parque 5 de Julho na última semana de setembro de 2022, fui abordado por um senhor cabo-verdiano que disse ter me visto naquele mesmo local, no sábado anterior, durante as celebrações dos 49 anos de libertação colonial da Guiné Bissau.

Como pessoas sem vínculos com o país da África continental eram poucas naquele evento, ele questionou se eu era “guineense” e, com a minha negativa, buscou entender o porquê de eu estar naquela celebração. Alguns dias depois, estávamos sentados no mesmo lugar, também após o almoço, quando chegaram outros quatro homens que eram conhecidos deste senhor e sentaram-se perto de nós. Quando um dos integrantes do grupo perguntou se nós dois nos conhecíamos – e de onde –, o senhor prontamente afirmou “ele sempre está por aqui, a primeira vez que eu o vi foi na festa dos *mandjakus*”.

Mesmo que no primeiro momento a naturalidade com que ele trocou o gentílico “guineense” pelo termo “*mandjaku*” tenha gerado um incômodo em mim, ficou nítido que a alteração na forma de tratar esses nacionais se deu por dois fatores. O primeiro diz respeito ao fato de que ele já possuía ciência de que aquela não era a minha nacionalidade e, estando com seus *patrícios*, ele se sentia à vontade para usar a terminologia racial que é razoavelmente difundida entre eles. Assim, percebi a partir das falas e relações desenvolvidas durante a pesquisa que há toda uma economia política da linguagem que permeia os discursos que envolvem a população da África continental *residente* na Cidade da Praia, que perpassa a nacionalidade das pessoas presentes, intimidade entre as pessoas presentes, entre outros fatores.

É justamente para compreender a aplicação do termo *mandjaku* e sua “atualização” para a noção de *amigo*, assim como para atualizar o debate que já existe sobre a questão (Rocha 2009; Furtado 2014) que construo o presente capítulo. De forma a complexificar o debate, sigo o caminho já trilhado por Anjos e Rocha (2022) ao trazer a questão dos *Mandingas*, manifestação carnavalesca já tradicional no país – especialmente na ilha de São Vicente -, para refletir a forma como a antinegitude no país emerge de forma ritualizada e material, não apenas discursiva. Para tal, somo às discussões feitas na internet, já apresentadas por Anjos e Rocha (2022), às visões apresentadas pelas minhas interlocutoras sobre o evento carnavalesco.

Ao fim, se as imagens de controle acima mencionadas são compartilhadas entre homens e mulheres – com algumas diferenças, é claro –, cabe trazer, também, como o gênero produz formas específicas de antinegitude. Nesse escopo, dois cenários são centrais para compreender as narrativas construídas sobre as mulheres *residentes*: o papel civilizador incorporado pelo Estado cabo-verdiano e seus agentes ao travar uma batalha contra a *mutilação genital feminina*, assim como a demonização das curandeiras e suas práticas.

Cada um desses cenários possibilitará retificar, como apontou João Vasconcelos (2007:9), que “não só existe racismo em Cabo Verde como ele é além do mais consciencializado e verbalizado”, mostrando que, na pós-colônia, a raça como dispositivo de controle segue viva e operante, não sem atualizações e modificações. Como nos mostra Vigh ao analisar “a cor da destruição” na compreensão sobre “declínio” e “destruição” na Guiné Bissau, a negritude era vista como evidência da separação entre sociedades opulentas e pobres, estabilidade e instabilidade (Vigh 2006: 489) – e como o ser negro estava associado às guerras civis que tiveram lugar no país.

Em Cabo Verde, para a consolidação de compreensões do social como a posta por Vigh, estereótipos – ou as imagens de controle – são acionadas na produção de desumanização e/ou uma cidadania subordinada, que por sua vez são necessários para garantir a excepcionalidade

crioula produzida a partir da ideologia da mestiçagem racial e cultural, que em seu afã lusotropicalista tenta silenciar a raça que, acaba por emergir por meio de tensões.

i) “*Discriminaçón teni na tudu parte di mundu*”: a antinegitude de *Mandjaku* a amigo

Ainda durante as primeiras semanas do trabalho de campo em 2022, decidi ir ao mercado próximo à minha casa para fazer as compras semanais. Com fone nos ouvidos, circulava pela seção de frutas e legumes, ao fundo do estabelecimento, quando pude ouvir uma mulher esbravejando a plenos pulmões “*El tchomam mandjaka, ami ka é Mandjaku, ami é Balanta* (ele me chamou de *mandjaka*, eu não sou [da raça] *Mandjaku*, eu sou Balanta)”, indo em direção ao açougueiro, que era seu amigo e acalmou a mulher.

A cena acabou por mobilizar não apenas os presentes no interior do mercado, como também o conjunto de homens bissau-guineenses que trabalhavam com costura na esquina do comércio, todos eles indignados com o que tinha acabado de acontecer. Todavia, essa foi a única vez que eu me deparei com uma reação mais efusiva ao uso do termo *mandjaku*, assim como foi uma das poucas vezes em que eu o vi ser usado direta e abertamente.

Mesmo assim, a palavra não deixou de aparecer inúmeras vezes ao decorrer das conversas que eu tecia, seja por parte de cabo-verdianos ao designar os *residentes*; pela boca dos próprios *residentes* ou mesmo quando eu trazia a questão à tona em razão das questões sobre discriminação e do uso do termo presentes no questionário feito para a aplicação das entrevistas semi-estruturadas (anexo 1) que eu realizei com as minhas interlocutoras. No último contexto, o padrão comum das respostas caminhava para a ideia de que “*discriminaçón teni na tudu parte di mundu* (discriminação tem em todos os lugares do mundo)”, como se posicionou Zaida. Tão frequente quanto essa afirmação era a existência de complemento a ela se referindo ao termo *mandjaku*. Para a bissau-guineense, o uso da palavra seria uma forma de discriminação, porque “*els [cabo-verdianos] pensa ki é más midjor ki nós* (eles pensam que são melhores que nós)”.

Em sua investigação realizada no final da década de 2000, a antropóloga cabo-verdiana Eufémia Rocha (2009) observou como o uso do termo *mandjaku* concernia em uma prática homogeneizante e homogeneizadora, sendo aplicada pelos cabo-verdianos para representar “*todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África*” (Rocha, 2009, p. 73), à revelia do que os destinatários da mensagem diziam de si. Em conversa com Helena, filha de cabo-verdianos que nasceu e cresceu em Bissau, chamar alguém de *mandjaku* é uma forma do “cabo-verdiano [dizer que ele] não é esse tipo de africano”. De acordo com Helena, foi em meados da

década de 1980 que ela começou a ouvir o termo *mandjaku* ser usado em seu cotidiano, sempre usado com “desprezo”, já que ele poderia facilmente ser substituído por guineense ou mesmo senegalês. Quando não, o termo estaria acompanhado de “*mandjaku, vai para sua terra*”. Todavia, foi ao decorrer dos anos de 1990 que ele ganhou maior capilaridade.¹⁹¹

Partindo de um olhar um pouco mais descuidado, pode-se afirmar que no país a substituição do uso do nome das pessoas pelo gentílico que representa o lugar onde elas nasceram é uma prática rotineira. Não à toa, muitas vezes eu era chamado de *brasileiro*, portugueses de *tugas*, pessoas da ilha do Fogo por *Fogo*, etc. Também os chineses também não escapavam dessa prática (Venancio *no prelo a*), tanto que em um dos momentos de solicitação da documentação que comporia o dossiê apresentado para requerer o visto, uma mulher senegalesa foi pedir para um senhor chinês trocar o dinheiro dela e disse “*China, bo ka tem troco? (China, você não tem troco?)*”.

Todavia, no caso do uso do termo *mandjaku*, diferentemente dos demais, há a apropriação não do nome do local de onde a pessoa é oriunda, mas sim do nome de uma etnia oriunda da Guiné Bissau e do Senegal e que, por sua vez, é utilizado de forma englobante para definir pessoas de diferentes *raças* e pertencimentos nacionais, em sua maioria advindas de países que compõem a CEDEAO (embora são-tomeenses também tenham relatado serem chamados de *mandjaku*). Uma das mitologias da diáspora rotineiramente contadas pela comunidade bissau-guineense *residente* em Cabo Verde informa que esta foi a primeira e mais numerosa *raça* que migrou para Cabo Verde no pós-independência, ainda em meados dos anos 1980, momento no qual os seus integrantes passaram por muitas dificuldades financeiras.

A grande questão era que, como não era gramatical para eles se auto denominarem como bissau-guineenses, sempre que os recém-chegados às terras cabo-verdianas eram questionados de onde eles eram, eles diziam que eram *mandjakus*, a sua *raça*, designação que era mais frequentemente demandada em solo cabo-verdiano. Embora não caiba a mim, como analista do social, decidir se o mito de origem é verdadeiro ou falso (Trajano Filho 2002), a sua fatualidade é asseverada, por um fator central: a parca gramaticalidade que a noção de nacionalidade possuía naquele contexto. Pensando a partir da proposta elaborada por Evans-Pritchard (1981:482), que assevera que a construção de pertencimento e identidades pelos Nuer é

¹⁹¹ Ao discorrer sobre os rumores sobre a nação bissau-guineense em páginas que congregavam pessoas que ainda residiam no país e aquelas que estavam na diáspora ao final dos anos 1990, Trajano Filho (2002:95) notou a presença do seguinte comentário “*Ami ê di kauberdi... Por isso ka nhu fla ma nhôs ê tudu di guiné, xissa! N'ka mandjaku nem Burro* (Eu sou de Cabo Verde... Por isso não deves mais falar que somos todos guineenses, xiii! Eu não sou mandjaku nem Burro)”, já indicando que enquanto “na Guiné, Mandjaku (Manjaco) é um etnônimo. Em Cabo Verde é uma categoria pejorativa usada para designar todos os africanos da costa ocidental” (Trajano Filho 2002:111), ou seja, o uso do termo possui uma profundidade temporal.

relacional e tem o seu limite máximo na nueridade, uma vez que toda terra que não é Nuer é Dinka ou de outros povos estrangeiros, entendemos a centralidade do pertencimento étnico – ou à *raça* – em contextos subsaarianos como o da África Ocidental.

Ou seja, fazia mais sentido apresentar-se como *mandjaku*, uma identidade imbuída naquelas pessoas desde o seu nascimento e reiterada pelo colonialismo português por meio da “ideologia do tribalismo” (Mafeje 2021:254), do que se pensar como nacional da Guiné Bissau. Todavia, como os “modos de identificação étnica como descrição de um processo cujo nexos só poderá ser encontrado (numa primeira aproximação) no interior de um sistema de valores” (Cardoso de Oliveira 1976: 21), apresentar-se como *mandjaku* em Cabo Verde não possuía gramaticalidade.

Complexificando esse cenário, é preciso levar em consideração o contexto de recém construção do Estado-nacional bissau-guineense e o trabalho levado à cabo para a sua integração. Assim como outras jovens nações africanas (Ololajulo 2012), a Guiné Bissau enfrentava o problema da integração do país, visto que ao mesmo tempo em que tinha como *leitmotiv* a indigenização – pelo mote do retorno às raízes (Cabral 2011) –, a nação era erguida pelo PAICV por meio do uso de representações culturais crioulas para, assim, garantir a unidade nacional (Kohl 2018: 118-9).

Essa prática de autoidentificação a partir do pertencimento para com a *raça* teria feito com que os cabo-verdianos tivessem dado início ao uso do termo *mandjaku* para reconhecer, de forma englobante, todas as pessoas que vêm da costa. Embora o mito de origem não apresente, explicitamente, uma faceta racista, esta emerge quando se percebe a introdução de um conteúdo pejorativo na designação. Ainda na década de 2000, a professora Eufémia Rocha observou que esta era uma

identidade imposta pelos cabo-verdianos em relação a esses imigrantes que não é, para muitos deles, uma identidade assumida. Eles devem contentar-se em viver com uma representação que não escolheram e que pesa sobre eles como a desconfiança permanente de ser outra coisa do que realmente são (Rocha, 2009: 13).

Assim, esta funciona como uma forma de construção e reificação da “estranheidade” destes que se sentem vítimas de uma discriminação produzida por meio do fabrico “de uma ficção de diferença biológica/perigo biológico” (Rocha 2020:137). Essa perspectiva já foi apresentada na seção dois do capítulo três – sobre a solidão da mulher negra – ao tratar das imagens de controle construídas a partir de estereótipos sexuais calcados na concepção social de *raça* e que se diferenciam pelo gênero.

Quase quinze anos após a defesa da pesquisa pioneira de Eufémia Rocha sobre a questão, foi possível sentir e perceber algumas mudanças e continuidades em relação aos usos do termo *mandjaku* na Cidade da Praia. Entre as minhas interlocutoras a compreensão dos usos do termo *mandjaku* tendia a seguir um caminho uníssono, como o apontado pela senegalesa Aminata, que me disse que “outras pessoas pegam como discriminação, outros falam para discriminar, mas *mandjaku* é só uma raça da Guiné Bissau”. Essa lógica faria com que ela não se sentisse discriminada porque, no fim das contas, esse processo de nomeação seria, para ela, apenas uma manifestação da ignorância dos cabo-verdianos frente a diversidade das *raças* africanas.

Ainda, havia quem compreendesse, como no caso de Candida, que a “ignorância” ao chamar as *residentes* de *mandjakus* seria coisa de “gente que não tem noção de migração, ou, ao fim e ao cabo, sem o capital cosmopolita que faria com que as pessoas compreendessem e soubessem lidar com as diferenças (Hannerz 1992). Isso se daria porque quem sai do seu país saberia lidar com outras pessoas, enquanto “quem migra não discrimina” – sendo esta uma apelação indireta ao fato de que os cabo-verdianos, ao sofrerem racismo na diáspora, não poderiam reproduzir o mesmo comportamento na sua terra natal com outros estrangeiros.

Todavia, isso não impede a ocorrência de casos de discriminação. Como apontou Gilda,

se você chama atenção de um cabo-verdiano que está a fazer algo errado [como chamar os outros de *mandjaku*], ele fala que você está na terra dele. Eu estou aqui imigrada, mas cabo-verdiano também emigra! Cabo-verdiano também está na mundo fora! Eu vim para cá porque Guiné Bissau tem recursos, mas não tem boa governação como Moçambique, Angola e África do Sul (Trecho de conversa realizada com Gilda em junho de 2022).

Fanta, uma outra senhora senegalesa que também dizia não se importar com o uso do vocativo, apontou conhecer quem se incomodasse. Contudo, a noção de que o termo *mandjuku* era uma palavra usada para desprezar e menosprezar os *residentes* era socialmente compartilhada entre eles. Durante as conversas que teci, uma das poucas pessoas que afirmou se incomodar em ser chamada de *mandjaku* foi Eva, talvez pela clivagem geracional, uma vez que ela era a mais jovem dentre as minhas interlocutoras e foi a única a cursar todo o ensino básico no país-insular. Para ela, “*nu ta sufri discriminason na tudu lugar, até na banco. Lá els pergunta-m se ami sabe escrever* [nós sofremos discriminação em todos os lugares, até no banco. Lá eles perguntaram-me se eu sabia escrever]”, quando não nos chamam de “*mandjakus* de merda”.

Certa vez, ao realizar uma compra, Eva foi passar o cartão bancário na máquina de cartões de um estabelecimento, fato que ocorreu justamente na época em que trocaram a forma de leitura do cartão, que deixou de ser passado na lateral da máquina para ser inserido em sua

parte inferior. Por conta do costume, Eva passou o seu cartão da forma antiga e, ao ver isso, a atendente cabo-verdiana do lugar teria dito para ela “*ma anhos mandjakus é burro* [mas vocês *mandjakus* são burros]!”.

Um ponto interessante é que Eva, assim como a maioria das minhas interlocutoras, sente que atualmente as coisas são diferentes, sendo que há cinco anos atrás – por volta de 2017 – a discriminação era maior. Para a jovem bissau-guineense, os tempos são outros. De lá para cá “*els começa a intende ki anos é sima els. Má menis pikinoti continua* [eles [cabo-verdianos] começaram a entender que nós somos como eles, mas as crianças pequenas continuam]”. Mesmo assim, há pouco tempo ela teve uma *guerra* (briga) com um vizinho seu, que sempre a tratou com todo o respeito, chamando-a pelo nome. O problema aflorou quando, em um belo dia, ele estava com um grupo de amigos na porta de sua casa e teria resolvido chamá-la de *mandjaka* como forma de gozar da sua cara. Como ela não permitia ser tratada dessa maneira, Eva se sentiu na obrigação de *mandar boca* para ele, deixando explícito que não tinha gostado daquela “brincadeira”. Desde então ela não o cumprimenta, além de ter percebido que sempre que passa por ele, ele fica sem graça.

O cenário lança luz a três questões importantes. A primeira delas é, sem dúvidas, a forma como no sistema-mundo atual há um discurso e postura ininterruptos que pregam a relativização – em seu sentido negativo - das violências raciais do cotidiano (Mbembe 2020: 101). Embora para algumas leitoras conectar o cenário de discriminações raciais em Cabo Verde com o sistema-mundo possa soar como um salto muito amplo, é importante lembrar como o racismo antinegro vigente contemporaneamente é legatário da hierarquização racial consolidada a partir da modernidade, que dividiu o mundo racialmente entre escravizados e escravizadores (Césaire 2020; Gilroy 2001; Mbembe 2020). Desta forma, coaduno com a proposta de Jemima Pierre (2013: 1), que afirma, a partir do caso ganense, que “as realidades locais estão estruturadas pelas configurações raciais globais de identidade, cultura, economia e política”.

Essa divisão racial constituída na exploração da mão-de-obra de pessoas não-brancas originou a escravidão negro-africana atlântica – que anos depois teve lugar, atualizada, naturalizada e mais uma vez racializada, com o nome de trabalho forçado ou trabalho indígena (cf. Monteiro 2019; Abrantes 2022: 233-7) – e possibilitou a construção e consolidação do capitalismo como tal fundado em um contrato racial, que é moral, político, epistemológico e econômico (Mills 1997: 9). Não à toa, autores do campo da teoria crítica racial compreendem que o capitalismo é fruto direto da dominação racial europeia e, por isso, o capitalismo racial seria o caráter não objetivo do desenvolvimento capitalista, ou seja, aquilo que não está

explícito em sua formulação e legitimação – embora seja basilar para a sua existência (Robinson 2023).

Pensando em como a violência racial precisa ser minimizada e naturalizada não apenas para ser levada adiante, como também para reduzir os danos psicológicos que o *tornar-se negro* produz para as populações negras (Fanon 2008: 167; Fanon 2020; Souza 2021), trago aqui o caso brasileiro à título de comparação. No país americano, onde a população branca, mesmo sendo minoria numérica, ainda é estatisticamente representativa, quase a totalidade das pessoas conhece alguém que é racista, mas poucas se assumem como tal (Nascimento 2016: 75-6).

Trazer comparações oriundas da diáspora africana moderna faz-se necessário por uma razão central: apesar de o continente africano servir de contraste para a “Europa” e para o “Ocidente”, especialmente em termos de desenvolvimento humano (Mills 1997: 13); as ciências sociais seguem sem dar a atenção necessária para os processos de racialização historicamente coetâneos que ocorrem nos mais diferentes contextos africanos (Pierre 2013: 1). Assim, a proposta, aqui, é evidencializar a racialização de cenários africanos.

Embora o caso cabo-verdiano difira dos processos de racialização do mundo afro-diaspórico, ambos produziram, por meio das brancas mãos que disseminaram o racismo antinegro que é estruturante do colonialismo europeu, um processo de antinegitude razoavelmente espreado pelo mundo negro-atlântico de relativização, por parte das populações negras, do racismo por elas sofrido – alegando que “*na tudu parte da mundu tem racista*”. Essa seria, como apontou a filósofa afro-brasileira Sueli Carneiro em entrevista ao podcast Mano a Mano (2022), um caminho de fazer com que o machucado que o racismo antinegro produz nos corpos e nas almas doa menos, para assim sofrer menos, por meio da diminuição da importância daquele evento, como se este não promovesse sofrimento psíquico. Contudo, a negação de práticas racistas e racialistas calcadas na antinegitude não faz com que elas sejam menos violentas e seus impactos menos reais.

Além de apresentarem a postura de que não ligam para isso, há duas outras formas elencadas pelas minhas interlocutoras para rebater esse padrão comportamental proveniente de cabo-verdianos. Uma delas é fazer com que o “feitiço” se vire contra os “feiticeiros”, ao afirmar que “*se cabo-verdiano tchoma-m mandjaku, enton el também é mandjaku pamodi nhos tutu é igual* [se os cabo-verdianos nos chamam de *mandjakus*, então eles também são *mandjakus*, porque nós todos somos iguais]”, jogando, por terra, a ficção racial construída em prol da manutenção da excepcionalidade cabo-verdiana por meio da mestiçagem.¹⁹² Talvez a metáfora

¹⁹² Uma cena no mínimo curiosa que eu presenciei tanto durante a realização do trabalho de campo, quanto ao em meio aos diálogos travados ao decorrer do meu estágio de doutorado sanduíche em Lisboa, foi a recorrência

do feitiço seja a mais adequada neste caso, uma vez que este tem um caráter antissocial por excelência e, no caso em tela, o fator antissocial que o constitui é a desumanização daqueles que seriam “mais pretos” e, assim, menos próximos da linha de chegada imposta pela processo civilizador.¹⁹³

Por esta razão, é inevitável retomar a proposta de Mbembe (2020), quando o autor reflete sobre as sociedades e políticas da inimizade inerentes ao Estado-nacional. Sendo as democracias comunidades de semelhantes, a construção do outro interno a elas, construção esta que “implica também [em] admitir que entre ele e nós inexistente qualquer elemento comum” (Mbembe 2020: 77). Contudo, a divisão entre o *Eu* e o *Outro*, cabo-verdiano e *mandjaku*, só pode ser sustentada porque a segregação feita entre um e o outro jamais pode ser total.¹⁹⁴ E é justamente nesses pontos de intersecção e contato, seja na vizinhança, escolas, Sucupira, ou seja, nas relações diádicas, que as *residentes* são capazes de ativar o *contra-feitiço* da antinegitude à cabo-verdiana. Ou seja, são nas mesmas relações cotidianas nas quais a antinegitude emerge que é possível, por parte das *residentes*, mostrar que a distância entre os dois grupos é fruto exclusivo da retórica da antinegitude – ao fim ao cabo, a construção social de gramáticas da diferença.

de portugueses brancos afirmando que os cabo-verdianos seriam “grandes racistas”, elencando o trato destes para com os “imigrantes de outros países africanos” para exemplificar a fala. Contudo, esse tipo de fala era sempre veiculado com a ausência de autocritica em relação aos impactos do colonialismo português em relação à introjeção da antinegitude – e, assim, do auto ódio racial –, além da hierarquização racial por ele produzida no mundo colonial africano, seja pelo lugar singular ocupado pelos cabo-verdianos, que não responderam ao estatuto do indigenato como os habitantes dos demais territórios ultramarinos, assumindo, assim, uma posição próxima a dos assimilados, visto que, como já discutido ao decorrer deste trabalho, o cabo-verdiano nunca foi percebido, dentro da lógica racial do império português, como um branco pleno, mas sim como um “branco honorário”, um cidadão de segunda categoria, cuja ascensão social não estava plenamente consolidada, podendo ser ameaçada por pequenas ações. Por outro lado, amigos e conhecidos bissau-guineenses, angolanos e moçambicanos sempre remontavam a esse lugar ambíguo ocupado pelos cabo-verdianos no seio do colonialismo português para explicar as causas dos afastamentos entre eles e os cabo-verdianos no seio da comunidade dos PALOP que habitava na antiga metrópole colonial.

¹⁹³ Outra forma usada pelas *residentes* de fazer com que o feitiço, ou seja, a antinegitude, se vire contra os feitiçeiros, os cabo-verdianos, é se apropriar dos estereótipos de feitiçeras que são impostas a elas. Como contou Inês certa vez antes de uma das reuniões da *Mindjeris di Guiné*, corria a história de que um cabo-verdiano havia comprado um produto de um *mandjaku* e não quis pagar. O vendedor foi atrás dele várias vezes e nada. Até que em uma das vezes o cabo-verdiano estava com um amigo em comum com o vendedor e este amigo falou que era melhor ele pagar o que devia ao *mandjaku*, pois ele era *xuxu* (diabo, feitiçeiro em crioulo cabo-verdiano) e poderia fazer algum mal a ele. Dias depois a dívida estava paga. Todas as pessoas presentes riram em uníssono.

¹⁹⁴ Já apresentei este argumento no capítulo anterior, mas volto a trazê-lo por compreender a importância de desmistificarmos a pretensa excepcionalidade do *racismo em português* produzida a partir dos discursos lusotropicalistas: nem durante o regime do apartheid sul-africano, modelo de segregação racial que gerou as principais mobilizações internacionais na história recente, a segregação racial foi total. Como bem aponta Max Gluckman (2010:228, 251) em sua Análise de uma situação social na Zululândia Moderna, havia brancos vivendo nas reservas, espaços geográficos que segregavam a maior parte da população negra. Esses brancos eram tratados como brancos de segunda classe, ao mesmo tempo em que detinham mais poder que os negros.

Enquanto isso, cenas como a de um senhor cabo-verdiano, que após pedir comida de graça no restaurante senegalês e receber uma negativa, gritou “cabo-verdiano é *ka* preto, preto é *nhos*” aconteciam para reificar a diferença, especialmente em situações em que nacionais sentiam-se vulneráveis. Assim, esses "outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua" (Mbembe 2020: 81-2), agem de forma a implodir a barreira que foi construída para separar os dois grupos e, ao procederem desta maneira, implodem, também, a criouldade como a unidade racial que une os nacionais de Cabo Verde.¹⁹⁵

Por outro lado, a segunda questão na qual o cenário joga luz é o fato de que, em meio às tentativas de matizar o impacto do termo *mandjaku* em suas vidas, os *residentes* trazem casos de nomeações de estrangeiros em seus países de origem. Assim, um senhor senegalês que vivia em Cabo Verde há cerca de duas décadas, afirmou que

mas ka tudu alguém di Guiné é [da raça Mandjaku]. Senegal ka é Mandjaku, tem Fula, Wolof... Mandjaku é palavra di cabo-verdianu, assim como em Dacar nu ta tchoma cabo-verdiano de kabunka (mas não é todo mundo da Guiné Bissau que é. No Senegal não temos só Mandjaku, temos Fulas, Wolof... Mandjaku é termo dos cabo-verdianos, assim como em Dacar nós chamamos os cabo-verdianos de kabunka) (Trecho de conversa realizada com Assam em meados de junho de 2022).

De acordo com o senegalês, *kabunka*, por sua vez, seria um macaco que vive em rochas e montanhas, fazendo alusão à formação geológica do arquipélago de Cabo Verde. O uso da palavra também é gramatical na Guiné Bissau, conforme lembraram Indira e Eva. A primeira, todavia, não se recordava do porquê de ser *kabunka*, comparando o seu uso às formas que a população bissau-guineense denomina quem vem da Guiné Conakri, *nania*, e os brancos, que são chamados de *tubabo*. Por outro lado, um membro da Associação de Estudantes Guineenses em Cabo Verde mencionou, certa vez, que os cabo-verdianos seriam chamados de *kabunka* por conta das feridas na perna que nunca secavam, indicando a pluralidade semântica do termo.

Ainda, Trajano Filho (2002:98-9) observou, ao analisar os rumores construídos acerca da nação bissau-guineense e seus principais personagens, uma antipatia pelos senegaleses – embora a estes não fossem dados nomes, ocorrendo “apenas” a adjetivação como selvagens e incivilizados. Antropologicamente, percebe-se que mesmo que o etnocentrismo – e agora a sua versão “atualizada” por meio do nacionalismo – seja um padrão profundamente difundido entre

¹⁹⁵ Em sua mais recente obra *Mestiçagem e Cabo-Verdianidade*, João Lopes Filho (2023) realiza um apanhado histórico para mostrar o lugar da mestiçagem na construção da identidade nacional cabo-verdiana, que tem no termo *crioulo* um sinônimo para o gentílico do país. Embora a mestiçagem racial tenha sido um dos motes de construção do país, a questão racial é apagada de parte da discussão sobre criouldade no país, que tende a se concentrar nas suas searas linguística e cultural.

os povos para a construção do *Eu* e do *Outro*, é na forma como ele se manifestará no que diz respeito à negação da humanidade do outro de forma violenta que indicará o seu perigo (Cardoso de Oliveira 1976: 15-6).

Ainda, há a construção do *Eu* x *Outro* interna ao país, para a bissau-guineense Nanhara, por exemplo, o cabo-verdiano teria problema com o seu próprio *patrício*, seja *sampadjudu* com *badiu* ou Praia com interior de Santiago. Para ela, o preconceito para com os *residentes* não teria sentido, uma vez que “*els tem pretu txeu* (eles têm muitos pretos)” também – ou seja, mais uma vez derruba a linha imaginário que separaria os dois grupos. E a ameaça de suspensão dessa barreira gera animosidade! Quando, no início da investigação, comecei a interpelar mulheres que ficavam ao redor do Sucupira sobre as suas nacionalidades, uma cabo-verdiana que ficava sentada em frente ao Shopping Visão, ao lado dos senegaleses que vendem miçangas, mostrou-se visivelmente ofendida pelo meu questionamento, fechando a cara e mal me respondendo. Em outro momento, quando da aplicação dos questionários para o *Estudo sobre o impacto da COVID-19...*, perguntei para um senhor que estava sentado em um quiosque na rua principal do Alto da Glória se ele era imigrante, no que ele respondeu de forma grosseira “eu tenho cara de guineense agora?”. Ambos os casos mostram como, de forma geral, os cabo-verdianos ficariam visivelmente incomodados em serem confundidos com os bissau-guineenses, mesmo que muitos deles ficassem surpresos quando uma pessoa negra retinta se apresentasse como não-bissau-guineense.

Por fim, a terceira questão que as narrativas até aqui apresentadas ajudam a compreender é o processo de redução do uso do termo *mandjaku*, como dito por Eva. Durante o campo, não ouvi ninguém se referir à palavra como encontrou Eufémia Rocha (2009). Na vez que interpelei um senhor que dizia que “cabo-verdianos e *mandjakus* não gostam de natureza” sobre o significado do termo, ele afirmou que *mandjaku* é “*tudu alguém ki ta vendi, ki bem de Guiné e Dacar* (todas as pessoas que vendem, que vêm da Guiné e de Dacar)” – não os definindo explicitamente por meio da raça, embora a circunscrição em países da África Negra indique o subtexto racialmente orientado da afirmação, uma vez que “eticizar” é o agravar da racialização (Pierre 2019: 15), ao menos nesses dois contextos.

Em substituição ao termo, vê-se a emergência da categoria *amigo*. Em sua pesquisa doutoral, Clementina Furtado (2014: 45) já havia observado este uso, que embora não se tratasse “de amigo no sentido de relações afectivas, [teria] uma carga pejorativa bastante menor”. Todavia, a retórica do amigo emerge em um contexto político-social global de efervescência da consciência racial – assim como de gênero e outros marcadores sociais da dominação –, que

gera um duplo movimento: o primeiro de tentativa de transvalorização do termo *mandjaku*, a fim de tentar tirar o caráter negativo da palavra.

Em função da percepção dos movimentos antirracistas e anticoloniais em Cabo Verde e na sua diáspora perceberem a forte discriminação direcionada a africanas do continente no país, este foi o tema da Marxa Cabral de 2019 (evento organizado anualmente pela Associação Pilourinho para celebrar o aniversário de morte de Amílcar Cabral) – originando, entre outros frutos, um mural (abaixo) na zona de Achada Grande Trás com o a frase: *Noz é tudu mandjaku*. Entendendo a necessidade de somar formas, o Muvimentu Federalista Pan-Afrikanu – Kabuverdi (Movimento Federalista Pan-Africano de Cabo Verde) vem atuando de forma a rememorar não apenas a memória de Cabral, como também somar forças com os “irmãos do continente”.



Figura 23 - Mural pintado em 2019 por artistas de diferentes nacionalidades africanas na zona de Achada Grande Trás, próximo ao campo de futebol. Em português, a frase grafada nas paredes amarela, vermelha e verde diz "Nós somos todos mandjakus"

É também a partir das pessoas que integram o Muvimentu Federalista Pan-Afrikanu de Cabo Verde que emerge uma visão crítica sobre a questão racial no país. Em reunião com os seus diretores, um deles me disse “Não pode achar que sair de condição de miseriado para assalariado embranquece! Você não perde a cor da pele! Aqui em Cabo Verde temos um problema racial silencioso, branco aqui é elite”. Em uma perspectiva governativa, a Alta Autoridade para Imigração também tece trabalhos a fim de mitigar as formas de discriminação. Representando a instituição na celebração do dia 25 de maio em 2023 feita pelo RAMAO, Jacira Monteiro sensibilizou o público ao apelar para o fato de que “Antes de sermos um país de imigração, somos um país de emigração. Há algum cabo-verdiano que não tem um familiar ou amigo a viver fora? AAI: Queremos que os nossos primos, irmãos estejam integrados nos EUA e Europa e não recebemos os outros bem? É a nossa incoerência”.



Figura 24 - Bandeira de Cabo Verde alterada com as cores pan-africanas durante a Grandi Marxa pa Afrika, organizada pelo Muvimentu Federalista Pan-Africkanu - Kabuverdi no dia 25 de maio de 2023.

No entanto, mesmo com o trabalho coletivo de tentar interditar o uso da palavra *mandjaku*, acionou-se uma nova palavra que suavizasse, aparentemente, a violência, embora ela siga presente na gramaticalidade da relação. Isso é o que Mbembe (2020: 100) vai chamar de nanorracismo, o “complemento necessário do racismo hidráulico, o dos micro e macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal que mergulha de cabeça na fabricação de clandestinos e ilegais”.

Talvez o principal exemplo disso tenha ocorrido no âmbito do *Estudo sobre o impacto da COVID19 na vida dos imigrantes em Cabo Verde*. Em um dos dias em que eu me dirigi junto à equipe de aplicação dos questionários ao Alto da Glória, paramos para perguntar para uma senhora cabo-verdiana de pele mais clara e que estava sentada na porta da sua casa se ela

conhecia algum imigrante que residia naquela zona. Naquele momento, a senhora apontou para um homem que havia acabado de virar a esquina, vindo na nossa direção, e disse rindo “*aquele mandjaku preto*”. Aparentemente ela esperava que nós fossemos rir com ela, mas ninguém esboçou o menor sorriso, deixando um clima de constrangimento a pairar no ar. Quando o jovem homem se aproximou, ela substituiu os termos usados previamente por “*amigo, bem li*”, mostrando que a antinegitude cabo-verdiana não apenas age de forma perversa (como o é toda manifestação de racismo), como ela atua em um nível de dissimulação muito alto, produzindo uma economia política da antinegitude que precisa calcular os riscos da sua atuação nos diferentes grupos e contextos sociais.

Não à toa, Eva apontou que o uso do termo *amigo* ocorre para disfarçar e não dizer *mandjaku*. Por esta razão, os cabo-verdianos não gostariam de ser chamados de “amigo”. Entre eles é sempre “*nha amigo*”, mas para os residentes é só “amigo/a”. Tanto que, quando perguntados onde vende tal coisa, os cabo-verdianos costumariam apontar para uma pessoa da África continental e dizer: *aquele amigo vende*. Por ter consciência da forma pejorativa na qual a palavra é usada, ela prefere não chamar ninguém de amigo, pois aprendeu que se deve chamar de senhor/a ou tio/a os mais velhos.

O uso da palavra *amigo* foi recorrendo durante o campo. Enquanto almoçava com Samuel no *txep* de *Txadinha*, uma *vendedeira* cabo-verdiana passou pelo estabelecimento a vender bolachas e outros doces. Enquanto ela tratou todos os presentes, que eram cabo-verdianos ou brasileiros – no meu caso -, por “freguês” e outros termos, ao se dirigir para o dono do restaurante ela disse “compra bolacha, *amigo*”. Dias depois, almoçando mais uma vez no estabelecimento, outra *vendedeira* cabo-verdiana chegou e foi conversar com a atendente, também cabo-verdiana, falando: *nha amiga, faz favor*. A ausência do pronome possessivo *nha* pode parecer uma coisa banal, mas neste caso não o é.

Ao chamar os *residentes* simplesmente de *amigo*, enquanto, como no caso narrado acima, o termo só vem à tona quando estes estão presentes, a impressão que fica é de que embora a violência racial seja matizada em comparação com o uso de *mandjaku* (Furtado 2014: 45), ela não deixa de existir e se fazer sentida. Ao refletir sobre os estrangeiros em sociedades africanas, Shack (1979: 16 *tradução minha*) indica que os “estereótipos sobre estrangeiros, como os mitos, são difíceis de acabar. Ambos são resilientes e tornam-se ainda mais resistentes quando são reforçados por discrepâncias socioeconômicas entre anfitriões e estrangeiros”. E esses estereótipos, como aponta Paulino do Canto (2020: 85), multiplicam-se pelas vozes dos agentes das fronteiras como “*vindos d’África, burros e, ao mesmo tempo, “intilgentis”, malcriados, que vendem “farinha” (drogas), traficantes, que falsificam documentos*”.

Nesse mesmo sentido, Mbembe (2020: 99) aponta que essa é apenas uma faceta do poder de atualização do racismo como ferramenta de dominação e da sua versão contemporânea, o nanorracismo. Por sua vez, esta é a “essa forma narcótica de preconceito de cor que se apresenta nos gestos aparentemente inócuos do cotidiano, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação” (*Ibid.* 98-9), que precisa e passa quase que despercebida. Que de tão naturalizado, leva os seus alvos a pensarem que estão exagerando – ou até enlouquecendo -, mesmo atingindo a materialidade do corpo e aquilo que é intangível, como a dignidade e a autoestima.

Dito isso e recordando que a noção de gramática da diferença transversaliza esse trabalho, é importante, para compreender o peso que os termos *mandjaku* e *amigo* possuem, que

no colonialismo há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem; e isto é particularmente evidente na fase republicana, quando foram adotadas ideologias igualitárias ao mesmo tempo que se escamoteavam os direitos cidadãos da maioria da população. Desse modo, as palavras se converteram em um registro ficcional, repleto de eufemismos que escondem a realidade ao invés de designá-la (Rivera 2021: 29).

Além disso, é válido pontuar que o *racismo em português* é conhecido pelo seu alto nível de dissimulação, além do uso de palavras – e gramáticas da diferença – que indicam afeto para matizar a violência presente nas relações. Essa agência está presente tanto no caso brasileiro, como observa Lélia Gonzalez (2020: 130) ao discorrer sobre a especificidade do racismo produzido pelas potências coloniais ibéricas, que produziria um racismo por denegação; quanto na multiplicidade eufêmica posta em prática nos diferentes casos africanos (Henriques 2016). Não à toa, Miguel Jerónimo afirmou que “a raça é o colonialismo a falar” (Henriques 2016: 218).

Retomo, para melhor exemplificar, o caso de Aida, discutido ao final do capítulo 1. Em um contexto de trabalho análogo à escravidão, a senhora que viabilizou parte da sua viagem para Cabo Verde acionou a noção de “*como se fosse da família/como se fosse minha filha*” para indicar a proximidade violenta que seria construída. Contudo, vale lembrar que nesse caso, é um familiar adjetivado, *como se fosse*, não um familiar pleno. O mesmo vale para a questão racial. Para o império português, os cabo-verdianos não eram brancos plenos, mas brancos adjetivados: *branco da terra*, *branco do Plateau*, etc.

No caso em tela, a desqualificação da relação não se dá pela adjetivação, mas pela ausência de pronome possessivo, que é o verbete que vai garantir a construção da proximidade

como plena, emergindo, aí, uma relação constitutiva entre a negritude e a possessão no nascimento da gramática moderna. Desta forma, proponho entender aqui que a transição do uso de *mandjakus* para *amigo* não se dá por uma suavização da violência nas relações entre caboverdianos e *residentes* e sim porque há a adoção de um modelo hegemônico internacional que demandava o uso de terminologias politicamente corretas, enquanto, no fundo, é mantido o estigma da estrangeiria negro-africana. Como em Cabo Verde não se chama de “amigo” um desconhecido, mas de senhor, esta é uma forma de higienizar ou suavizar a presença da discriminação por meio do ato de remontar ao íntimo espaço da vida – o amigo, o *como se fosse da família* – mas não o é – muito presente no racismo brasileiro (Venancio 2022). Ou seja, o uso de terminologias comumente associadas à esfera da afetividade para mascarar violências.

Por outro lado, percebi que o uso do termo *mandjaku* não foi completamente abolido. Uma questão central para que ele seja utilizado – ou não – diz respeito à questão de classe. Em entrevista realizada com Osório Mango, que na altura ocupava a presidência da Associação de Guineenses Residentes em Cabo Verde, o professor chamou a minha atenção para o fato de que

quando uma pessoa é menos culta, digamos assim, eles chamam de *mandjaku*, quer dizer, para demarcar ou tentar rotular, nem diria mesmo o termo rotular, tentar caracterizar essa pessoa tendo em vista o status social e o nível de instrução que essa pessoa tem. Mas quando é uma pessoa bem culta, tem um nível acadêmico, um status social bem acima, essa pessoa eles dizem, mesmo sabendo que é guineense ou senegalês, eles dizem que “não, bo é ka *mandjaku* não”, ok, então o termo *mandjaku* é mais associado à classe social, status social, nível de instrução, é isso, esse termo é associado. Muito embora são os imigrantes da costa ocidental que são os destinatários deste termo, mas é característica de uma pessoa menos culta, menos letrada que não tem um perfil social razoavelmente bem, né, que não está acima da média ou a nível médio (Trecho de entrevista realizada com Osório Mango em outubro de 2022).

A forte ligação entre a aplicação do termo *mandjaku* e o lugar de classe não quer dizer que devamos, então, olhar para raça ou classe, mas lança luz à importância de um olhar interseccional para a questão. Em seu artigo sobre o imbrincar de antigos vernáculos raciais na lógica desenvolvimentista, Jemima Pierre (2020) nos mostra como a outremização racial oriunda do contrato racial (Mills 1998) está viva quando emergem vocabulários como “subdesenvolvimento”, “educação”, “desenvolvido” e “civilizado”. É através da “civilização” dos corpos negros, ou seja, aproximando-os daquilo que o Ocidente determinou como o ideal de pessoa, que seria possível produzir e angariar prestígio. Como mostram Anaïs Ménard (2023: 114) e Mary Moran (1990: 167), ser educado e convertido, ou *ocidentalizado*, é ser civilizado. Todavia, atualmente, assim como no período colonial, esse pertencimento é marcado pela perenidade da situação financeira da pessoa.

Com uma perspectiva semelhante à de Osório Mango, a cantora Fattú Djakitê também enfatizou o fato de como a ascensão social pode ser uma ferramenta para blindar o uso do termo *mandjaku* por terceiros. De acordo com a bissau-guineense, se você é de uma classe alta - ou faz parte de algum tipo de elite, como a elite cultural na qual ela está inserida -, as pessoas reduziriam (ou aboliriam) a frequência com a qual elas rememoram ao fato de você ser preta, porque a partir do momento em que você estabelece essas relações, “as pessoas teriam que começar a te engolir”, especialmente porque, para a cantora, agora “África está na moda”.

Ainda, Fattú trouxe uma perspectiva interessante para a questão ao afirmar que se sente atingida quando chamam alguém de *mandjaku* perto dela, pois ela entende que esta não é uma ofensa individualizante, mas que coletiviza todas as pessoas que vieram de países da África Ocidental continental. Como afirmou Kady na *live* que Djakittê participou, “colonialismo acaba, mas fica na nossa cabeça”. Ou seja, as hierarquias raciais construídas para gerar desigualdades e facilitar a dominação colonial seguem presentes no cotidiano de todas, mesmo que a posição de classe possa intervir como um caminho de inviabilização das violências mais explícitas ao inserir nas relações outras hierarquias importantes.

No entanto, se algumas pessoas afirmavam que o fato de ascender socialmente minimizaria as violências raciais que emergem pelo idioma da antinegitude, esse não é um cenário homogêneo. Certa feita, em um evento que contou com presenças de várias autoridades nacionais e internacionais, uma das deputadas da Assembleia Nacional cabo-verdiana chegou um pouco atrasada e, ao se dirigir para uma importante figura da comunidade de *residentes*, disse a ele “Olá, *mandjaku*, como você está?” em alto e bom som e na frente de todo mundo, deixando-o visivelmente constrangido. Ao partilhar essa situação com uma amiga bissau-guineense, ela confidenciou: nós temos que aguentar cada coisa aqui...

Um ano depois, em um evento organizado pela RAMAO para celebrar o Dia da África em 2023 junto às mulheres da África continental, a mesma deputada afirmou utilizar o termo como forma de carinho para com os seus amigos *residentes*, não o vendo de forma pejorativa. Imediatamente as pessoas presentes a repreenderam, dizendo que não há nenhum traço de carinho quando um cabo-verdiano usa a categoria, que aquilo era, na realidade, *desprezo*.

Dado esse cenário, trago aqui a música *Djam branču dja*, do conjunto Bulimundo,¹⁹⁶ por acreditar que a canção ajuda a lançar luz sobre esse imbróglio que mistura raça e classe:

¹⁹⁶ Devido à ausência de transcrição formal da letra da música, recorri às transcrições e traduções feitas por Andréa Lobo (2014: 209) e Rita Brás (2018: 115). Todavia, a versão que apresento aqui ainda contém outras divergências para além das encontradas nas versões apresentadas pelas pesquisadoras, acompanhando o meu entendimento do crioulo cantado.

Djam branču dja

N'ta encontra ku bo na rua
N'ta mostrabu nha dentona
N'ta xinta, n'ta ri ku bo
Bo ta pensa mo mi é bo amigo

La di riba na nha trabadjo
Chefi grandi gosta de mi
De serventi n bira capataz
de capataz bira serventi

Nha corpo sta bem disposto
Nha barriguinha dja bira grande
La na casa n ka ten problema
Nha minis sta tud gordin

Oi, oi, oi, oi mundo sta pa bo
Oi, oi, oi, oi djam branču dja

Se bu crê ser sima mi
Se bu crê sabi nha segredo
Bo fala cu manteguero
Bo fala cu graxador

Na mon squerda n tem lata de graxa
Na mon direita n tem scoba fino
Na ponta boca sim senhor
Conbersu sabi na travessado

Oi, oi, oi, oi mundo sta pa bo
Oi, oi, oi, oi djam branču dja.

Já me embranqueci, Bulimundo

Eu encontro com você na rua
Eu te mostro meu dente de ouro
eu sento e rio com você
você pensa que sou seu amigo

lá em cima no meu trabalho
o chefe principal gosta de mim
de servente eu virei capataz
de capataz virei servente

meu corpo está bem disposto
minha barriguinha já está grande
lá em casa não há problemas
meus meninos estão todos gordinhos

oi, oi, oi, oi o mundo está bom
oi, oi, oi, oi me embranqueci

se você quer ser como eu
se você quer saber meu segredo
vá falar com o manteigueiro
vá falar com o engraxador

na mão esquerda tenho lata de graxa
na mão direita tenho uma boa escova
e na ponta da língua um sim senhor
e conversa boa de se ouvir

oi, oi, oi, oi o mundo está bom
oi, oi, oi, oi me embranqueci

Algumas leituras tendem a a propor que não quero propor aqui que a ascensão social do eu-lírico da canção fez com que ele se tornasse branco – ou seja, cair na leitura comum de que o dinheiro embranquece. O que acontece, neste cenário, é a possibilidade de acessar costumes, bens e afins que foram historicamente vinculados ao ser branco. Como indicado por Jemima Pierre (2019: 74 *tradução minha*) para o caso ganês, ser branco representa a “modernidade, avanço tecnológico, indústria, inovação, sucesso econômico, liderança política e superioridade cultural”, ou seja, ser branco é a metonímia de ter uma boa vida.

No caso da música *Djam Branču Dja*, apesar de o eu-lírico afirmar que ele já é branco, um detalhe central nos mostra o quanto essa posição é instável: quando, na sexta estrofe, ele nos conta que um dos seus segredos é ter “na ponta da língua um sim senhor” – frase que sempre fica à margem das análises da canção. Esse verso significa, ao fim e ao cabo, servitude e passividade. Ou seja, a condição dele de “branco honorário” está condicionada a ele não tentar subverter a hierarquia social já consolidada, lançando luz a forma como “a institucionalização

da dominação racial ficou oculta sob as articulações locais de poder” (Pierre 2019: 14). Não à toa, quando Fattú Djakitté venceu o prêmio de interprete feminina do ano no Cabo Verde Music Awards (CVMA) de 2023, vimos uma enxurrada de comentários de cabo-verdianos revoltados com o fato de uma bissau-guineense ter sido laureada em uma das principais categorias do CVMA – e não uma pessoa cabo-verdiana de “solo e sangue”. Assim, mesmo com a ascensão de classe, a permanência das *residentes* de forma cordial acontece de maneira condicionada e pode ser temporária.

Desta forma, o que sugestiono é que a ascensão social, ao contrário do que propõe alguma ciência social, não consegue apagar totalmente a raça, ou seja, o *djam branku dja* é, como indica Andréa Lobo (2021: 262). O que ela permite é, ao interseccionar classe e raça, fazer com que a primeira ajude a silenciar – provisoriamente – a questão racial. Ao analisar a frase *djan branku dja*, Odair Varela (2014: 228) afirma que a mentalidade colonial produziria sujeitos que são, ao mesmo tempo, cínicos e subservientes. Por essa razão

os que não se importam com a «areia atirada aos olhos», podem afirmar que a expressão é inócua e que, no máximo, remete metaforicamente para a condição dos negros cabo-verdianos que, durante o período colonial e da vigência da sociedade escravocrata, se elevavam à categoria dos chamados «brancos de terra». Mas, para nós, o sinónimo de *djan Branku dja* hoje é, efetivamente, para além da retórica ocidental e lusófona de «desenvolvimento» e «modernização», também sinónimo de «parceria especial», ou de «estatuto especial», vigorosamente defendida pela atual elite política e intelectual cabo-verdiana em relação à União Europeia (Varela 2014: 227).

Vale pontuar que o fato de ela ser um *funaná*, ritmo musical marcado pelas nuances implícitas em suas letras (Nogueira 2021), atrelado ao meu entendimento não-nativo do crioulo, podem promover uma leitura insuficiente sobre a música. Todavia, acredito que encarar com profundidade as nuances raciais que ela apresenta seja um caminho promissor para entendê-la – assim como compreender a questão racial em Cabo Verde.

Ainda, há uma outra questão que contribui para a sustentação do meu argumento: as variações do termo *mandjaku* que encontrei ao decorrer do trabalho de campo. Ao ser apresentado ao marido de uma amiga, ela contou que ele era *brandjaku*, ou seja, filho de um homem bissau-guineense de pele retinta com uma mulher cabo-verdiana mestiça de pele mais clara.¹⁹⁷ De acordo com ela, estes apresentariam um outro nível de mestiçagem racial, por serem “mestiços” dos “mestiços cabo-verdianos” com aqueles que seriam “africanos puros”. Mesmo

¹⁹⁷ A questão racial foi usada pelo rapaz *brandjaku* para explicar o porquê de parte da sua família materna não se dar bem com o seu pai e ele, uma vez que vindo de uma família com algum capital, não se esperava que a sua mãe se casasse com um “preto africano”. Por outro lado, membros da família disseram que essa era uma acusação leviana, que a justificativa para as tensões familiares dizia respeito à conflitos na divisão de bens.

que ele não tenha relatado ter sido vítima de discriminação, essa era a realidade dos filhos de outros casais interracialis, como no caso de Aya. Casada com um homem proveniente da ilha do Fogo, a togolesa afirmou ser muito difícil lidar com as tensões direcionadas ao seu filho em sala de aula. Em um dos dias críticos, dois meninos atacaram verbalmente o seu filho. Quando se deu conta da cena, a professora mandou os três colocarem o braço um ao lado do outro para mostrar que a cor da pele dos três era muito próxima, no que os dois garotos responderam que ele era *mandjaku* porque a sua mãe era *mandjaka*. Por conta de incidentes como esses, o filho de Aya teria “virado rebelde”, já que “os professores não dizem nada quando ele dá queixa. Então ele vai e bate, resolve só”.¹⁹⁸

Muito embora apenas eu tenha ouvido a expressão *brandjaku* uma única vez, em uma das mesas organizadas pela UniCV em celebração do dia da África de 2023, o representante da embaixada da Guiné Bissau, um homem de pele negra clara, afirmou já ter sido chamado de *mandjaku branku* em diversas situações porque, apesar de ter a pele clara, a sua origem bissauguineense ainda faria dele um *mandjaku* – mesmo que fosse um *mandjaku* adjetivado. A mesma situação foi relatada pelo representante da comunidade são-tomense, que por sua vez tinha a pele mais escura e o cabelo mais crespo; enquanto uma moça da Guiné Bissau disse não acreditar que ela era *mandjaka* por ser bonita e muito educada, uma vez que a “civildade” foi e continua sendo um dos principais traços para a construção das hierarquias raciais na África Ocidental (Pierre 2020). Por outro lado, cabo-verdianas que foram levadas à Angola para a realização do trabalho forçado, passaram a ser chamadas de *titxarinha* quando do seu regresso no final dos anos 1980.¹⁹⁹

Ampliando o debate para o contexto macro da África Ocidental, a adjetivação e/ou deslocamento de categorias raciais não é uma novidade. Como apontou Archibald Lyall (1938: 241) em sua obra sobre a produção de uma sociedade mestiça em Cabo Verde e Guiné Bissau, as pessoas sírias que residiam na então Guiné Portuguesa eram frequentemente chamadas pelas

¹⁹⁸ Mesmo que as mulheres raramente tenham afirmado que foram vítimas de discriminação, era quando o preconceito era direcionado aos seus filhos que elas mais sentiam. Em uma reunião convocada pela célula cabo-verdiana da RAMAO para discutir a integração das mulheres da África continental em Cabo Verde, a principal reclamação das mulheres, para além da dificuldade em acessar os programas de microcrédito e demais financiamentos, residia no fato de seus filhos sentirem-se constrangidos nas escolas. Maria chegou a dizer que seu *kodê* relutava em vestir roupas da *Guiné* para não ser chamado de *mandjaku* pelos colegas e Ntem compartilhou conosco que um colega da escola do seu filho só o chamaria de *preto*. Tal violência teria feito com que o garoto repetisse o 8º ano. Por fim, em uma de nossas conversas, Dona Fátima afirmou que apesar de sentir que é bem integrada em Cabo Verde, seus filhos, que nasceram no país, são chamados de *mandjakus*.

¹⁹⁹ Na sessão de defesa da tese, o prof. Cláudio Furtado chamou a minha atenção para o fato de que o termo passou a ser usado depois do 25 de abril de 1974 (Revolução dos Cravos em Portugal), incluindo também cabo-verdianos que estavam em Portugal na altura. Em analogia com a pesca do *titxaro*, peixe abundando nos mares cabo-verdianos, deu-se esse nome aos regressados que aportavam às ilhas de Cabo Verde.

populações autóctones por *mandingas brancos*, dado o fato de que eles, vistos como *brancos* naquele contexto, não aderiam aos luxos que os *brancos europeus* usufruíam, como viagens de navio na primeira classe. Por outro lado, “embranquecendo” populações afro-diaspóricas, Jemima Pierre (2019) e Saidiya Hartman (2020) mostram, para o contexto do turismo realizado em Gana pelas Rotas da Escravidão, como o uso do termo *obruñi*, historicamente utilizado para categorizar estrangeiros brancos, tornou-se uma gramática da diferença direcionada, também, a pessoas afro-estadunidenses. Todavia, nesse contexto, Hartman (2020) nos mostra como apesar de serem chamadas de *obruñi*, as turistas afro-estadunidenses também são vistas como “as irmãs ricas que chegaram tarde demais”, tensionando, aí, estrangeiridade, raça e classe. De toda forma, ambos os casos, que merecem uma maior atenção, mostram a complexidade das relações raciais na África Ocidental.

Um fator curioso em meio às tensões que o termo *mandjaku* fazia emergir no cotidiano das minhas interlocutoras é o fato de que internamente às comunidades residentes, parece haver uma relação jocosa com o termo. Com alguma frequência, presenciei, sempre em tom de troça (brincadeira), as mulheres se identificando – quando entre elas, é importante frisar – como *mandjakus*. A primeira vez que isso aconteceu foi durante um almoço na casa de Helena. Após me apresentar a todas as pessoas presentes, Madalena, que me convidou para o evento, disse que ali eram todos guineenses, ou melhor, “somos todos *mandjakus*, como dizem aqui”. Em outro momento, em um almoço na casa de Dona Fátima, Juju perguntou se comeríamos no *cabaz* com a mão. Em vez de responder à sua *patricia* afirmativamente, Silá disse “*anos é mandjaku* (nós somos *mandjakus*)”, ou seja, já que elas levavam a fama de serem “anti-higiênicas” e “incivilizadas” por comerem com a mão, que assim elas se alimentassem sem preocupações!

O uso do termo *mandjaku* dentro das diferentes comunidades de *residentes* só acontecia, como era de se esperar, quando não havia nenhuma cabo-verdiana no recinto, sendo usado sempre de forma jocosa. Por essa razão, parece-me que a palavra está assumindo parcialmente o mesmo ethos de termos identitários como *nigga* (negro nos Estados Unidos), viado, bicha, *fag* e *queer* (os dois últimos utilizados no contexto de populações LGBTIQ+ nos EUA). Contudo, ainda não foi elencado como marcador de identidade – no sentido de autodefinição – , como ocorreu com os termos supracitados, talvez porque a apropriação pelos *residentes* seja muito recente em relação ao que ocorreu com os exemplos elencados. Aqui, o uso emerge mais como uma forma de jocosidade para com os cabo-verdianos do que como definidor da identidade dos *residentes*.

Mesmo com essa pluralidade no cenário dos usos (e abusos) do termo *mandjaku*, o que pude notar ao decorrer da minha investigação foi a persistência do pontuado por Eufémia Rocha. Para a pesquisadora, o termo era usado não apenas para designar de onde vinham as pessoas, mas também como um canal de construir a diferença, que é “sublinhada e funciona como um estigma: a cor da pele, a afinação do nome, o vestuário, formas de estar, de ser, de se comportar, de sentir, a língua, ou seja, tanto a aparência física e a cultura deflagram a suspeição e a rejeição” (Rocha 2009: 14).

Não à toa, uma amiga cabo-verdiana indicou-me um senhor que trabalhava no Sucupira para realizar entrevista para minha pesquisa. Mesmo sem saber o seu país de origem, ela tinha a certeza de que ele era de outro país africano por falar um crioulo “esquisito”. Por esta razão, proponho aqui que entendamos a raça não apenas como uma concepção – e divisão – social calcada em fatores biológicos como a cor da pele, formato do nariz e espessura dos cabelos e lábios, mas conforme nos apresenta Stuart Hall (1995), ou seja, “raça é uma construção discursiva, um significante deslizante”, que vai englobar língua, alimentação, técnicas do corpo, indumentária, entre outros. Ao fim e ao cabo, o processo de racialização é o processo de produção da diferença a partir não apenas de diferenças epidérmicas, mas essencialmente através de elementos culturais.

Assim, é possível (e preciso) levar à sério quando pessoas como Amina afirmaram que o uso do termo *mandjaku* “é racismo” dos cabo-verdianos. mesmo com a ausência de uma elite branca em termos da linha da branquitude europeia, essa prática de antinegitude também pode ser entendida como racismo por perpetuar no âmbito discursivo a ideia de raça produzida no seio da modernidade, muito embora os cabo-verdianos não tenham, em suas mãos, o poder que a supremacia branca emana e promove. Mais do que isso, embora a antinegitude seja o cerne interpretativo desse trabalho, não posso me furtar ao uso da “palavra com r” (Rutazibwa, 2016), uma vez que o uso de termos similares, como antinegitude, xenofobia e afins, sem trazer o racismo como um sistema de hierarquização das pessoas, pode contribuir para, como já feito antes, silenciar o seu impacto histórico – e não encarar a questão com a profundidade que ela demanda, mesmo em uma sociedade sem uma elite branca como em outras paragens. Como bem apontou Denise Ferreira da Silva (2022: 71), não adianta “eliminar o racial do vocabulário moderno” sem se preocupar “em analisar como este constitui a gramática moderna”.

Desta forma, na ausência do poder da branquitude, outras imagens de controle são elaboradas para produção discursiva da diferença racial entre cabo-verdianos e *residentes* para além da lógica do *mandjaku* e do amigo. Os *Mandingas*, como veremos a seguir, é uma delas.

ii) *Mandingas*: a carnavalização da antinegitude

Meu primeiro contato com os *Mandingas* foi ainda durante o trabalho de campo realizado para a construção da minha monografia de graduação (Venancio 2017). Cheguei ao Mindelo na noite de 13 de janeiro de 2017 e na tarde de domingo fui acompanhar, com outras duas pesquisadoras brasileiras, a saída dos *Mandingas* de Ribeira Bote, bairro periférico da cidade, em direção à região central daquela urbe. Aquele momento, marcado por ser a minha primeira pesquisa de campo e pela minha acentuada juventude (tanto de existência, quanto de trajetória antropológica), foi de profunda efervescência na minha cabeça.

Dado que naquela ocasião eu iniciava com vagar as minhas incursões pela literatura sobre relações raciais, a minha reação ao me deparar com o evento carnavalesco pela primeira vez foi de choque, visto que toda aquela performance se assemelhava, na minha cabeça, às práticas de *black face* – choque inicial que parece ser comum, como mostram Anjos e Rocha (2022). Fiz essa associação de forma imediata por compreender que ali havia um retrato de uma “africanidade” arquetípica feita de forma muito caricata, cujas principais expressões manifestavam-se pelo ato de pintar as peles *crioulas* com uma tintura em um tom forte de preto, tintura essa produzida à base de pó de pilha; o uso de ossos e cabeças de bonecas – que de forma (in)direta remetem ao canibalismo, polo mais extremo na construção da outremização em contrapartida ao que seria a civilidade (oeste) europeia; as saias de estopa em imitação das utilizadas por povos da etnia Bijagó, na Guiné Bissau; e, por fim, a presença de gritos de guerra, que eram a reprodução contínua dos sons onomatopeicos “uh uh uh uh aaah”.

A ausência de um vocabulário melhor para tratar do meu profundo incômodo sobre a incontestável faceta racial que estava presente na manifestação cultural sanvicentina dava-se, também, pelo silenciamento que a questão enfrenta nos trabalhos desenvolvidos pelas estudiosas dos *Mandingas*, fato também observado por José Carlos dos Anjos e Eufémia Rocha (2022: 113). Todavia, seguindo a proposta traçada pela dupla de antropólogos cabo-verdianos, que compreendem a performance como a reprodução de “uma negritude exuberante e esteticamente agressiva” (*Ibidem*), é preciso complexificar a questão para além de entendê-la como uma simples “versão crioula do *blackface*”, como frisam os autores.

Esse processo faz-se necessário porque o *blackface*, prática de “escárnio antinegro particularmente desenvolvido nos Estados Unidos” (*Ibidem*) e era produzido majoritariamente pelas populações brancas em espetáculos teatrais de *minstrelsy* (ou Minstrel show). Naquele contexto, a performance tinha como fundo a difusão de ideias racistas que contribuíram para a institucionalização social das leis de segregação racial no país – as *Jim Crow Laws* (Lhamon

1998). Enquanto isso, a celebração dos *Mandingas* emergiu como atividade carnavalesca nascida no seio de um país predominantemente negro e cuja população vivenciou as brutalidades do trabalho forçado no tardo-colonialismo.

Por este conjunto de razões e compreendendo que voluntária ou involuntariamente os *Mandingas* atuam como uma imagem de controle que cristaliza uma africanidade estereotipada e desumanizada, optei por levar a questão para as minhas interlocutoras, a fim de lançar luz sobre as suas percepções sobre o fenômeno. Contudo, antes de adentrar nesta seara, é necessário retomar os aspectos histórico-antropológicos da celebração que é uma tradição no país, especialmente na ilha de São Vicente.

Assim, em que consiste os *Mandingas*? Conforme a literatura antropológica aponta, esta é uma manifestação artístico-cultural surgida no carnaval mindelense e que vem se espalhando pelas demais ilhas.

Trata-se de uma prática relativamente nova, que vem ganhando destaque ano a ano. São grupos que partem dos bairros periféricos, desfilando pela cidade e agregando multidões, adornados de maneira muito característica. Os corpos mestiços de jovens cabo-verdianos são pintados com uma mistura de óleo de cozinha e o pó preto extraído das pilhas. A pele, que ganha assim um tom negro, muito escuro, é combinada ao vestuário, composto por saias de saco, plástico ou sisal, além de outros acessórios, como colares e lanças, objetivando alcançar o aspecto de um ‘africano selvagem’, imaginado. Há gritos de guerra, danças e músicas próprias dos grupos de *Mandingas*. Desfilam pelas ruas da cidade nas tardes de domingo, começando no primeiro domingo de janeiro e seguindo até aquele que antecede a terça-feira de carnaval. No domingo imediatamente após o carnaval, realizam ainda o evento conhecido como o Enterro dos *Mandingas*. Trata-se de uma prática complexa, que inspira reflexões de várias ordens (Dias 2016:101).

Embora mencione muito brevemente o desejo de alcançar o aspecto do “africano selvagem”, a autora não discorre no texto supramencionado sobre a questão racial intrínseca ao fenômeno, mantendo o seu foco primordialmente nas narrativas desenvolvidas pelos seus interlocutores, pontuando a consideração de que, para eles, “Mandinga é bonito”. No que diz respeito às posturas acadêmicas, outras cientistas sociais tendem a não abordar ou mesmo diminuir a importância da forma como os imaginários raciais nacionais atravessam o evento. Neste escopo analítico, temos autoras como Neves (2018: 27) e Santos (2018: 107) que ao pesquisarem o Carnaval mindelense, interpelam em seus textos para que olhemos para os *Mandingas* por meio das questões imitativa, satírica, lúdica e recreativa da manifestação; advogando que deveríamos focar nelas, mais do que na mensagem “identitária”, sob o risco de “a busca de uma origem reprim[ir] as polifonias” (Santos 2018: 105) e de que a busca pela origem da questão seria pouco produtiva (Dias 2016).



Figura 25 – No dia 29 de abril de 2019 ocorreu o evento *Praia di nós tudu*, que embora tivesse por objetivo comemorar os 161 anos da elevação da Cidade da Praia de vila à categoria de cidade, celebrou a diversidade nacional de maneira mais ampla. Naquele evento, dois homens vestidos como *Mandigas* foram convidados à representar a ilha de São Vicente em seu estande.

De forma muito similar, a socióloga (e atual Secretária de Estado do Ensino Superior de Cabo Verde) Eurídice Monteiro (2019) aproveitou o espaço que ela possuía em sua antiga coluna no jornal cabo-verdiano Expresso das Ilhas para, ao falar do Carnaval, afirmar que muito provavelmente a cor preta não remontaria o aspecto negativo dos tempos de outrora. Todavia, a pesquisadora não se furta a remontar a narrativa mais comum para o mito de origem do evento. De acordo com a sua coluna,

Nos dizeres da gente do Mindelo, os Mandingas remontam ao ano de 1940, aquando da organização da famosa Exposição do Mundo Português. Para tal exposição, que decorreu entre 23 de Junho e 2 de Dezembro daquele ano, em Lisboa, o ditador português António de Oliveira Salazar também mandou chamar representantes de expressões culturais das então Províncias Ultramarinas do Estado de Portugal, a fim de consagrar a ideologia colonial estado-novista da superpátria portuguesa.

Tratava-se, na época, de celebrar a Fundação do Estado Português (1140) e a Restauração da Independência de Portugal (1640), por meio da elevação mítica da diversidade cultural de um imaginado mundo português, do Minho a Timor, símbolo de uma grande nação plurirracial, pluricultural e pluricontinental.

De entre as várias comitivas a caminho de Lisboa, uma da então Guiné Portuguesa fez escala na badalada cosmopolita cidade portuária do Mindelo da ilha de São Vicente deste arquipélago crioulo de Cabo Verde.

Uns dizem que ninguém desembarcou em terra, que foram vistos de dentro do barco no cais do Porto Grande. Mas, para muita boa gente de memória viva e fresca, saíram sim e visitaram o coração da ilha (Monteiro 2019).

Mesmo que seja perceptível, em cada um dos textos acima citados, de que pessoas que se vestem de *Mandinga* não visam, em suas intencionalidades individuais, diminuir ou marginalizar os “africanos”, eu acredito que esse não pode ser o caminho prioritário a ser seguido analiticamente como cientistas sociais, uma vez que o intuito da produção das diferenças está explícito na produção cultural. Para mim, no escopo da minha investigação, interessava-me compreender como, estruturalmente, a representação dos *Mandingas* era percebida por pessoas oriundas da África continental, especialmente aquelas que eram da etnia *Mandinga*, que não casualmente nomeia esse controverso fenômeno.

Assim, a primeira pessoa com quem a discussão veio à tona foi Mariame, nossa já conhecida que porventura descobri ser da etnia *Mandinga*. Ao ser perguntada sobre o que ela achava da manifestação, Mariame afirmou que

es toma um pouco de mandinga, ma dja-m odja kes manifestação, pamódi nu cultura mandinga é um cultura antigo ki tem muito segredo gó, (...). Bom, dja-m odja kel manifestação, dja-m odja mó ki es ta visti ku tudo, sta bom, sta bom, pamódi também els é cabo-verdiano, es ka muito konxe África, ma África na vestimenta, pamódi a cultura mandinga, nós, por exemplo, konxe kes máscara (...), kel lá ki ta identifica cultura, kes máscara grandi ki es ta pui, ki es badja, ki es dança, bu compreende? Kes maneira ki es ta visti, bu sabe, homem mandinga costuma maneira de visti, às vezes es ka ta visti roupa txeu,

es ta visti só kel de baixo, mudjer também é assim. Agora começa pa muda ku kel islamização. (...) mandinga gosta de pui muito joia, gosta di por, homem ku mudjer muito joia. (...) Às vezes ta parece mais ku kes zulu, (...)... também es, hora ki es faze kel manifestação es tem ki txoma-nu pa nós nu bai pa nu explica maneira ki ta visti, maneira ki da dança... (Eles [cabo-verdianos] pegaram um pouco dos mandingas, mas eu já vi a manifestação, porque a nossa cultura mandinga é uma cultura muito antiga e que tem muitos segredos, (...) bem, eu já vi a manifestação, já vi a forma como eles se vestem, está até bom, porque eles são cabo-verdianos e não conhecem bem a África, mas na África a vestimenta, porque na cultura mandinga, nós, por exemplo, usamos aquelas máscaras (...), é aquilo que identifica a nossa cultura, aquelas mascaras grandes que eles usam para dançar, entende? Aquelas maneiras que eles vendem, sabe, o homem mandinga costuma se vestir daquela maneira, às vezes não veste muita roupa, só a parte de baixo, com as mulheres também é assim. Agora começou a mudar por conta da islamização. (...) Mandinga gosta de usar muita joia, gosta de usar, tanto homens como mulheres. (...) [Mas] as vezes parece mais com aqueles Zulus [da África do Sul], (...) também eles têm que nos chamar na hora da manifestação para irmos com eles para explicarmos a forma correta de se vestir, maneira de dançar) (Trecho de entrevista realizada com Mariame em junho de 2022).

Apesar de não se sentir desconfortável com a forma com a qual os *Mandingas* de Cabo Verde retratam a “africanidade”, é perceptível, ao decorrer da fala de Mariame, o seu incomodo com a incompatibilidade entre as práticas desenvolvidas pelas pessoas da sua *raça* e as performadas pelos *Mandingas*. Por isso, há um trecho que merece ganhar relevância aqui: quando ela afirma que os *Mandingas* parecem mais com os Zulus, povo guerreiro da África do Sul, do que com as práticas culturais da *raça* mandinga do Oeste-africano. Enquanto os *Mandingas* são vistos pela população cabo-verdiana como a representação estereotípica da alteridade radical africana, que tem o seu ancoramento naquele que é mais próximo, ou seja, nos bissau-guineenses, Mariame recorre a uma alteridade mais distante, a quem também são aplicados diferentes estereótipos desumanizantes por meio da violência que o ser guerreiro produz (Carton & Nauright 2015) – ou seja, uma negritude da qual o Eu não faz parte.

Em um tom similar, mas um tanto mais enfático, Eva trouxe em nossa conversa o incômodo sentido pela sua mãe. De acordo com a jovem bissau-guineense que viveu sua vida quase que inteiramente na Cidade da Praia,

ami ka sabe di undi ki sai kes ideia, ami nunca, até um dia nha mãe fla-m assi "abô, kes mandinga li, kuze ki tem a ver?", ami fla "bom, N ka sabe", tipo, ami N ka bibi na Guiné, ses cultura N ka muito konxe. Então nha mãe fla assim "agó kel li é falta di respeito", "pamódi?", el fla assi "pamó ki es ka pui outro nome, pamó es ka pui cabo-verdianos, es ta pui mandinga", quer dizer, mandinga ki é preto feio, é ka si me? Então nha mãe fica meio chateado, mas ami ka atxa kumé fixe assi, pamó, mandinga es ta unta kes kuza, bisti kel saia, ma, si bu atxa alguém cultura di mandinga ka tem nada a ver ku kel lá, só ki atxa pamódi mandinga é pretu es fla "bom, nu põe nome mandinga, né?", acho ki é pamódi kel lá [Eu não sei de onde eles tiraram essas ideia, eu nunca pensei, até um dia em que minha mãe falou-me assim “você sabe o que esses

mandingas daqui tem a ver [com a *raça*]?” e eu falei “bom, eu não sei”, tipo, eu não vivi na Guiné, as suas culturas, eu não conheço muito. Então minha mãe falou assim “isso aqui é falta de respeito”, “por quê?”, e ela falou assim “porque eles não colocaram outro nome, por que eles não colocaram caboverdianos, eles colocaram *mandinga*, quer dizer, *mandinga* que é o preto feio, não é? Então minha mãe ficou chateada, mas eu não acho que é legal assim, porque os *mandingas* untam os corpos com aquelas coisas, vestem aquela saia, mas se você encontrar alguém da cultura *mandinga*, não tem nada a ver com aquilo lá, só que eu acho que como *mandinga é preto*, eles pensando “bom, nós vamos colocar o nome *mandinga* né?, acho que é por conta daquilo] (Trecho de entrevista realizada com Eva em junho de 2022).

Durante as conversas e entrevistas realizadas, a compreensão dos *Mandingas* como postura discriminatória apareceu poucas vezes, como na fala de Eva, mas não deixou de surgir. Em uma de nossas conversas no Sucupira, Matilde disse que “*ami até oji ka ta entendi kels kusa dretu. E tudu alguém ki n ta pergunta flá pa mi que é Carnaval, ka tem explicasón* [até hoje eu não entendi isso direito. E sempre que eu pergunto para alguém o que é, eles me falam que é coisa de Carnaval, que não tem explicação]”, mostrando um leve desconforto com a prática.

O grosso das percepções das minhas interlocutoras tendia, geralmente, a cair em um relativismo. Dona Fátima, por exemplo, contou-me que não olhava para os *Mandingas* como discriminação por ser algo que faz parte da cultura cabo-verdiana. Todavia, quase que em uníssono às demais falas sobre o assunto, fez questão de enfatizar que

raça mandinga na Guiné ka ta faze kel la, el ka ta unta di kuza. Raça ka mi konxi, ki teni um cultura du unta, mas ka kel kuza la, tipo lama, lama branku, até porque ai na Mindjeris di Guiné nu ta unta, nu ta pui talco di bebê, pamódi kel lama li ka tem, e bem di raça balanta, etnia balanta, ki la tu ta txoma naé. Kel li ka tem nada a ver com sujidade, porque é cultura di kel raça [raça mandinga na Guiné não faz aquilo de untar o corpo. Raça que eu conheço, que tem a cultura/hábito de untar, mas não como aquela tinta, é tipo lama, lama branca, até porque na Mindjeris di Guiné nós untamos o corpo, nós usamos talco de bebê porque aquela lama não tem aqui, e vem da raça Balanta, etnia Balanta, que lá nós chamamos Naé. E isso não tem nada a ver com sujidade, mas é porque é a cultura daquela raça] (Trecho de entrevista com Dona Fátima realizada em julho de 2022).

A insistência das minhas interlocutoras na diferença cultural entre o que são ao *Mandingas* cabo-verdianos e o que é a *raça* *mandinga* parece estar ancorada, para além de relativismo, em uma construção própria – e negociação – das distâncias produzidas pelos cabo-verdianos face a elas. Como me atentou Marcelo Giacomazzi ao ler uma versão prévia desse capítulo, a “permissão” para que cabo-verdianos usem o termo *mandinga* sem muito alarde, junto à insistência que a prática é tipicamente cabo-verdiana e não bissau-guineense, poderia insinuar uma recusa à identificação com as projeções cabo-verdianas do que seria essa africanidade arquetípica.

De todo modo, os incômodos que emergem nos detalhes das falas por conta do uso do nome de uma *raça* oeste-africana para construir uma representação estereotipada da africanidade reiteram a presença do idioma da antinegitude nos circuitos de cultura popular em Cabo Verde. Por isso, acredito, mais uma vez, que é possível compreender os *Mandingas* por meio do prisma proposto por Achille Mbembe como nanorracismo. Para o intelectual camaronês, esta faceta da clivagem racial “é o racismo tornado cultura e respiração, em sua banalidade e capacidade de se infiltrar nos poros e veias da sociedade, neste momento de embrutecimento generalizado, de descerebração mecânica e de enfeitamento em massa” (Mbembe 2020: 101).



Figura 26 – “Mulher Mandinga”, s.d., Tema: Guiné Bissau, Guiné Bissau. Autor não identificado. Copyright: Arquivo Histórico Ultramarino. Número ID 1872. Cota: AGU/DD0398.

Ainda, o fato lembrado por Dona Fátima de que os Mandingas enquanto *raça* não pintam o seu corpo é central. Em uma rápida busca no acervo fotográfico do AHU, em Lisboa,

encontrei registros do período colonial que retratam indivíduos da *raça* Mandinga na Guiné Bissau, grupo este marcado pelo alto grau de islamização dos seus membros, como vemos nas imagens acima, registradas em meados dos anos 1950.



Figura 27 – “Mandinga”, s.d., Tema: Guiné Bissau, Guiné Bissau. Autor não identificado. Copyright Arquivo Histórico Ultramarino. Número ID: 1908. Cota: AGU/DD0452.

Em ambas as imagens, a representação feita das pessoas, embora ainda marcada pelo *colonial gaze* (viés colonial) português que era profundamente racista e agia de forma a reificar as diferenças (Oliveira 2021), nos apresenta um retrato profundamente distinto do que seriam as pessoas da *raça* Mandinga. Seja a mulher com *djudju* ou os homens com túnicas, os corpos já se apresentam quase que totalmente cobertos, sem pintura e sem os adereços que os *Mandingas* do carnaval cabo-verdiano portam. O mais próximo que há do estereótipo

construído pelos cabo-verdianos é, como mencionado por Dona Fátima, a indumentária Balanta, que ainda assim é bastante diferente do estabelecido para os *Mandingas*.

Desta forma, a invisibilidade, familiaridade e banalidade desse aspecto da antinegitude que emerge no cotidiano cabo-verdiano acaba atingindo principalmente dois grupos. O primeiro deles é a população que vive no país, que acaba lidando de forma naturalizada com a antinegitude que estrutura a festa carnavalesca. Retomo dois dos comentários virtuais analisados por José Carlos dos Anjos e Eufémia Rocha (2022), disponíveis em uma publicação no Facebook de 2013 sobre o desejo do então Ministro da Cultura de levar os *mandingas* de São Vicente para a Praia, por acreditar que eles esboçam perfeitamente como a racialização é operante naquele contexto.

Ma levà mandinga pa kè??? 1 lugar simà Praia xei de mosca badius e mandjck, inda crè nòs mandinga de fantasia? Sò se era palhiass, pa mod ès È palhiass ma mute fei, pa fazè arri algem... viva NòS SONCENT!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! [Mas, por que levar os mandingas se a Praia já é um lugar de moscas, badius e mandjakus. Ainda querem levar os nossos mandingas de fantasia? Só se fosse para se fazerem de palhaços, porque eles – badius e mandjakus – são palhaços, mas muito feios para que alguém ria deles. Viva o nosso São Vicente!].
Eu [NOME RETIRADO] digo assim para quem precisa de mais mandinga se ai a MUITOS. (comentário na notícia “Mário Lúcio quis levar Mandingas...”, 2013). [Eu Pedro Brito digo isso: por que precisam de mais mandingas se há muitos lá?] (Anjos, Rocha 2022:118-9).



Figura 28 - Serifo terminando de se arrumar com indumentária Balanta instantes antes da apresentação cultural realizada em 25 de setembro de 2022, quando se comemorou o 49º aniversário da libertação colonial da Guiné Bissau.

Os habitantes daquela que se considera a ilha mais branca e europeia do país arquipélago apresentam, a partir dos signos por eles elencados, as diferenças entre *sampadjudus* e *badius*. Através desse jogo discursivo, os primeiros afirmaram que não seria preciso levar os *mandingas* para Praia porque na Praia já teria *mandingas* o suficiente, ou seja, pessoas *pretas* e *africanas* de verdade, salientando as tensões raciais internas ao país. No entanto, como lidar com essa questão em um país de maioria negra? A resposta foi dada por Anjos e Rocha, quando os autores afirmam que “a antinegitude é aqui a estratégia de pessoas negras que, para sobreviverem a um mundo de supremacia branca, precisam se pensar como não tão negras” (2022:119).

Por essas razões, Dona Zezinha Chantre afirmara, na reunião supracitada da RAMAO, que em relação aos *mandingas*,

gente de São Vicente não gosta de preto, a questão é simples. Eles acham que são brancos. na fevereiro todo mundo quer ser preto, depois...; Tudo isso é uma coisa que vem do tempo colonial. Colonialista português disse que é dividir para governar. Levou cabo-verdiano para colonizar o resto do território e fez o cabo-verdiano acreditar que é branco (Trecho da fala de Zezinha Chantre proferida em reunião da RAMAO realizada em maio de 2023).²⁰⁰

A fala de Dona Zezinha Chantre, que remonta diretamente à música *Djam Brancu Dja*, abre caminhos para pensar a ausência de olhar crítico para a tensão racial posta a partir dos *Mandingas* pelas cientistas sociais que estudam a manifestação. Em um primeiro momento, por se tratar de uma maioria branca (em seus diferentes contextos nacionais, cujas ciências sociais ainda partilham do ideário lusotropicalista), a sensação transmitida pela ausência e silenciamento da temática racial, que por vezes aparece por meio do chavão moralista do “identitarismo”, assemelha-se ao cenário observado por Abdias do Nascimento (2020) no seio do Itamaraty – Ministério brasileiro responsável pela diplomacia. Naquele contexto, formado por um coletivo majoritariamente branco, os impactos sociais e sociológicos da questão racial eram escanteados pelos representantes do órgão e a população negra brasileira deixada para morrer em um projeto visível de eugenia. O intelectual afro-brasileiro compreendeu essa prática “como o olho azul do Itamarati [que] não vê, não enxerga o negro” (Nascimento 2020: 190).

Logicamente, não quero direcionar aqui o “olho mais azul” às pessoas que se vestem de *Mandinga*, que, como já apontado a partir da interpretação de Anjos e Rocha, estão buscando formas de sobreviver em um mundo da supremacia branca. O que me interessa, aqui, é tensionar o saber científico das ciências sociais que, conosco, na condição de indivíduos, também tende

²⁰⁰ O mais impactante dessa fala é a forma como a liderança política mudou de posicionamento em relação à questão da existência de racismo em Cabo Verde. Em entrevista para Clementina Furtado, ela falou, há mais de uma década, que “eles [os *residentes*] dizem que os cabo-verdianos são racistas. Mas eu digo-lhes que não, que são ignorantes. (...) quem viveu em Cabo Verde e nunca foi para o continente não sabe nada” (2014: 348)

a enxergar o mundo com uma lente específica: aquela composta por um viés racial – ou como propõe Charles Mills (1997: 18), fruto da epistemologia da ignorância, que permite com que pessoas brancas não vejam a raça como um problema. Ainda, como já pontuado anteriormente, é preciso desindividualizar a questão, ou seja, pensar no seu impacto coletivo, para além das intencionalidades dos agentes. Se o “povo mindelense vê o *mandinga* como rei, que pode gritar, pode ser...”, como abordou uma das minhas interlocutoras, o que me interessa aqui, pensando as relações raciais em Cabo Verde, é pensar no impacto histórico-social deste evento.

Para isso, trago para o diálogo o contexto analisado pela internacionalista Olivia Rutazibwa (2016). Ao propor um uso estratégico do que ela chama de *palavra com r* (racismo), a autora lança luz sobre o *Black Pete* (ou *Zwarte Piet*), uma figura mitológica presente na Bélgica e Holanda que atua como ajudante do Papai Noel.

Este personagem é encarnado por um pequeno exército de indivíduos de cara preta ostentando uma roupa renascentista dos tempos da Espanha, com perucas afro típicas, chapéus de penas, batom vermelho e brincos de argola. O papel de *Zwarte Piet* é duplo: ele – no verdadeiro estilo narrativo escravizado da época – funciona primeiro como ajudante de São Nicolau, carregando as sacolas com brinquedos e distribuindo doces para as crianças. Seu segundo papel, muito alinhado com o tropo do bicho-papão reservado para os homens de ascendência africana, é assustar as crianças para que se comportem bem ao longo do ano (Rutazibwa 2016:4).

Ao decorrer dos anos 2010, intensificou-se o debate em ambos os países sobre os elementos racistas que compunham a figura do *Black Pete* – claramente uma forma de *black face*. Todavia, o debate sempre acabava em um dos três ganchos: i) a apelação para o viés individualizado de inocência, dando maior prioridade à intencionalidade das pessoas em serem ou não racistas; ii) o convite feito a especialistas sobre a história daquela religião, que eram sempre homens brancos; e iii) um maior foco nas facetas emocional, histórica e anedótica em detrimento daquilo que era estrutural naqueles contextos. Não coincidentemente, a autora, uma mulher negra nascida em Ruanda, rememorou como, ao longo da sua vida, ela era sempre chamada de *Black Pete* pelas crianças, que olhavam para ela com olhar aterrorizante. Ainda, no que tange ao terceiro ponto, Rutazibwa indica como a história do colonialismo, da escravidão negro-africana e do racismo estrutural vivido por negros naquela região nunca emergia nos debates sobre a questão, embora ambas sejam balizadoras para a história local.

Desta forma, sendo a o racismo antinegro “o óleo no sistema de poder colonial que torna a discriminação e a violência contra certas pessoas não apenas possíveis, mas também invisíveis e aceitáveis” (Rutazibwa 2016:6), questiono se é possível compreender os *Mandingas* apenas pelo ponto de vista daqueles que dão vida à expressão, ou a história colonial e o lugar de filho mestiço que uma parcela (diminuta, diga-se de passagem) de Cabo Verde ocupou durante o

sistema colonial português (Pereira 2019) também são cruciais para compreender de onde que parte essa expressão? Ainda, ancorado na proposta de Rutazibwa (2016), cabe questionar se quando falamos de sentimentos e intencionalidades, quais são as pessoas que têm os seus sentimentos valorizados ao discutir a questão dos *Mandingas*.

Por essa razão, é preciso superar, como propõe a autora, essa abordagem sistemática e individualizada do racismo – e da antinegitude –, que formula imagens binárias de “um malvado racista”. Isso se dá por duas razões. A primeira é porque o racismo “adjetivado”, ou seja, aquele que foge ao modelo padrão do racismo de brancos contra não-brancos, está longe de ser algo raro no mundo social. Um exemplo interessante – e distante do mundo atlântico – é apresentado por Tsuda (2022) em sua pesquisa sobre as hierarquias nacionais entre japoneses e descendentes de japoneses “retonardos” do Brasil e Estados Unidos. Para o autor, produz-se, ali, um racismo sem diferença racial, denominado por ele de “etnoracismo”,

tipo de racismo direcionado a grupos que não são racialmente distintos, mas que são essencializados como inferiores simplesmente por causa de suas diferenças culturais ou nacionais. O etnoracismo ainda é racismo (e não simplesmente discriminação étnica) porque os traços culturais estigmatizados de suas vítimas são naturalizados como intrínsecos e imutáveis, resultando em desigualdades e hierarquias insuperáveis (Tsuda 2022: 603 *tradução minha*)

Em segundo lugar, advogo pela superação desse comportamento por perceber que, ainda hoje, a Antropologia – e as ciências sociais de uma forma geral – continua a reproduzir as suas análises a partir de um binarismo parvo que classifica o mundo entre vilões e mocinhos. Em um recente – e instigante! – artigo escrito por Rosanha Pinheiro-Machado e Lucia Scalco (2021), as autoras respondem às críticas que a primeira sofreu por pares antropológicos por estar “humanizando fascistas” e “dar voz a monstros” ao apresentar outras facetas para além da estereotípica dos eleitores porto-alegrenses de Jair Bolsonaro – visto que aquelas pessoas eram suas interlocutoras há mais de uma década, previamente à ascensão bolsonarista. Ali, elas mostram justamente a importância do fazer etnográfico sério, calcado em três lentes: a da perspectiva longitudinal, da pegada holística e a partir de múltiplos pontos de vista. Ao seguir esses três passos, não apenas estaremos aptas a produzir etnografias de qualidade que englobam a complexidade da vida social, como também evitamos a interdição de debates de forma precipitada.

Assim, acredito que mais do que detalhes “identitários”, perceber as nuances das relações raciais postas, como nos propõe Gluckman (2010) a partir da sua *Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna*, é essencial. Por isso, as narrativas – ou melhor, os mitos de origem – captadas por Santos (2018) de que antigamente a performance dos

Mandingas era uma forma de fazer troça dos *pretos* (africanos do continente), assim como a cena narrada por Rita Brás (2018), quando seu filho entra correndo em sua casa falando para todo mundo se esconder dos *mandingas*, são centrais para perceber que, apesar dos desejos individuais, a antinegitude introjetada ao longo de cinco séculos de colonialismo português segue viva nas estruturas sociais cabo-verdianas, não ficando de fora as festividades populares.

Se os *Mandingas* seriam uma homenagem aos demais africanos, como apontam algumas das narrativas ouvidas por Santos, por que os homenageados não são convidados a partilhar os seus conhecimentos sobre a questão? Por isso, compreendo, em consonância com Rita Brás, que

a caracterização dos mandinga no Carnaval de Mindelo, não é mais do que uma reprodução da antiga - mas sempre presente - ideia do negro como um corpo de força bruta, excessiva, compulsiva, espelho de magias e espíritos, provocando nos seus acessos de raiva um medo incontrolável (Brás 2018: 112-3).

Desta forma, persistir na compreensão do Carnaval – e dos *Mandingas* – pela via do rito de inversão²⁰¹ pode ser profundamente perigoso ao ponto de privilegiar a jocosidade que marca a festa, ou como diz a marchinha brasileira que também problematiza essa questão, “*não me leve à mal, hoje é carnaval*”, face às persistências estruturais ali presentes. Ao invés de ser uma mera africanização recreativa do Carnaval (Monteiro 2019), os *Mandingas*, assim como outras expressões carnavalescas deste sul-global não branco pós-colonial, esbarram na reificação dos lugares de desumanização por meio da negrofilia, que esconde dentro de si a sua negrofobia (Anjos, Rocha 2022:112). A negro-fobogênese (Fanon 2008: 134) direcionada aos outros acaba sendo a forma de afirmar a própria humanidade frente ao racismo antinegro cotidiano.

Como compreender a existência dos *mandingas* apartada da ideia de que é na ilha de São Vicente onde as *imigrantes* oeste-africanas sentem o menor grau de satisfação em viver dentre todas as nove habitadas (Barros & Furtado 2014: 6)? Por isso, como bem aponta Geertz, é preciso observar a “hierarquia estratificada de estrutura significantes (...) sem as quais eles de fato não existiriam” (Geertz 1989 [1973]: 5) para, assim, produzir uma descrição densa. Abrir mão das relações raciais, seja pelo silenciamento, seja pela acusação de “identitarismo”, é, ao

²⁰¹ Se DaMatta (1997: 118) vai nos apresentar essa festividade popular no Brasil como um ritual de inversão ou ruptura, uma festa que é de todos e que revelaria as hierarquias e desigualdades do cotidiano ao subvertê-las, Lélia Gonzalez complexifica essa visão. Para a autora, é preciso perguntar que inversão é essa que reifica as imagens de controle produzidas no cotidiano? No caso brasileiro analisado por Gonzalez, o lugar dessa mulata, que no carnaval é do desejo do homem branco, ao fim do ritual é o da empregada doméstica, sistematicamente assediada por seus patrões e demais homens que frequentam a casa onde ela trabalha. E, em ambas as situações, o corpo dessa mulher é visto como de posse coletiva. Assim, reificar esse discurso do Carnaval como rito de inversão é aprofundar a lógica do lusotropicalismo a partir de uma roupagem simbólica.

fim e ao cabo, ser partidário daquilo que se convencionou nomear de branquitude metodológica.²⁰²

Sem embargo, o caminho até aqui indicou as imagens de controle que podem ser acionadas tanto para homens, quanto para as mulheres *residentes*. E como bem aponta Patricia Hill Collins ao cunhar o conceito, as imagens de controle tendem a interseccionar os diferentes marcadores sociais da dominação, como raça e gênero. Assim, faz-se necessário ver, a partir de agora, como o gênero é acionado para intensificar esses estereótipos e formas distintas de desumanização.

iii) Gendrificando as imagens de controle

(Ka ta da, Hélio Batalha 2019)

Nsa bem konta nhos um stória
Um stória tristi
Sim pamodi é tristi ki omis ta txora
Kantu bes ki n txora
Kantu bes kes diskriminam só pamodi nha kor di
pele
Es txomam di mandjaka la skola, n txora, n txora
Inda más tristi óki es disprezo ta bem di bu propi
rasa

Mamadou sai di Guiné ku 20 di idadi
Bem pa CV ku munti planu muda rialidadi
Dentu Bissau dexa familias tudu ku sodadi
Ku speransa Mamadou muda nisisidadi
Dentu di Praia Mamadou grandi trabadjador
Ta koba txom dentu di sil, mon karegadu suor
E tra di bolsu fotu di si mai, laguas kai
E fla tudu ta muda, sinku anu n tem ki bai
Mamadou munti bes dja pasa mal
Oji é dia ki patron na pagamentu injurial
Ê na zona tudu dia jovem so ta inguisal
Ês ka ta respetal só di mandjaku es ta txomal

**Ê fla mi é forti, ma ka tem nada más ki ta paral
Pa se familia trabadju ka ta matal
Ma as ves ê ka ta aguenta, lagua ta baza
Óki dor invadi petu e kurason ta fala**

**Vivi nes angustia, manu ka ta da
Tratamentu moda bitxu, manu ka ta da
Fomi ku mizeria, manu ka ta da**

**Prekonseitu na trabadju, manu ka tada
Ser umanu ku djuda, ma ka ta da
Tristi realidade da vergonha fla
Ka bu txomam mandjaku, manu ka ta da
Afrikanu moda bo, nha manu kontrola
Ma ê txora, tudu bes ke lembra na se mai
Sodadi di se tera ta pol lagua kai**

**Ma ê txora, tudu dia ê sa ta pensa bai
Ê fla ê sa fartu prekonseitu, na me sa ta bai
Ê txora, tudu bes ki jovens inguisal
Ê fal me feiu ma se rostu é ka normal
Ma ê txora, tudu bes ki empresas sa sploral
Onti fazi mas di um mes ma inda es ka pagal**

Ibraima é vendedor ambulante
Ta anda zona a zona ku banhera na se dianti
Ta kata poku poku ma Ibraima sa konfianti
Ê fla sa djunta moeda paga se mai um transplanti
Se mai tem andadu na Guiné dentu di ospital
Ibraima ntom ka ta diskansa na si kabidal
Oji é dia kobra divida, oji é fim di mes
Oji vizinhu tem ki paga fazi kuantu mes
"Min ka ta debi branku, ki fari pretu moda bo
Toma bu moeda, sai di nha porta antes din dou ku
mo
Nunka mas trividu, mandjaku di noseê
Ba bu téra makaku, sa txera mofu també"

Refrão

Mariama txora, txora, txora
Tudu bes kes txomal mandjaka

²⁰² Em um polêmico artigo no qual remontam as bases racistas da teoria da securitização, Howell e Richter-Montpetit (2020) retomam o argumento de Bhambra, que “define branquitude metodológica como ‘uma maneira de refletir sobre o mundo que não reconhece o papel desempenhado pela raça na própria estruturação daquele mundo, e das formas pelas quais o conhecimento é construído e legitimado dentro dele. Ela não reconhece o domínio da “branquitude” como qualquer outra coisa que não seja o estado de coisas padrão e trata uma perspectiva limitada - aquela derivada da experiência branca - como uma perspectiva universal’. Operando em termos supostamente neutros e universais, a branquitude metodológica naturaliza o status quo racial, elidindo o papel crucial do racismo nos sistemas políticos ou tradições intelectuais” (Howell, Richter-Montpetit 2020:14).

Mariama txora, txora, txora
Na koredoris di salas di aula
Oh oooh, se fitxa odju ki lagua ta pinga
Oh oooh, ê fla me forti ê ka ta dizanima
Ê txora, tudu bes ke lembra na se mai
Sodadi di se tera ta pol lagua kai

Ê txora, tudu dia ê sa ta pensa bai
Ê fla ê sa fartu prekonseitu, na me sa ta bai
Ê txora, tudu bes ki jovens inguisal

Ê fla me feiu ma se rostu é ka normal
Ê txora, tudu bes ki empresas sa sploral
Onti fazi mas di um mes ma inda es ka pagal

"Dja tem tempu um bokadu des polémika
Kel nome asim, kel nomi ki es ta kumenta ku nos
Kes ta fla mandjaku, dja bu ntendi
Kela é um nomi ki pa mi nta atxa ma é feiu"

Ao narrar a história dos personagens (talvez nem tão) fictícios Mamadou, Ibraima e Mariama em *Ka Ta Da*,²⁰³ segunda faixa do seu álbum A.n.a., lançado em 2019, o rapper cabo-verdiano Hélio Batalha produz à nível musical uma “teoria social crítica da realidade” (Cavalcante 2019: 66) ao informar aos seus ouvintes sobre a situação de precariedade e violências sofridas pela população da África continental que vive em Cabo Verde. Passando por questões como a busca por melhores condições de vida, a discriminação racial, a escassa oferta laboral e a migração como um projeto familiar, o cantor utiliza a sua voz para ecoar a

²⁰³ Tradução da música: Venho contar uma história para vocês / Uma história triste / Tão triste que faz os homens chorarem / Tantas vezes que eu chorei / Quantas vezes que eu chorei só por conta da cor da minha pele / Eles me chamaram de *mandjaka* la na escola e eu chorei, chorei / E é ainda mais triste porque esse desprezo vem da sua própria raça / Mamadou saiu da Guiné Bissau com 20 anos / Ele veio para Cabo Verde com vários planos de mudar a sua realidade / Em Bissau ele deixou a sua família cheia de saudade / Com esperança, Mamadou mudou pela necessidade / Já na Praia, Mamadou se tornou um grande trabalhador / Cultivando no sol, com as mãos cheias de suor / Ele tira do bolso a foto da sua mãe, as lágrimas caem / E diz que tudo mudará, em cinco anos eu tenho que voltar / Mamadou passou mal várias vezes / Hoje é dia que o patrão o ofendeu durante o pagamento / E na sua zona, todos os dias os jovens só o tratam mal / Eles não o respeitam e só o chamam de *mandjaku* / Ele disse “Eu sou forte”, e não tem nada que pode pará-lo / Para a sua família, o trabalho não acaba com ele / Mas tem dias que ele não aguenta, as lágrimas escorrem / Na hora que a dor invade o peito, o coração fala / Viver nessa angústia, meu irmão, não tem como / Ser tratado como animal, meu irmão, não tem como / Fome e miséria, meu irmão, não tem como / Preconceito no trabalho, meu irmão, não tem como / Ser humano e a ajuda, mas não dá / A realidade é triste e dá vergonha de falar sobre ela / Não em chame de *mandjaku*, meu irmão, não dá / Africano como você, meu irmão, se contenha / Mas ele chora, todas as vezes que ele se lembra da sua mãe / A saudade da sua terra faz com que as lágrimas caiam / E ele chora, e todo dia pensa em ir embora / Ele disse que está farto de sofrer preconceito, que desse jeito ele vai embora / Ele chora todas as vezes que os jovens o maltratam / ele me disse que é feio e que o seu rosto não é normal / E ele chora todas as vezes que as empresas o exploram / Ontem fez mais de um mês de trabalho, mas eles ainda não o pagaram / Ibraima é vendedor ambulante / Anda pela sua zona com a bacia à sua frente / Ele ganha de pouco em pouco, mas Ibraima está confiante / Ele falou que está juntando dinheiro para pagar um transplante para sua mãe / Sua mãe só vive em hospitais na Guiné Bissau / Então Ibraima não para de lutar / Hoje é dia de cobrar as dívidas, hoje é fim de mês / Hoje o seu o seu vizinho tem que pagá-lo, sua dívida já faz meses / “Eu não devo nem a brancos, quem dirá a pretos como você / Toma o seu dinheiro e saia da minha porta antes que eu te bata / Nunca mais faça isso, seu atrevido, *mandjaku* de não sei o quê / Volta pra sua terra, macaco, você cheira a mofo / Refrão / Mariama chora, chora e chora / Todas as vezes que a chamam de *mandjaka* / Mariama chora, chora e chora / Nos corredores da escola / Oh, ela fecha os olhos e as lágrimas caem / Oh, ela me disse que é forte e que não desanimará / Ela chora, toda vez que ela lembra da sua mãe / A Saudade da sua terra faz com que as lágrimas caiam / Ela chora, e todo dia ela pensa em voltar para casa / Ela está cansada de tanto preconceito e pensa em ir embora / Ela chora todas as vezes que os jovens a tratam mal / ela me disse que é feia e seu rosto não é norma / Ela chora todas as vezes que as empresas a exploram / Ontem fez mais um mês e eles ainda não a pagaram / “Essa polémica já tem bastante tempo / Aquele nome, aquele nome que eles nos chama / Que eles falam *mandjaku*, agora eu entendo / Aquele é um nome que para mim eu acho que é feio”.

situação vivida por essa população em seu país natal, assim como faz uso do seu lugar de personalidade pública para fomentar o debate sobre o tema no seio da sociedade cabo-verdiana.

O rap, como o cantado por Batalha, tem assumido um lugar central na construção de críticas acerca das violências sociais que as minorias sociológicas enfrentam não apenas em contextos africanos (Chary 2012), como ao redor do Sul global e nas periferias do Norte global (Honwana 2023), trazendo, primordialmente, questões sobre juventude, classe e raça – assim como a intersecção entre esses marcadores. Contudo, como aponta Jordhanna Cavalcante (2019) em seu trabalho acerca da centralidade do grupo paulista Racionais MC's para o cenário do Rap brasileiro, o forte apelo para questões raciais e de classe não fazem com que esse universo, ainda fortemente marcado pela presença masculina, se furte a reproduzir estereótipos de gênero, sendo esse o caráter conservador da mudança a qual o rap se propõe. Esse é, justamente, o ponto sobre o qual eu gostaria de lançar luz aqui – e que, ao fim e ao cabo, dará a tônica a esta que é a última seção do capítulo.

Em *Ka Ta Da*, há uma divisão social do gênero perfeitamente visível. A trajetória dos dois homens apresentados na canção, Mamadou e Ibraima, é marcada pela luta laboral contínua, um no comércio informal e o outro na construção civil – duas searas econômicas marcadas pela forte presença de homens *residentes*. Enquanto isso, a experiência da única mulher, Mariama, é narrada tendo como cenário a escola, uma instituição social total que, como bem discutido nas ciências sociais, é marcada pela docilização dos corpos.

Há um conjunto de fatores que levam a questionar a escolha narrativa de Helio Batalha. O primeiro deles é, sem dúvidas, o fato de que as mulheres oeste-africanas tenham, em geral, menos escolaridade que os homens de mesma origem (Barros & Furtado 2014: 10). Também, como já visto, 50% delas são chefes de famílias monoparentais, o que acarreta na forte presença delas em espaços laborais como comércio (informal), serviços domésticos, entre outros. Ainda, há de se pensar na escolha da escola como espaço que representa a única mulher na narrativa. Refletindo, conforme abordou André Omisilê Justino (2022:216), de que a ideia partilhada por familiares e docentes na Cidade da Praia é a de que “*professora é sima mãe ku pai* [professora é como pai e mãe]”, ou seja, tem autoridade e poder para docilizar e adequar os comportamentos das crianças ao padrão esperado; assim como retomando o lugar que as instituições escolares possuem no processo de normatização social (Foucault 1999; Goffman 2001), é inevitável pensar na continuidade desta com o seio familiar, havendo na canção, de forma implícita, uma reprodução da lógica binária que indica a presença das mulheres na casa e dos homens na rua a lutar pelo pão de cada dia.

Como já discutido na seção anterior, o que importa aqui não é se o cantor teve ou não a intenção de reproduzir os estereótipos de gênero ao traçar esses dois cenários gerais calcados em uma divisão de gênero socialmente validada. Mas sim perceber como a ideia de que a dominação masculina e a submissão feminina como determinantes das sociedades da África continental está arraigada em diferentes esferas da sociedade cabo-verdiana (Tavares 2019). Desta forma, faz-se necessário observar, a partir da perspectiva interseccional proposta por feministas negras como Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) e Lélia González (2020), como a intersecção entre raça e gênero produz formas específicas de dominação e desumanização. Aqui, interessa-me pensar especificamente o caso das mulheres.

O primeiro estereótipo de gênero direcionado às mulheres *residentes* o qual vislumbro lançar luz aqui diz respeito à noção de feitiçaria. Conforme discorrido no capítulo anterior, embora dentro da comunidade guineense o idioma da inveja não seja dotado de uma maior incidência de um gênero ou de outro (embora a inveja seja justificada por uma perspectiva gendrificada), a noção da feitiçaria seria algo associado ao universo do feminino em Cabo Verde, como abordado por Eufémia Rocha (2016b), mesmo que não seja algo exclusivo das mulheres.²⁰⁴

Em uma tarde de domingo de meados de agosto, dirigi-me à casa de Rita no Alto da Glória, local no qual haveria um almoço – caldo *mangui* – para recepcionar a visita que acabara de chegar à sua casa vinda da Guiné Bissau. Ao lá chegar, descobri que a hospede era a irmã mais velha de Rita, Maria Rita, que não manejava o crioulo e falava apenas em *Pepel*, o que fez com que ela dialogasse diretamente apenas com Dona Fátima e sua irmã, que eram da mesma *raça* que ela. Almoçamos todas juntas e, ao final da tarde, quando o Sol já estava um pouco mais brando, Rita nos convidou a colocar os bancos na varanda da casa, a fim de observar o movimento da rua.

Logo que nos sentamos na varanda, Rita trouxe pratos com pés de frango para petiscarmos. Enquanto comíamos, chegou uma mulher que dentro do sistema racial cabo-verdiano dificilmente não seria lida como branca, dada a sua pele muito clara e o cabelo fino, cacheado e claro, embora apresentasse traços socialmente lidos como de pessoas negras, como

²⁰⁴ Em sua tese de doutorado, Eufémia Rocha traz a música *Lapidu na bo*, do músico santiagoense Orlando Pantera (s.d.), para mostrar o quão arraigada está a ideia de que as mulheres (supostamente cabo-verdianas) são “atadas à *kórda*”, fazendo dela canal para resolução dos problemas com os seus companheiros. Na canção, a mulher descrita pelo eu-lírico é caracterizada como dada ao “disfarce, a simulação, o desejo dos bens materiais, a loucura por conta do perigo/risco de lidar com o demônio, o conhecimento dos lugares apropriados para melhor se fazer a *kórda* (os casos da Guiné-Bissau e *Rotxa Pretu*) e a habilidade para o contrato ou negociação/comércio” (Rocha 2014:161-2). Assim, temos não só uma caracterização da mulher cabo-verdiana como “feiticeira”, como também da Guiné Bissau como o lugar ideal para onde se recorrer quando se necessita fazer *kórda*.

os lábios mais grossos e nariz um pouco largo. Em contrapartida, com exceção de mim, todas as demais pessoas presentes eram negras retintas. Ela estacionou o seu carro (uma SUV) na porta da casa de Rita e começou a puxar assunto conosco, perguntando por Rita e questionando o que estávamos comendo. Quando Dona Fátima respondeu, dizendo que era frango *de terra* cozido no limão e alho, ela fez uma cara de nojo e disse que não queria.

Logo Rita retornou da cozinha e perguntou a mulher, que era sua vizinha, se ela queria um pouco do frango, mas a cabo-verdiana disse que só queria um pouco de *picante* (pimenta). Assim, Rita entregou um potinho com *picante* pra ela e um prato com frango, que ela comeu após muito relutar. Ao sentar-se conosco, a mulher perguntou quem era a senhora sentada à porta da casa, no que Rita respondeu que aquela era a sua irmã que tinha vindo visitá-la. Na sequência, questionou o que Maria Rita fazia da vida, no que Rita afirmou, sem constrangimentos, que a sua irmã era curandeira.

Imediatamente, a mulher arregalou os olhos, fez o sinal da cruz e começou a falar que era contra aquilo, que aquilo era contra o seu deus, que ela amava o seu deus e que Maria Rita não podia fazer nada de mal para os outros.²⁰⁵ Sua presença ali foi marcada por discordar insistentemente de Maria Rita, que como não entendia bem o que a mulher dizia, parecia não ligar muito. Quando Maria Rita se cansou da conversa, a mulher virou-se para nós e começou a falar o quanto o seu deus era bom pra ela, que nada de ruim acontecia com ela, usando como exemplo um dia ela em que ela chegou tarde em casa e tinha uns rapazes na esquina da sua residência com uma atitude “suspeita”, mas que felizmente a polícia teria aparecido no mesmo momento, o que ela sentiu que era uma proteção de deus.

Após me sabatinar sobre a presença do racionalismo cristão no Brasil e sobre a minha opinião acerca da Igreja Universal do Reino de Deus, que vem ganhando cada vez mais forças em solo cabo-verdiano, a mulher começou a dizer que era contra todos os tipos de preconceito, embora tivesse há poucos minutos protagonizado uma cena de intolerância religiosa. Logo na sequência, a mulher começou a falar com Dona Fátima e Matilde, perguntando se elas acreditavam em deus. Mesmo com as duas falando que eram do Templo Maior (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias), a cabo-verdiana insistiu falando que “mas deus é um só,

²⁰⁵ A noção de que as curandeiras fazem apenas mal para os outros é razoavelmente difundida entre os cabo-verdianos com quem convivi. Em uma visita à Pedra Badejo, em Santa Cruz, uma das pessoas que estava comigo (que era cabo-verdiana) afirmou ter conhecido dois *mestris* de casas de *kordas*, ou seja, curandeiros (Rocha 2014). Por ter sido obrigado a interagir com eles por razões que não cabem ser citadas aqui, a pessoa teria ficado muito incomodada, pois as casas de *korda* seriam lugares onde as pessoas fariam mal para as outras. Intervi dizendo que não era bem assim, compartilhando o fato de que eu tinha me consultado com uma curandeira para *djobi kabesa* (consultar a cabeça), deixando todos surpresos.

né? O Alah, é assim que vocês falam? É a mesma coisa de Deus”. Nisso elas insistiram que não eram islâmicas e a mulher esboçou choque com a informação.

Contudo, todo o *orientalismo* que saía da boca da vizinha de Rita não acabou por aí. Para minimizar a sequência de gafes – para evitar o uso de outro termo –, ela inseriu a frase clássica da *mea-culpa* em situações de tensão racial em seu discurso: “eu tenho amigos guineenses e não consigo entender o porquê de tratarem vocês mal”, falando, especificamente, do termo *mandjaku*. O que ela parecia não perceber é que, em consonância com o proposto por Mbembe (2020) ao pensar o advento do nanorracismo como tecnologia de controle, a discriminação sofrida pela população da África continental residente na Praia – e em todo Cabo Verde – não se restringe a serem chamados de *mandjakus*.

Tanto que instantes depois, ela se sentiu confortável para reproduzir mais orientalismo anti-muçulmano ao afirmar que os homens muçulmanos se casam com sete mulheres e enfiam todas elas na mesma casa, mostrando não só um completo desconhecimento sobre o Islã e os padrões de residência e casamento da religião, como um desejo constante de desqualificar as pessoas *residentes*. Não à toa, pouco antes de ir embora, ela fez questão de dizer que já conheceu a Bissau, mas que não gostou de lá porque as pessoas seriam muito aproveitadoras, preferindo Lisboa. Aproveitando o meu lugar de *branco* estrangeiro, decidi dar uma resposta final para encerrar a onda de violência por ela reproduzida, dizendo que “gente aproveitadora tem em todo lugar. Lá, aqui, no Brasil e em Portugal”, deixando-a constrangida. Dona Fátima, que estava visivelmente irritada, decidiu que era o momento de irmos embora para casa, dando início à recolha dos objetos que levamos para o terraço da casa de Rita.

O ponto alto dessa história, todavia, ocorreu dias depois, quando eu encontrei Sandra, que também estava presente naquele dia e vivenciou toda a cena. Quando puxei o assunto sobre a postura da mulher não apenas com Maria Rita, mas com todas as pessoas presentes, Sandra contou-me que a mulher deveria estar com algum problema psicológico, porque parece que ela havia se separado recentemente do seu então companheiro e acabou se refugiando na religião para sanar as ausências que ela sentia. Além disso, o mais surpreendente era o fato de que mesmo após tudo que a mulher falou para Maria Rita naquele dia, ela teria ido à casa de Rita solicitar uma consulta com a sua irmã, consultas essas que Rita atuava como intermediária entre os *bacar* (ancestrais) invocados pela sua irmã – que falavam em *pepel* - e os consulentes.

Embora a notícia tenha sido surpreendente, Rita contou-me, dias depois, que foram cabo-verdianos que custearam a ida da sua irmã, que ficou na Praia pouco mais do que um mês a realizar as consultas. Alguns deles inclusive pediram para a curandeira ficar de vez no país do tanto que eles gostaram da forma como ela atuava. Entretanto, Maria Rita disse não poder

deixar o seu trabalho em Bissau, nem o seu marido. Assim, ao mesmo tempo em que as mulheres *residentes* são chamadas de feiticeiras e anticristãs por meio de uma perspectiva profundamente fundada na antinegritude, é perceptível que no que diz respeito à feitiçaria e ao curandeirismo o processo é contrário ao visto no caso dos *Mandingas*. Em relação ao curandeirismo, primeiro emerge a negrofobia de modo a recriminar e demonizar publicamente as formas tradicionais de cura e proteção advindas da África continental, enquanto a negrofilia surgiria no âmbito do privado, sendo as consultas com as curandeiras algo desejado e buscado por cabo-verdianos (Rocha 2014).

Ao fim e ao cabo, nas ações marcadas pela antinegritude em direção ao curandeirismo, o que vemos acontecer é um fenômeno muito similar ao observado por Lélia Gonzalez (2020) para o caso de mulheres negras brasileiras. Para a intelectual afro-brasileira, "o *racismo* se constitui como a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o *sexismo* produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular" (Gonzalez 2020:76 *grifos da autora*). Ouso dizer, aqui, que para o caso cabo-verdiano a antinegritude emerge como a sintomática que caracteriza a *neurose cultural cabo-verdiana*.

Digo isso porque, como visto até aqui no presente capítulo (e na tese de forma transversal), há um duplo e ambíguo processo de rejeição e integração do *outro* oeste-africano no país, seja por meio da agência da negrofobia e da negrofilia, seja em razão da necessidade desse *outro* para a construção do *eu*, que dentro da lógica dos Estados nacionais promove uma violência sociopsicológica constante que não pode incorrer jamais ao extermínio do *outro*, visto que é através dele que a existência do *eu* – ou seja, da excepcionalidade crioula – pode sobreviver. Esse cenário, obviamente, não exclui os casos nos quais é conveniente para os cabo-verdianos acionar a identidade africana, como na seara do turismo analisada por mim para o meu mestrado (Venancio 2020a).

No caso das mulheres *residentes*, o curandeirismo interpretado como *feitiçaria* e algo antissocial por excelência se apresenta como um desses canais de emergência da *neurose cultural cabo-verdiana*, que por mais que seja recriminada pelos nacionais, é desejada, seja por consultas com as curandeiras (Laurent *no prelo*; Rocha 2014), ou mesmo com o uso das pulseiras e anéis de três ferros.

Retomando o pensamento de González (2020: 84), é preciso lembrar que “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”. Ao aderir ao curandeirismo, a mulher cabo-verdiana do caso em questão deixou a *neurose cultural* ainda

mais explícita ao expor que, mesmo recalçando a negritude intrínseca à formação do país, ela retorna de outras formas, porque o desejo pelo *outro*, por consumir o *outro* e o que ele é e tem a oferecer pode acabar falando mais alto.

Sem embargo, a cristalização das comunidades *residentes* como perigosas – e as mulheres como passivas e subordinadas – não tem ancoramento apenas nas interações cotidianas. A celebração do dia 31 de julho de 2022, dia da mulher africana,²⁰⁶ foi marcada por discursos e atividades que discorriam sobre o tema da *mutilação genital feminina*. A primeira menção à questão ocorreu na celebração feita pela Assembleia Nacional de Cabo Verde justamente no dia 31 de julho, na qual estavam presentes os principais líderes das diferentes comunidades de *residentes* da África Continental em Cabo Verde. Com exceção de uma mulher, que vestia um conjunto feito em *panu di terra*, a maioria esmagadora das mulheres cabo-verdianas vestiam-se com roupas de *wax print*.

Após o café da manhã coletivo e as falas de um conjunto de deputadas e embaixadoras que refletiram sobre a importância da data, o ministro da Família e da Inclusão Social, Fernando Elísio Freire, foi convidado a fazer a fala de encerramento do evento. Ao passo em que tecia comentários elogiosos às legislações cabo-verdianas em prol da igualdade e equidade de gênero, como a Lei contra a VBG e a Lei da Paridade,²⁰⁷ o ministro traçava o lugar do seu país-natal na luta contra a *mutilação genital feminina*, dizendo que o argumento cultural é contra a “dignidade humana” e que “em uma geração poderemos mudar essa cultura da vergonha que é a *MGF*”. A sua fala foi encerrada com o ministro afirmando que não há “nenhuma justificativa cultural ou religiosa para a violação de direitos humanos”, retomando o mote da *mutilação genital feminina*, além de ter pontuado que Cabo Verde deve liderar a África contra essa prática.

Essa perspectiva um tanto quanto civilizadora trazida pelo ministro não ocorre em um vácuo histórico-institucional nacional²⁰⁸ ou global. No que diz respeito ao segundo caso, vemos,

²⁰⁶ O Dia da Mulher Africana é comemorado em 31 de julho, remontando à mesma data em 1962, quando ocorreu a Conferência das Mulheres Africanas, em Dar-Es-Salaam (Tanzânia). A Conferência recebeu delegações de 14 países já independentes e outros oito Movimentos de Libertação Nacional, culminando na criação da Organização Panafricanista das Mulheres.

²⁰⁷ A Lei da Paridade, ou Lei nº 68/IX/2019 de 28 de novembro, é a legislação aprovada por meio do *advocacy* majoritariamente feminino. O “objetivo principal da Lei da Paridade radica-se na prevenção e no combate às condutas discriminatórias, em função do sexo e na promoção de políticas ativas de igualdade entre homens e mulheres, no sentido de tornar efetivo os princípios da dignidade da pessoa humana, justiça e igualdade, consagrados na nossa Constituição da República e contribuir também para a consolidação da democracia” (Governo de Cabo Verde 2019:1).

²⁰⁸ Em sua pesquisa em andamento acerca da emigração de cabo-verdianos em direção ao Senegal, Andréa Lobo encontrou discursos muito semelhantes vindos dos pioneiros desse fluxo, que afirmavam terem ido para Dacar para “civilizar” aquela zona. Esta perspectiva é, sem dúvidas, um reflexo do lugar que as elites cabo-verdianas tiveram no seio do colonialismo-fascista português, atuando como membros da administração colonial

como já mencionado no capítulo anterior, como pautas morais vêm sendo utilizadas por diferentes governos em momentos de crise para como forma de desviar o olhar de outros problemas críticos vivenciados naquele momento, escolhendo primordialmente minorias raciais ou sexuais para construir o inimigo interno a ser combatido.

Não à toa, mesmo que as mulheres e as dificuldades por elas enfrentadas fossem o foco do debate, em nenhum momento foi mencionada a epidemia de feminicídios que Cabo Verde e sua diáspora enfrentavam naquele mês. Assim, a postura adotada foi a seguinte: para tecer elogios no âmbito do dia da mulher africana, Cabo Verde sempre era o destaque; enquanto no momento das críticas, trazia-se a “nefasta” prática da *mutação genital feminina*, em uma constante elaboração da dicotomia *Eu e Outros*.²⁰⁹ Algo muito similar ocorreu no dia da criança africana, 16 de junho, quando a principal narrativa dos representantes do governo cabo-verdiano na questão das dificuldades enfrentadas junto a este grupo etário dizia respeito à necessidade de “explicar para os imigrantes que aqui em Cabo Verde não se pode ter *mutação genital* nem casamento com adolescentes/forçados” – enquanto o número de meninas e adolescentes cabo-verdianas grávidas e/ou abusadas sexualmente causava espanto na população.²¹⁰

No dia seguinte ao evento na Assembleia Nacional, a AAI realizou uma conferência com a mesma temática no turno da tarde no Instituto Nacional de Saúde Pública, que contou

nos demais então territórios ultramarinos portugueses. Esse lugar de intermediários marcou a construção da sociedade cabo-verdiana, quando ainda nos séculos XVII e XVIII os filhos dos relacionamentos entre as *signares* (grandes comerciantes da Senegâmbia) e navegadores portugueses tornaram-se responsáveis por mediar os mundos africano e europeu, os chamados *lançados* (Brooks Jr. 1976). Todavia, é importante matizar que nem toda a população cabo-verdiana ocupou essa posição de privilégio no seio do julgo colonial português, havendo hierarquias e tensões internas ao território muito marcadas pela diáspora raça-classe. A obra de José Vicente Lopes (2021) sobre a fome no país desde a década de 1940 é um locus interessante para perceber como nem todos se beneficiavam plenamente por conta de os cabo-verdianos não terem respondido ao Estatuto do Indigenato.

²⁰⁹ Em uma das reuniões de orientação que tive com a profa. Eufémia Rocha, ela me alertou para a recorrência de práticas desse tipo por parte das autoridades nacionais. Para ela, sempre que os casos de VBG aumentam em Cabo Verde, desvia-se o olhar e o foco discursivo para as mulheres oeste-africanas. Algumas das reportagens sobre os feminicídios ocorridos podem ser vistas em: https://www.youtube.com/watch?v=E-TqYyXgTwY&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCabo-verdiana; https://www.youtube.com/watch?v=KpovZemWTUE&ab_channel=RTCR%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCabo-verdiana; https://www.youtube.com/watch?v=J82tD4INKNg&ab_channel=RTC-R%C3%A1dioTelevis%C3%A3oCabo-verdiana acesso em 05.06.2023.

Ainda, é interessante observar como esses debates morais são advindos de uma agenda externa daqueles que financiam os grandes projetos no país, o que, ao fim e ao cabo, explicita a forma como a dívida dentro da cooperação internacional perpetua práticas (neo)coloniais ao produzir uma reciprocidade desequilibrada e subordinadora (Stirrat & Henkel 1997).

²¹⁰ Não quero dizer com isso que o governo estivesse fechando os olhos para a questão do abuso sexual infantil. Muito pelo contrário! Ao longo dos meus dois primeiros meses de trabalho de campo em 2022, reportagens e publicidades sobre o tema foram recorrentes. Todavia, as propagandas eram marcadas por uma ambiguidade estrutural: o idioma usado para transmitir as mensagens era sempre o português, que por sua vez não era dominado por grande parte das crianças do país. Ainda, uma das esquetes sobre o tema era transmitida pela TCV após a novela das 21h, horário no qual o canal já havia passado uma outra esquete, uma hora antes, dizendo que é hora de criança dormir.

com uma alta presença de mulheres bissau-guineenses. O eixo central do encontro consistiria nas falas da bissau-guineense Fatumata Camara, uma das principais especialistas na questão na África Ocidental – e que por problemas tecnológicos não pode participar virtualmente, conforme esperado; da médica ginecologista cabo-verdiana Elisa Lopes; e do advogado bissau-guineense Mamudo Barri, que por sua vez falaria sobre o quadro legal envolvendo o tema em Cabo Verde.

Não é meu objetivo aqui destrinchar o evento, mas trazer seus momentos de inflexão e reflexão centrais, como quando, ainda durante a mesa de abertura, Carmem Furtado, presidenta da AAI, afirmou que “somos um país de destino e queremos ser um país de acolhimento”, e por isso é preciso entender que os imigrantes trazem seus corpos, mas também suas práticas e culturas. Para ela, “é preciso lançar luz à grande invisibilidade da mulher”, assim como superar o estigma de que a mulher *imigrante* é precária, analfabeta, entre outros. De forma similar, ela apontou para a necessidade de não reificação dos estereótipos sobre a *mutilação genital feminina*, apontando que “falar da *mutilação genital feminina* não é a melhor forma de celebrar o dia da mulher africana, mas é uma forma de lidar com a questão”.

Assim que todos os protocolos foram observados, a palavra foi passada para a médica ginecologista. Elisa Lopes deu início à sua fala pontuando que “esse tema me preocupa e me incomoda”, devendo ser, de acordo com o seu ponto de vista, igualado à VBG. Para ela, há meninas que nasceram em Cabo Verde, que vão viver a vida toda no país e ainda assim passariam por isso, o que acarretaria baixa autoestima porque elas seriam diferentes de outras meninas.

De forma similar ao caso anteriormente analisado, ela trouxe à toda – mais do que uma vez – o argumento de que “eu pessoalmente tenho muito respeito pelos guineenses, tenho amigos de infância e já chorei com eles”, para, assim, justificar a sua postura. De forma curiosa, a médica sempre tratava a *MGF* como uma prática “guineense”, usando o gentílico destes nacionais para caracterizá-la, mesmo que essa seja uma realidade razoavelmente difundida no continente – como vimos no mapa que ela mesma apresentou.

A médica afirmou que *fanatu* é o nome da prática na Guiné Bissau e *fanateca* quem faz a circuncisão. De acordo com ela, essa prática feriria diretamente o direito à saúde sexual e reprodutiva,²¹¹ que é um direito humano, centralizando a importância de possibilitar uma vida

²¹¹ Pensando nos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, há um silêncio das elites cabo-verdianas acerca da questão do aborto. Embora a Lei 9/III/1986 de 31 de Dezembro de 1986 tenha legalizado o direito à interrupção legal da gravidez até a 12ª semana, o número de mulheres que deixam de recorrer ao aborto legal e seguro no país ainda é muito reduzido, uma vez que, conforme me confidenciou uma amiga, o aborto na Cidade da Praia seria feito para doer e sem anestesia, como forma de punição social das mulheres, além do fato de que a

sexual *saudável* para as mulheres, o que seria impedido pela *MGF*. Nisso, ela começou a pontuar que a *MGF* é entendida como qualquer alteração ou lesão da genitália por causas “não médicas”, trazendo, assim, o saber-poder biomédico como legitimador da sua fala. A prática é compreendida culturalmente como um rito de passagem que marca a transição das mulheres para a vida adulta, seria realizada, segundo a sua fala, para “manter a castidade, fertilidade, garantir casamento, melhora da higiene²¹² e aumento do prazer para os homens”.

Avançando a sua apresentação, a ginecologista apontou para a existência de três tipos de *MGF*: excisão, excisão + clitoridectomia e infibulação. A *MGF*, então, seria feita com um instrumento bioperfurante, que por sua aumentaria o risco de infecção por infecções sexualmente transmissíveis (ISTs). Ao decorrer deste procedimento, algumas mulheres morreriam por infecções e/ou hemorragias. Desta forma, as recomendações dadas pelas organizações internacionais de saúde focavam na eliminação da *MGF* e desfibulação; apoio psicológico às vítimas; criação e cumprimento de leis, desmistificar crenças e educar a população.

Por esta razão a palestrante afirmou que “temos que olhar onde há boas práticas e copiá-las” o que, de alguma maneira, mostrava a faceta do processo civilizador presente em toda a sua fala, visto que em nenhum momento ela se referiu a atitudes tomadas por mulheres inseridas em comunidades que praticam a *circuncisão genital feminina* e que estão transformando o processo de alguma maneira, focando-se exclusivamente na visão ocidental da erradicação. Não à toa, o próprio uso de *mutilação* e não *circuncisão* já é carregado de estereótipos e perspectivas moralizantes (Hilber *et al* 2010; Kouba & Muasher 1985). Encerrando a sua fala, a médica ainda afirmou que “quanto maior o nível de escolaridade, mais temos ações informadas”, dizendo que mulheres que tivessem acesso à informação não iriam querer passar por esse processo.

sala onde o procedimento é realizado é estigmatizada como “salinha do aborto”, havendo julgamento das mulheres que entram nela – aumentando os casos de mulheres que dão entrada no Hospital Agostinho Neto em razão de complicações em razão de abortos clandestinos (Villela, Lima & Brito 2018).

²¹² A ideia de que os estrangeiros de outros países africanos possuiriam hábitos de higiene menos adequados aos padrões locais também é encontrada na África do Sul (G’Sell 2023: 170). Em contextos pós-coloniais como estes, a questão de a higiene reaparecer como uma constante não é algo banal. A higiene “indígena” compunha uma das cadeiras obrigatórias na escola de formação de colonos em Portugal (Abrantes 2022), assim como a publicidade produziu discursos sobre produtos de higiene que eram específicos para garantir a limpeza de “africanos”, que muitas das vezes continham criolina em sua composição (Burke 1996). Assim, a ausência de suor e a presença de bom cheiro no corpo, que leva a gastos altíssimos com perfumes, seguem sendo preocupações nas sociedades africanas contemporâneas, como aponta Auerbach (2021) ao analisar as sociabilidades de classes médias em grandes cidades angolanas.

O próximo a falar foi o Mamudo Barri, advogado bissau-guineense que faz parte da equipe da AAI. Após balizar a sua fala inicial a partir da Carta Africana para os Direitos Humanos e dos Povos Sobre os Direitos das Mulheres em África, o advogado apontou que esta é uma prática que acontece primordialmente em crianças. Em Cabo Verde, a Constituição da República aponta que inviolabilidade da integridade física das crianças é um direito fundamental, que não pode ser infringido pelo direito a preservação da identidade cultural. O advogado rememorou que a *mutilação genital feminina* foi tipificada penalmente no ano de 2021 através do artigo 131, com pena de reclusão de 4 a 10 anos²¹³ – contraponto a uma fala anterior da médica, que dizia que Cabo Verde não havia legislado sobre a questão e por isso a prática deveria ser entendida como VBG. Ainda, lembrou que a Guiné Bissau já criminaliza a prática desde 2011.

Mamudo Barri, atravessado pelas múltiplas identidades e pertencimentos que o constroem, fez, após trazer o quadro legal da questão no país, um contraponto interessante ao questionar para o público “se uma mulher adulta quiser fazer (o *fanadu*) no hospital, ela não pode?”. Instantaneamente a médica o cortou, dizendo que não poderia, pois a mulher que aceita essa prática o faria por não ter informação – reificando o estereótipo das mulheres africanas analfabetas. A única coisa que seria possível, ainda de acordo com ela, são as cirurgias de redução dos lábios vaginais em casos de reincidência de infecções. Para complementar a sua fala, a ginecologista ainda trouxe o fato de que há mães que não querem que suas filhas façam a *circuncisão*, contudo os pais levariam as filhas para fazer a contragosto das suas companheiras.

Mesmo trazendo uma lógica biomédica para balizar os seus argumentos, foi interessante como nem ela – nem os demais presentes – questionaram outras formas de intervenção genital razoavelmente difundidas e legitimadas dentro da ciência “ocidental”. São exemplos recorrentes a violência obstétrica conhecida como o “ponto do marido”, que reduz a entrada do canal vaginal após o parto para deixar a vagina mais “apertada” e, assim, intensificar o prazer sexual do companheiro; e a violência sofrida por pessoas intersexuais ao nascerem, que ainda nos primeiros dias de vida passam por cirurgias de redesignação sexual para encaixá-las na binaridade de gênero vigente. Há, ainda, uma série de cirurgias estéticas realizadas para deixar

²¹³ Mamudo Berri disse ainda que os atos preparatórios para o *fanadu* são punidos também, como o caso de levar as crianças para outros países para fazerem, sendo considerado fraude à lei, especialmente se a criança tem nacionalidade cabo-verdiana. Em Portugal, os pais que viajam com filhas em idade para realização do ritual devem assinar uma documentação dizendo que não o fará e submeter sua filha à perícia médica. Ainda, os profissionais de saúde têm a obrigação de comunicar em casos entendidos como *MGF*. Caso a criança venha à óbito, o responsável legal responderá pelo crime de homicídio unicamente, não acumulando penas.

a mulher “virgem” de novo. Desta forma, vale questionar: o saber biomédico é tão soberano, neutro e inviolador de corpos?

Como forma de gerar debate, o advogado retomou a palavra e trouxe mais uma questão a fim de polemizar: deveríamos, então, criminalizar as cirurgias de redesignação sexual feitas por pessoas transexuais, que também podem ser entendidas como uma intervenção genital violadora a partir dos princípios colocados na mesa? – deixando a médica e o público sem reação. Na sequência, o debate foi aberto para o público e o primeiro a falar foi um homem bissau-guineense. Em sua fala, o senhor começou dizendo que “a mutilação não favorece o homem, porque a mulher teria uma performance pior na prática sexual”, já que ela não sentiria prazer e, por isso, não manteria relações sexuais com a frequência desejada pelo parceiro. Ainda afirmou que essa prática teria surgido por inveja das mulheres, pois só os homens fariam o *fanadu*. Cortando o senhor, a ginecologista disse que a origem da *mutilação genital feminina* se deu para que os homens pudessem ter sete mulheres e, uma vez que eles não dariam conta de satisfazer sexualmente “sete mulheres completas”, o caminho era promover essa prática – muito embora ela não tenha apresentado a fonte da sua afirmação.

Um liderança política cabo-verdiana tomou a fala, dizendo que essa é uma prática que “*ta fazi mal* (faz mal)” e que “cultura tem limite”, pontuando também que “isso não é VBG, é um crime público”. A terceira a tomar a fala foi uma jovem bissau-guineense que participava de forma remota. Além de expressar felicidade e surpresa por conta da presença da agenda em Cabo Verde, ela apontou que são as *raças* muçulmanas que praticariam o *fanadu* e que “cultura não é algo fixo” e não pode ser “como uma força opressora que aprisiona as mulheres”, sendo a *MGF*, a partir do seu ponto de vista, como um ato que parou no tempo.

Na sequência, uma segunda mulher bissau-guineense assumiu a fala. Embora tenha dito em primeiro momento que o fim da *MGF* seria uma questão de “Direitos Humanos”, ela lançou a inquietação que parecia ser coletiva: “se a mulher é alfabetizada e é maior de idade, pode? Uma pessoa livre da *cultura*, fazendo com um médico...”. Mais uma vez, a resposta da médica foi automática, afirmando que se não há indicação médica, então não poderia. Em tom de incômodo, uma terceira mulher bissau-guineense tomou a vez e, em tom de crítica, falou “parece que só guineenses têm isso”. A última a falar foi Sandra, que em tom de “confronto”, virou-se para o primeiro homem a falar “se fica tão ruim para os homens na hora do sexo, então porque você não fala para os seus amigos para abolirem a prática?”, sendo ovacionada pelo público presente, que era majoritariamente feminino.

Para encerrar o evento, cuja duração já passava do teto estabelecido, as oradoras retomaram a fala. Elisa, mais uma vez em tom moralista, tomou a palavra dizendo que meninas

de 13 anos eram trazidas casadas da Guiné e, por essas e outras razões, “eu vou proteger uma criança, não podemos ser escravos da cultura” – retomando mais uma vez a frase “minha melhor amiga é guineense” para poder justificar suas falas. Mamudo, por sua vez, disse que a realidade é fértil, e que pode ser que uma adulta queira e, por isso, seria necessário tratar da questão com mais cuidado.

Acho que o evento narrado é, como diz Lévi-Strauss, *bom para pensar* por uma série de fatores. Aqui, fica explícita a forma como a intersecção entre gênero e processos de racialização são direcionadas aos corpos das mulheres *residentes*. Recorrentemente, seja na fala da ginecologista ou na proferida pelo ministro da Família e Inclusão Social, vemos como as mulheres *residentes* são colocadas em um lugar de intensa subalternidade, completamente desprovidas de agência e desejos, além de serem subordinadas aos seus parentes homens. Não quero dizer que cenários como esses não possam existir, mas acredito que o caminho até aqui ajuda a ver que esse é um tipo ideal profundamente estereotipado que é direcionado a essas mulheres. Ao decorrer deste trabalho, vimos uma realidade fértil, que contava, também, com mulheres autônomas e ativas.

Por isso, era recorrente ouvir de cabo-verdianas que “os homens africanos que chegam aqui logo querem trazer suas mulheres. Mas as mulheres chegam aqui submissas e, ao verem as cabo-verdianas, não aceitam mais a dominação dos maridos”, reificando uma lógica de que os homens africanos seriam marcados por um “machismo obsessivo e radical”.²¹⁴ A criminalização específica da *mutilação genital feminina* e não de práticas de violência direcionada aos órgãos genitais como um todo, é, ao fim e ao cabo, uma outra faceta da antinegitude presente em solo cabo-verdiano, que só compreende como violento os atos supostamente perpetrados pelos violentos e possessivos “homens africanos” que querem se “casar com sete mulheres”, que por sua vez são “analfabetas” e eternamente submissas a eles.

Parafraseando Spivak: são homens [e mulheres] crioulos salvando mulheres *mandjaks* de homens *mandjakus* (Abu-Lughod, 2012: 454), já que é o corpo o lugar no qual os mitos coloniais se fazem mais concretos. Assim, ao assumir uma postura que reitera a própria civilidade e seu pertencimento a um Ocidente (que jamais os tratará como iguais por meio da retórica dos direitos humanos), atualiza e reifica a hierarquização posta. Os Direitos Humanos, interpelados para a construção dessa narrativa, são usados para mascarar a antinegitude,

²¹⁴ Parafraseio, aqui, a noção apresentada pela doutora em estudos de gênero queniana Awino Okech (2018) de que o discurso sobre o mito da exogenia da heterossexualidade em contextos africanos resultaria em uma “homofobia obsessiva e radical” Awino Okech (2018). Assim, acredito que é preciso que nos livremos, também, do mito da misoginia excessiva africana.

enquanto a população LGBT do país, que clama por uma legislação que puna a LGBTfobia, é deixada pelos políticos – e pelo primeiro-ministro, que afirmou não ter disposição de colocar a questão na pauta – à mercê da própria sorte.

Desta forma, digo que esse debate se encontra de frente com as performances da antinegitude no país pela forma como a *mutilação genital feminina* foi reiteradas vezes apresentada como “coisa de guineense”, levando as pessoas presentes a se irritarem com essa postura. A *MGF* era compreendida como “coisa de guineense” por este ser o outro mais próximo e mais presente em solo cabo-verdiano. Contudo, conforme já apontado, dentro da comunidade bissau-guineense há quem aponte que essa é uma prática circunscrita e socialmente localizada no país. Maria, por exemplo, reiterou a visão de que isso era coisa de muçulmano,²¹⁵ sendo muito rara no país – e criminalizada há mais de uma década na Guiné Bissau.

Por outro lado, a circuncisão masculina ainda seria muito difundida. Tanto que seu filho mais velho, nascido e criado em Cabo Verde, teria realizado o *fanadu* com um enfermeiro bissau-guineense no país. O profissional da saúde teria feito uso de instrumentos bioperfurantes esterilizados, além de ter aplicado anestesia local. Esse relato é interessante para pensar como a “cultura nefasta” não é algo estanque ou parado no tempo, mas que também vai se atualizando conforme as mudanças e demandas sociais. No caso do filho de Maria, o *fanadu* foi realizado de forma a evitar infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) e outras complicações, deixando cair por terra parte dos argumentos biomédicos apresentados, uma vez que seria na transmissão de doenças e eventuais sangramentos que justificam a repulsa à prática.

Acredito que ao invés de construir diálogos hierárquicos que reifiquem constantemente que essas populações – especialmente as mulheres – estão em uma posição de ignorância, atraso e incivilidade, demandando a salvação daqueles que se compreendem como menos negros e menos africanos; é possível tecer trocas para produção de uma melhor compreensão de como mudar, tentando assumir um espírito minimamente relativista (aos termos do anti-anti-relativismo de Geertz [1989]). Assim, desmoralizar a pauta se faz crucial para que um diálogo realmente possa existir – não apenas um monólogo civilizador.²¹⁶ Apenas ao garantir a autodefinição das mulheres e abolindo a perspectiva tutelar arraigada de colonialismo (Souza

²¹⁵ Foram muitas as vezes nas quais eu ouvi bissau-guineenses católicos ou evangélicos referindo-se às festas dos seus *patrícios* da comunidade muçulmana como “festa de *raça* muçulmana”.

²¹⁶ Lembro-me de uma conversa com a professora Catarina Casanova, quando ela comentou de quando falava com uma amiga de longa data residente na Guiné Bissau sobre a circuncisão genital feminina. Na altura, a docente que se mostrava contrária à prática, foi tensionada por sua amiga, que disse que essa sequer era uma das suas prioridades, que apenas acabar com a prática só faria com que as moças não pudessem se casar, além de se sentirem mulheres incompletas. Neste caminho, há movimentos políticos endógenos pensando formas de substituição/alteração deste ritual de passagem que não atrepele às mulheres que o realizam.

Lima 1998) que nega a elas o estatuto de sujeito humano (González 2020:84) estabelecida pelo Estado cabo-verdiano sobre os seus corpos será possível dar início à superação da forma como gênero e raça se interseccionam atingem suas vidas – findando, desta forma, essa invenção constante do *outro* (Mbembe 2020: 77).

iv) Apontamentos finais

No primeiro final de semana do mês de agosto de 2022, as integrantes da *Mindjeris di Guiné* receberam um convite da Rede Record para realizarem uma apresentação cultural na tarde de sábado, indicando que o *Hiace* buscaria os elementos do grupo em frente ao Shopping Visão, de onde partiriam para a sede da emissora. Por esta razão, foi demandado que elas fossem com as *roupas de cultura*, ou seja, vestimentas tradicionais das *raças* da Guiné Bissau. Não foi a surpresa quando o automóvel estacionou no estacionamento da Igreja Universal do Palmarejo, que fica em frente à sede da emissora, quando foi indicado para as mulheres que elas participariam, na verdade, do encontro semanal de jovens que ocorria no templo.

Naquele dia, o espaço era tomado por uma gincana, que dividiu os presentes em dois grupos. Sem grandes satisfações, os anfitriões fizeram as mulheres aguardarem por quase duas horas, quando elas foram finalmente chamadas para o palco. Para convocar a presença do grupo, uma das mulheres da organização gritou “vai, africanos!”. Em um primeiro momento, o pastor que conduzia o evento pediu para que elas desfilassem para que todas as pessoas presentes pudessem ver melhor as vestes que elas portavam. Na sequência, o homem, que só falava em português, perguntou quem poderia falar por elas, ou seja, representar o grupo. Eis que Rita foi a escolhida, no que o homem direcionou a primeira questão a ela: “quais são os costumes das suas tribos?”.

Vendo o desconforto gerado pelo uso do termo tribo, o jovem pastor tentou rapidamente corrigir a sua fala, repetindo a pergunta, mas desta vez substituindo a palavra “tribos” por “tradições”. Tentando reverter a situação, Rita começou a explicar que cada dupla presente estava vestida com as roupas tradicionais de uma *raça* da Guiné, fosse Manjaco, Balanta, Fula, etc. A seguir, o homem começou a questionar quais seriam as diferenças de costumes entre cada uma das *raças*, mas como ninguém ali havia se preparado para isso, elas não responderam, dada a diversidade de *raças* presente na Guiné Bissau – somando cerca de três dezenas – e cada uma delas sabia com profundidade apenas sobre a sua. Como o pastor não se deu ao trabalho de contextualizar o porquê de elas estarem ali, as crianças e adolescentes presentes, cerca de

sessenta, riam o tempo todo da situação, que para eles expressava apenas exotividade. Ao final da “apresentação”, o homem disse apenas que “temos que admirar as diferentes tradições”.

Trago essa cena para encerrar o presente capítulo por acreditar que as suas diferentes nuances materializam bem a discussão feita ao decorrer das últimas páginas. No entanto, antes de avançar com a minha análise, cabe traçar uma breve recuperação histórica. Mais do que meramente recorrer à síndrome das caravelas, é necessário rememorar que a fundação de Cabo Verde, ou seja, o processo de ocupação levado à cabo pelos portugueses em parte das ilhas do arquipélago a partir da chegada destes ao território em 1460 é, ao meu ver, um dos marcos centrais para a solidificação da Idade Moderna e do mercantilismo que a constitui.

Faço essa afirmação porque, conforme afirmou o historiador cabo-verdiano António Correia e Silva,²¹⁷ Cabo Verde se constituiu como a fronteira entre dois mundos para os europeus: a Europa, território familiar, e a África, zona desconhecida para além das suas fronteiras, povoada por matrizes civilizacionais “radicalmente” distintas e doenças cujos corpos europeus não possuíam anticorpos para lidar. Ali, gerou-se uma formação social terceira (ou como propôs o professor Cláudio Furtado em minha defesa de mestrado, primeira em seu tipo singular), fruto do violento encontro colonial entre brancos e negros, africanos e europeus.

Para este novo modelo de sociedade produzido, as humanidades deram o nome de sociedades crioulas. Mesmo que a noção da criouldade remeta a um nível de mistura, cabe lembrar que o encontro colonial produziu, no fim das contas, a dita ambivalência socializada, ou seja, “que os dois elementos ancestrais em sua civilização (isto é, o europeu e o africano) nunca se fundiram completamente... [o que faz com que a] sua vida, que funciona aparentemente sem problemas, esteja cheia de conflitos internos” (Herskovits 1937: 295 *tradução minha*).

Neste quesito, a sintomática mais expressiva dos conflitos internos presentes no seio da sociedade cabo-verdiana é a antinegitude. Em sua história interna, o negro por excelência, aquele que era menosprezado em alguns – e diferentes – níveis, era o *badiu*, que, conforme já discutido no início do trabalho, é um termo marcado por uma faceta pejorativa da indocibilidade deste negro que era escravizado. Contudo, elementos da história da ilha de Santiago, como o fato desta ser a mais populosa do arquipélago, assim como por seus habitantes terem revertido o poder político para si após a primeira república, possibilitaram que a negritude *badia* vencesse

²¹⁷ A afirmação foi feita no âmbito da conferência “Vírus, Parasitas e Bactérias vistos no contexto de lutas sociais: Para uma epidemiologia histórica da sociedade caboverdiana”, realizada no dia 23 de fevereiro de 2023, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

frente à pretensa maior aproximação à branquitude dos *sampadjudus* – mas não sem tensões (Anjos & Rocha 2022).

Em complementariedade ao cenário, os anos pós-independência vão ser marcados, também, pela solidificação da gramaticalidade da antinegitude no país, neste caso dado o aumento crescente da presença de cidadãos de outras nações da CEDEAO em solo cabo-verdiano. Tendo permanecido cinco séculos como a metade do caminho, a passagem do não-retorno, o intermédio entre os mundos brancos e os mundos negros, a encruzilhada atlântica; ser um não-lugar – nem lá nem cá, nem isso nem aquilo, nem preto nem branco – acabou sendo a marca balizadora da estrutura social cabo-verdiana.

Todavia, ser um não-lugar é, também, um lugar. Talvez poucas citações marquem a verdadeira face da ideologia racial do colonialismo-fascista lusitano do que a dita pelo antropólogo português (profundamente racista) Antônio Mendes Corrêa (1943:619), de que “pode dizer-se que para cada caso individual [de mestiços] há um sorteio, uma lotaria, em que o bilhete pode sair branco ou premiado, isto é cada caso oferece a possibilidade de combinações felizes ou infelizes”. Em Cabo Verde, boa parte dos “bilhetes de lotaria” eram (e são) “premiados”, dada a escassez de pessoas brancas dentro do mercado matrimonial (Anjos 2013:21-2).

Desta forma, inserido em um sistema-mundo, assim como em um contexto imperialista, de profundo racismo antinegro, que promovia – e segue promovendo – o extermínio, a desumanização e desqualificação das populações negras das mais variadas tonalidades de pele, a antinegitude que é idioma por excelência do colonialismo acaba sendo introjetada no *habitus* de povos negros, como os cabo-verdianos, como forma de sobreviver em um mundo marcado pela supremacia racial branca (Pierre 2019). Longe de ser um fenômeno específico de Cabo Verde, a persistência da antinegitude como meio de compreender o social está presente, também em outros países da África Ocidental, como nos mostra Pierre (2019) para o caso ganense e Vigh (2006) para o bissau-guineense, ambos lidando, de formas distintas e complementares, com a racialização das facetas negativas do social.

Mesmo que a negritude seja o canal de explicação para a “derrocada social” que seria natural a pessoas negras, uma vez que “os *pretos* são vistos como agentes sociais destrutivos” (Vigh 2006: 490 *tradução minha*), acredito que a emergência da antinegitude como parte constituinte das gramáticas da diferença em Cabo Verde se assemelha ao visto por Vigh na Guiné Bissau. De acordo com o autor,

what we are seeing in Bissau is not mimicry – as a passive incorporation of the discourse of the dominant (see also Scott, 1985) – but rather a way of

making sense of the misfortune of having been born into a disastrous political and economic situation [o que nós vemos em Bissau não é apenas mimesi – como uma incorporação passiva do discurso dominante – mas, para além disso, um caminho para dar sentido aos infortúnios de ter nascido em uma situação político-econômica tão desastrosa] (Vigh 2006: 492).

Olhando para o contexto nacional cabo-verdiano, “o sentimento de antinegitude, que pressupõe uma humanidade incompleta nos corpos sobrecarregados de traços de africanidade” (Anjos & Rocha 2022:111) é direcionado para aqueles que dividem ancestrais comuns com os cabo-verdianos, as populações da África Ocidental continental – assim como para os “mais pretos” internos, os *badius*. No caso em tela, são direcionadas diferentes imagens de controle para o último grupo, a fim de reificar neles uma africanidade arquetípica que possibilita afastar os cabo-verdianos do ideal de negritude produzida pela branquitude europeia com a finalidade de subjugar esses povos – mesmo na ilha de Santiago, onde, como apontaram José Carlos dos Anjos e Eufémia Rocha (2022), as diferenças nos traços fenotípicos não são tão visíveis à olho nu. E é por isso que argumento que a raça foi e continua sendo uma ficção discursivo-social construída para justificar as violências injustificáveis.

Para os cabo-verdianos, toda a pessoa que vem de outra nação africana, especialmente aquelas da África Ocidental, é *mandjaku*, não importando o seu pertencimento nacional ou a sua *raça*. Estes estranhos estrangeiros são continuamente estereotipados, sendo vistos como aqueles que não sabem escrever, não sabem ler, não sabem nada – ou seja, que são burros -, ignorando toda a diferença material no que concerne o acesso à educação nas diferentes nações. Além de analfabetos, estereótipo que tende a recair especialmente nas mulheres, essas populações são lidas como sujas, seus restaurantes são evitados e o ato de comer com a mão coletivamente no *cabaz* é visto como algo quase animalesco – apesar de todo o ritual de higienização das mãos.

Ainda, mesmo que venhamos acompanhando uma progressiva substituição do termo *mandjaku* para a palavra *amigo*, a troca não parece ser, necessariamente, uma despejorativação da relação (Furtado 2014: 45, 49), mas sim um caminho para mascarar a antinegitude. Desta forma, seja por meio da linguagem ou por meio das festas populares, como o ato carnavalesco dos *Mandingas*, a animalização dos cidadãos de outros países da CEDEAO é cotidianamente atualizada e reificada em solo cabo-verdiano. Para as mulheres, sujeitos de destaque nesta tese, a pretensa passividade destas frente aos seus “violentos” e “radicalmente machistas e misóginos” homens e pais ainda é institucionalmente materializada por meio de discursos de integrantes do Estado cabo-verdiano. Ao mesmo tempo, suas práticas de cura e cuidado são demonizadas, como nos tempos da Inquisição.

Todo esse cenário explicita como a divisão racial construída entre cabo-verdianos e *mandjakus* é fundada na característica máxima dos Estados-nacionais contemporâneos: “o desejo de inimigo, o desejo de apartheid (segregação e enclave) e a fantasia de extermínio [que] ocupam, nos dias que correm, o lugar desse círculo encantado” (Mbembe 2020: 77). Assim como o faz Mbembe, não entendo a fantasia de extermínio a partir da anaquilação da existência física do *Outro*. Embora ele esteja presente, como visto no capítulo anterior, o desejo pelo extermínio, no caso em tela, diz respeito a exterminar a existência da *outridade*, ou seja, da africanidade “incivilizada” e “selvagem”. Todavia, em um Estado africano como é Cabo Verde, o desejo pelo extermínio do outro e da sua africanidade é, também, um desejo pelo extermínio de si, fruto da manifestação da antinegitude e do auto ódio engendrado pelas estruturas raciais herdeiras do colonialismo.

Acreditando-se *sócios minoritários*²¹⁸ na empreitada civilizacional encabeçada pelo mundo euro-estadunidense – promessa de lugar historicamente feita pelo império português - ,²¹⁹ a antinegitude à cabo-verdiana acaba por compreender os oriundos de outros países da CEDEAO como *outros* que “aparecem geralmente sob a forma de caricaturas, clichês e estereótipos” (Mbembe 2020: 92). Esse *Outro* seria menos escolarizado, dado a credices anticatólicas, sujo, mais preto, menos humano – ao fim e ao cabo, deve ser salvo por seus irmãos mais civilizados. E qualquer movimento que ouse derrubar essa barreira racial imaginária é imediatamente repudiado. Ao menor sinal de desagrado, deve-se direcionar a eles frases como “*Ici c’est n’est pas ton pays! Vas a ton pays! (Aqui não é o teu país! Vá para o teu país!)*”.

Meu intuito, aqui, não é de cristalizar uma imagem dos cabo-verdianos como radicalmente opostos aos cidadãos da África continental. Era comum encontrar cabo-verdianos que afirmavam ideias como “*ami cresci ku guineenses, trabadja ku guineenses, bai pa escola ku guineenses. Ami gosta txeu di guineenses. Guineense é povu trabadjador, sabi, comi djuntadu* (eu cresci com guineenses, trabalho com guineenses, fui para a escola com guineenses.

²¹⁸ Utilizo a noção de *sócios minoritários* produzida por Wilderson III (2021:111), que a entende como o conjunto das “pessoas humanas, mas que não são machos brancos hétero. Por exemplo, pessoas racializadas e mulheres brancas que são alvos da supremacia branca e do patriarcado, respectivamente, e, ao mesmo tempo, agentes e beneficiários da violência contra os negros. Essa categoria também inclui pessoas LGBT que não são negras e comunidades indígenas. Eles são ‘sócios’ porque, assim como no caso dos machos brancos hétero, a violência contra os negros é o genoma de suas posições paradigmáticas e porque eles sofrem nas mãos de violência contingente, e não da violência gratuita ou nua da morte social”.

²¹⁹ Como Vinícius Barriga chamou a minha a atenção, a extrema-direita portuguesa tem usado com frequência a noção de *pretuguês* para desqualificar os portugueses que não são brancos, ou seja, retirando deles o pertencimento nacional. De forma muito similar, ouvi, anos atrás, quando uma amiga brasileira dizia que ia requerer a cidadania portuguesa por conta da sua avó, um segundo rapaz questioná-la se a avó dela era “portuguesa de Portugal ou portuguesa de Cabo Verde”, indicando o estatuto inferior que a portugalidade cabo-verdiana teria, mesmo que os seus cidadãos não tenham sido inseridos formalmente no Indigenato.

Eu gosto bastante dos guineenses. Guineense é povo trabalhador, bom, come junto)”. Todavia, como já apontado, o interesse nas intencionalidades individuais precisa ser lido como secundário em relação à forma como a estrutura social se organiza. Por outro lado, há, especialmente por parte da comunidade bissau-guineense, a ideia de que apesar das dificuldades e dos desafios, Cabo Verde ainda é a parada preferencial para eles, onde eles se sentiriam em casa, dada a história comum entre as duas nações.²²⁰

Desta forma, parto da ideia de que a presença da múltipla gramática da diferença e das imagens de controle previamente descritas é o sintoma da permanência de uma situação deveras conhecida: a raça como dispositivo de controle. Esta separa, no fim das contas, aqueles que serão considerados cidadãos, corpos modernos, e aqueles que ficarão para sempre na sala de espera da modernidade (Honwana 2023). Desta maneira, ao perceber a persistência da obsessão pela classificação racial e outremização, vemos que a *neurose cultural* proposta por Lélia Gonzalez (2020: 76) para a sua compreensão das relações raciais no caso brasileiro pode ser percebida, também, no contexto cabo verdiano.

Para a intelectual afro-brasileira, “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo” (Gonzalez 2020: 84). Assim, ao cavar um fosso que separa racialmente cabo-verdianos e “*mandjakus*” com base na ideologia da criouldade, os primeiros estariam traçando um caminho de ocultar o sintoma, neste caso o da própria negritude.

Neste contexto, vemos ocorrer uma tentativa de identificação do dominado com o dominador, como postula Frantz Fanon (2008), ao eleger máscaras brancas para encobrir as peles (nem sempre tão) mestiças, trazendo a criouldade para aproximar Cabo Verde da Europa e, ao mesmo tempo, afastar da África por meio da “internalização e reprodução dos valores brancos ocidentais” (Gonzalez 2020: 89). Ao fim e ao cabo, a antinegitude como discurso e prática é necessária não apenas para garantir a “elaboração e manutenção da subjetividade branca” (Wilderson III 2021:112), como é ferramenta fundamental para a construção de cisões e apartamentos internos à povos negros, com a finalidade de distanciar-se do arquétipo da negritude incivilizada e selvagem. Em outras palavras, a antinegitude é o idioma que viabiliza

²²⁰ Em um evento da *Gentis di Guiné*, um dos seus representantes afirmou que “se eles [os cabo-verdianos mudaram a bandeira, é porque não pode mudar a história”, sendo recorrente a ideia de que *sangui bu ka ta laba* (sangue não se lava), remetendo aos laços consanguíneos que ligam as duas nações.

a construção de máscaras brancas, que por mais poderosas que elas sejam, não são capazes de esconder toda a pele negra dos corpos autointitulados *crioulos*.

Aqui, vemos como essa antinegitude cabo-verdiana assume uma faceta explicitamente gendrificada. O melhor exemplo talvez seja a própria palavra *mandjaku*, uma das poucas do crioulo cabo-verdiano que possui flexão de gênero – *mandjaka*. A existência de flexão de gênero para esse termo não pode ser tomada de forma irrefletida, uma vez que mostra a necessidade de se lançar um olhar interseccional para as experiências de *residentes* no país. Ao gendricar o termo, torna-se explícito como as violências direcionadas às mulheres terão suas especificidades face àquelas produzidas para/em homens, seja no que diz respeito à hipersexualização, a solidão que elas enfrentam ou mesmo a tutela do Estado por meio da luta moral contra a *mutilação genital feminina*.

Desta forma, os fluxos de africanos de outros países em direção à Cabo Verde vêm permitindo questionar a principal ideologia nacional do país, a *morabeza*, ideia que define o país como uma terra que recebe bem os estrangeiros, dotada de uma “supercordialidade” (Anjos 2000: 103). Isso ocorre porque, no país, é perceptível que a *morabeza* é destinada àqueles que vêm do norte global e/ou brancos, que são vistos de forma geral como turistas e cooperantes, enquanto para os africanos do continente resta a *maurabeza*, ou seja, o oposto da cordialidade.

Ao fim e ao cabo, a presença das *residentes* na capital cabo-verdiana “põe em causa, simbolicamente, os valores morais e simbólicos subjacentes ao sistema local de desejos e necessidades” (Schack 1979: 15 *tradução minha*) – a *morabeza*. Embora seja surpreendente para alguns, tal postura apenas reflete como o *homem cordial* (de Holanda 2012), que é cordial e não-violento para com seus hierarquicamente superiores (especialmente no quesito racial), é um dos espólios coloniais deixados por Portugal em suas ex-colônias. Por conta deste cenário, a presença oeste-africana em Cabo Verde, apesar de ser central para a construção do *self* nacional, parece colocar um dos pontos da identidade nacional cabo-verdiana em xeque: a *morabeza*.

Conclusões

Praia é má mãe, mas boa madrasta?

Ainda durante a realização da pesquisa de campo para o meu mestrado, tive o privilégio de cursar algumas disciplinas no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Cabo Verde. Em uma das aulas do curso de Teorias Antropológicas Contemporâneas, enquanto discutíamos sobre os fluxos emigratórios de Cabo Verde, uma das colegas presentes falou “Praia é má mãe, mas boa madrasta”. Sua reflexão dizia respeito ao fato de que uma quantidade grande de cabo-verdianos precisava sair da capital do país em direção a outros países em busca de melhores condições de vida em resposta às secas e à escassez de recursos naturais existentes; ao mesmo tempo em que a Cidade da Praia era lar de um número expressivo de estrangeiros que ali construíam a sua vida.

Ao acionar o idioma do parentesco, a minha colega expressava a ideia socialmente difundida do que seriam os papéis da mãe e da madrasta: enquanto mãe, a capital cabo-verdiana falhava em proteger e garantir a permanência dos seus filhos. Em contrapartida, como madrasta, ela receberia filhos de outrem e daria as condições adequadas para que eles se assentassem na cidade – atuando quase que como um Eldorado. Apesar da brevidade com que a frase permaneceu na nossa discussão, ela seguiu ecoando nos meus pensamentos – e tornou-se título do projeto de pesquisa que deu origem a essa tese.

No decorrer da pesquisa, busquei sempre ter essa afirmação em mente, com o intuito de compreender se ela era uma verdade passível de universalização ou se dizia respeito a uma verdade localizada, ou seja, referente exclusivamente a um grupo específico de pessoas. Tendo percorrido todo o caminho até aqui, não parece ser equivocado dizer que embora Praia, possa sim ser vista como uma “má mãe” para seus filhos, a benevolência do seu acolhimento pode e deve ser contestada em relação às mulheres – e homens – *residentes* oriundas da África Ocidental Continental.

Como percebido até aqui – e em especial nos dois últimos capítulos – a apresentação como boa madrasta para *estrangeiros* dependerá diretamente do nexos racial que conformam as migrações contemporâneas. De acordo com Kibria *et al* (2014: 5 *tradução minha*), este é “um conjunto fluido e entrelaçado de vínculos entre raça e imigração, especificamente entre as instituições, ideologias e práticas que definem essas áreas”. Assim, a cor da pele, língua, nacionalidade, vestuário, etc., acabam por tornarem-se definidores da forma como o acolhimento vai acontecer ou não, conforme já vinham apontando os trabalhos anteriores acerca

das mobilidades da África continental para Cabo Verde (cf. Rocha 2009; Furtado 2014; Canto 2020).

Todavia, apenas a díade raça-nacionalidade não explica tudo. E foi por essa razão que elenquei o gênero – no caso as mulheres – como mais um marcador para compreender esse fenômeno que vem ganhando cada vez mais atenção da sociedade, academia e Estado cabo-verdianos, apostando em uma perspectiva interseccional. Dito isso, visando amarrar as ideias apresentadas ao decorrer do trabalho e consolidar as propostas analítico-teóricas que firmo a partir da análise dos dados, proponho a divisão da conclusão em dois blocos. No primeiro, meu intuito será de discorrer como a presença tão próxima das mulheres *residentes* no pós-independência, sem a mediação das gramáticas da diferenças produzidas no tardo-colonialismo (embora essas continuem sendo atualizadas), atuam de forma a dismantelar a ideologia da criouliização e o mito da excepcionalidade cabo-verdiana. Já no segundo momento, objetivo elucidar a forma a qual o gênero, como marcador social da dominação, produz especificidades nas vidas das mulheres *residentes* que podem ser marginalizadas no processo de análise social quando os homens são os sujeitos majoritariamente dominantes da pesquisa.

“*Si nu tudu ta papia kriolu, nu é tudu kriolu*”: os limites da criouliidade e da *morabeza*

Era o inverno cabo-verdiano de 2019 quando acompanhei um evento de artesanatos que ocorria na praça da Câmara Municipal da Assomada. Entre as atividades programadas para aquele dia, estava a palestra de um nutricionista cabo-verdiano sobre como bem aproveitar os alimentos. Após começar a sua fala em português para um público majoritariamente cabo-verdiano, o nutricionista decidiu mudar o registro linguístico para o crioulo, perguntando se todas as pessoas presentes estavam confortáveis e, com as afirmativas, disse “*si nu tudu ta papia kriolu, nu é tudu kriolu* (se todos nós falamos crioulo, nós somos todos crioulos)”, de forma a mitigar as diferenças entre o seu crioulo *di dentru* (da Cidade da Praia) e o crioulo *di fora* (do interior de Santiago) falado pelas mulheres que lá estavam.

Se a máxima expressada pode ser uma forma de angariar coesão nacional apesar das disparidades do crioulo falado nas ilhas de Cabo Verde, ancorando-se na sinonímia entre o nome da língua e o gentílico usado para indicar os cabo-verdianos e seus descendentes; o fato de falar o crioulo de Cabo Verde não marca, necessariamente, a pertença nacional – muito embora esse seja um dos símbolos máximos da nação insular. Como visto ao decorrer das páginas desse trabalho, o sotaque, a forma de se vestir, de comer, as línguas faladas, a cor da

pele, entre outros elementos, são socialmente interpretados a fim de marcar o pertencimento e a exclusão da cabo-verdianidade.

A esse conjunto de fatores que somente são assim identificados a partir da pactuação social de interpretações comuns sobre eles, dá-se o nome de raça. No entanto, a pergunta que mais foi feita a mim ao decorrer da produção dessa pesquisa foi: como você fala de raça em um país majoritariamente negro? A resposta, que visei fornecer ao decorrer da tese, só foi possível levando à sério o que eu ouvia e via em campo. Inicialmente, fui interpelado de que a raça, em Cabo Verde, era a forma de ler a classe, ou seja, você é *branco* se for rico, mesmo que tenha a pele negra retinta.

Um amigo querido compartilhou essa mesma percepção comigo após ler um trecho do sexto capítulo e indagar sobre as minhas afirmações, indicando que talvez eu estivesse olhando o fenômeno por um prisma equivocados. Ficamos de conversar sobre a questão quando eu regressasse à Cidade da Praia em julho de 2023 e, quando do nosso encontro, ele me disse:

não é que você estava certo? Pouco tempo depois de ler o que você tinha escrito, aconteceu uma cena que mudou a minha compreensão. Cheguei em casa (em um bairro ocupado por pessoas da elite nacional e internacional) e vi que tinha um carro estacionado na minha vaga. Quando fui pedir para que a visita da minha vizinha retirasse o seu carro do espaço destinado a mim, a vizinha disse que ela não o tiraria. Foi quando eu me alterei e ela, uma *branca cabo-verdiana*, disse-me: volta para sua *tabanca*, seu *rabelado*! Ali eu entendi que apesar do lugar socioeconômico que eu ocupo, a cor da minha pele, os traços do meu rosto e a textura do meu cabelo faziam a diferença.

Para a/o leitor/a que não conhece o contexto cabo-verdiano, *rabelado* (rebelados, revoltados em crioulo) é nome da comunidade localizada no Concelho de São Miguel, na ilha de Santiago, que se isolou em uma região de difícil acesso em meados do séc. XX para resistir às investidas do governo colonial e da Igreja Católica. Eles são compreendidos por parte da ciência social feita no/a partir do Brasil em paralelismo com as comunidades quilombolas que existem no país sul-americano; sendo vistos por parte da população cabo-verdiana como menos civilizados. De forma similar – e apesar da flutuação semântica que o termo encontra no mundo atlântico (Trajano Filho 2014), *tabanca*, a partir do contexto falado, vai remeter a duas principais ideias: a da festividade popular dedicada aos santos (especialmente aqueles que são celebrados no mês de junho) que passou por diferentes processos de criminalização durante o governo colonial e vista como uma forma de resistência a este; assim como é o nome dado às vilas no interior da Guiné Bissau, sendo para ambos os sentidos um espaço de produção de ajuda-mútua, cooperação, pertencimento e estruturação dos papéis sociais (Trajano Filho 2012:25). Ao fim e ao cabo, ambos os termos remetem à africanidade, que no fim das contas é usado como sinônimo de negritude – aquela mais “verdadeira”.

Vale, ainda, trazer uma segunda história que presenciei em julho de 2023. Enquanto esperava os funcionários do BCA concertarem o caixa eletrônico para que eu pudesse sacar/levantar dinheiro, dirigi-me ao mirante do Plateau. Lá, encontrei um homem que vivia em situação de rua e que conheci ainda em 2022. Assim que ele se sentou, um senhor que estava nas proximidades olhou para mim, apontou para o homem e fez o sinal com as mãos de que ele era ladrão. Assim que o homem seguiu o seu caminho, o senhor veio falar comigo, dizendo para que eu tivesse cuidado, porque aquele homem era um ladrão, que “ele vem assim, com jeitinho tranquilo, cumprimentando a gente, para depois roubar”. Isso teria acontecido com ele. Enquanto ele esperava uma *boleia* (carona) na Várzea, aquele homem teria se aproximado dele e, quando ele cochilou, o homem teria levado a mochila do senhor.

O idoso, que tinha a pele bem mais clara do que a do homem e um pouco mais escura do que a minha, disse-me que era da ilha de São Vicente e que ao chegar em Santiago ficou assustado com essas coisas que aconteciam lá. Ao prosseguir com a sua fala, afirmou:

Olha, eu não sou racista não. Inclusive quem diz isso são os historiadores e investigadores, eles apontam que o problema de Santiago vem desde sua formação. Os portugueses chegaram aqui em 1460 e começaram a habitar em 1462. E como eles [os habitantes negros e escravizados] fugiam para o interior, eles eram os vadios, que depois tornou-se *badiu* na língua daqui de Cabo Verde. Isso [os *badius*] era gente que saqueava, que vivia saqueando, roubando os outros, seja água, seja comida... Vivia dando golpe nos outros e não queria trabalhar! E é assim até hoje, a reflexão do termo é de que era um bando de gente *indolente* que tem aqui. Esse problema é desde a formação, quando trouxeram para povoar essa ilha só gente da mais baixa estirpe.

O curioso, de toda essa história, é a pressuposição de que o homem que teria roubado a mochila do senhor *sampadjudu* era *badiu*, quando na verdade o “ladrão” era *sampadjudu* como “a vítima”, – calcada, em parte, em razão da cor da pele do homem. Essa situação, que se assemelha bastante com as histórias descritas nos capítulos anteriores em relação às *residentes*, nos mostra duas coisas: como a raça, em Cabo Verde, continua gramatical e vigente, apesar das transformações sócio-históricas ocorridas no país; e como a categorização racial, no país, se funda na antinegitude para com a costa continental africana para criar a outridade a partir da qual emergiriam os problemas no país.

Sendo esse um trabalho sobre as mobilidades, pertencimentos e antinegitude direcionada às mulheres *residentes* na capital cabo-verdiana oriundas da África continental Ocidental, a leitora pode estar se perguntando: por que falar, nesse momento, sobre tensões raciais entre cabo-verdianos? O que os problemas entre cabo-verdianos têm a ver com a relação deles com *estrangeiros*? Minha resposta para a segunda pergunta é *tudo*, porque para entender

os entraves encontrados pelas mulheres *residentes*, é preciso compreender antes as relações internas ao país.

Em minha dissertação de mestrado, retomei as ondas identitárias e as teorias da criouliização sociocultural construídas para/a partir do caso de Cabo Verde com o intuito de compreender o que definia o artesanato *genuinamente* cabo-verdiano (Venancio 2020a: 230-6). Naquela altura, busquei entender o que constituía a *cabo-verdianidade*, pensando, a partir do encontro colonial que originou essa sociedade, como as diferentes matrizes culturais e sociais foram reinterpretadas e moldadas na formação do país-insular. Escapando aos debates hegemônicos, propus compreender o olhar para a tensão identitária que constrói o país por um prisma espiralado ao invés da disseminada noção pendular, que ora estaria mais africanizada, ora mais europeizada.

Aquela proposta teórico-analítica foi produzida de forma a incorporar, também, o impacto das trocas entre países das Américas, como Brasil, Cuba e Estados Unidos, na formação sociocultural cabo-verdiana. Tudo isso aconteceu tendo em mente a perspectiva adotada por Herskovits (1937) para o caso haitiano da ambivalência socializada, que é fundada na ideia de que “os dois elementos ancestrais em sua civilização (isto é, o europeu e o africano) nunca se fundiram completamente... [o que faz com que a] sua vida, que funciona aparentemente sem problemas, esteja cheia de conflitos internos” (Herskovits 1937: 295, *tradução minha*). Esse é, sem dúvidas, um ponto de vista que se assemelha ao de intelectuais cabo-verdianos como Cláudio Furtado (2012; 2013), Gabriel Fernandes (2002; 2006) e José Carlos Gomes dos Anjos (2000; 200; 2013).

Arelada a essa discussão – a qual ainda concordo e sinto que faz sentido –, trouxe Paul Gilroy (2001) e W.E.B. Du Bois (2021) para pensar a tensão identitária cabo-verdiana pela via da dupla consciência. O conceito, criado para compreender o sentimento de não pertencimento de populações afro-diaspóricas pelas Américas e Europa, indicava a forma como essas nações eram fundadas na metáfora do sangue e da hegemonia racial (Gilroy 2001: 91), fazendo com que apenas as pessoas brancas fossem aceitas em seu seio, enquanto populações negras seriam estrangeiras internas a elas. Focando na questão sociocultural e pouco na racial, como o faz Gilroy e Du Bois, escorreguei e deixei de fora compreensões centrais para bem assentar a ideia – o que ocorreu, também, por não ter o aprofundamento teórico sobre a questão racial que o debate carecia.

A partir dos dados aqui apresentados e analisados, retomo a ideia de nação proposta por Gilroy (2001), ou seja, da nação como o agrupamento de iguais baseado na metáfora do sangue e da raça. Nesse sentido, Mbembe (2020: 97) afirma que “à antiga distinção entre amigos e

inimigos se sobrepõe agora a uma outra, entre parentes e não parentes, isto é, entre aqueles e aquelas que estão ligados pelo mesmo sangue ou pela mesma ‘estirpe’ e aqueles que se consideram provenientes de outro sangue, de outra cultura e de outra religião”. Os últimos, “vivendo entre nós, mas sem serem dos nossos de verdade, deveriam ser repelidos, devolvidos ao lugar de onde vieram ou simplesmente expulsos de nossas fronteiras, no contexto do novo Estado de segurança que agora marca nossas vidas” (*Idem*).

Mas como a metáfora do sangue – ou da ‘estirpe’ – funcionaria em Cabo Verde? A partir da mesma ideologia da mestiçagem/crioulização que silenciou a raça e hiper enfatizou sua perspectiva linguística e cultural. No país-insular, o ser nacional é definido não apenas pela crioulização linguístico-cultural e pelo modelo *sui generis* de sociedade ali formado, como advogo em meu trabalho de mestrado, como também pela mestiçagem racial. Por essa razão, não é à toa que a vizinha do meu amigo tenha o mandado retornar para a sua *tabanka* e o chamado de *rabelado*; assim como o senhor no mirante indicou que os comportamentos ilícitos do homem eram oriundos das práticas dos povos (africanos do continente) que foram trazidos à força) para povoar a ilha de Santiago.

De forma mais ou menos explícita, ambos estavam falando da “contaminação” racial promovida pelo “sangue africano” que não conseguiu ser limpa no processo de construção do país. Embora a intelectualidade e elite política nacional celebrem a mistura, a mestiçagem, a crioulização como aquilo que igualaria a população nacional (cf. Lopes Filho 2023) – fato que remete também à estória que abre essa seção –, discursos que reiteram a “incivilidade” ou a “indolência” de certos grupos, especialmente os oriundos da ilha de Santiago, permanecem mais do que vivos na sociedade.

Isso se dá, porque, conforme visto com Schack (1979) no capítulo anterior, os estereótipos são difíceis de serem exterminados. Atrelado a isso, pude compreender, acionando uma bibliografia que me era nova (Cidra 2021; Fikes 2000; Meitrel 1984), que o mito da excepcionalidade cabo-verdiana dentro do império colonial português é algo razoavelmente recente na história. Até meados da década de 1940, persistia, entre a intelectualidade portuguesa, as ideias racistas que classificavam os cabo-verdianos como indolentes, sexualmente exuberantes e preguiçosos, sendo a língua crioula vista como uma violação do português e símbolo de africanidade (cf. Côrrea 1943; Santos 2017). É com o direcionamento do olhar às violências coloniais a partir da consolidação de agências internacionais como a UNESCO e ONU que, discursivamente, Portugal começará a mudar sua postura frente aos territórios ultramarinos.

Para garantir a sua estabilidade e continuidade, a “pequena, mas honrada” (Trajano Filho 2003) nação-imperial fez uso do sistema “negro de estimação” (Hurston 2021). Em outras palavras, como base da sua exploração colonial, o império português lançou mão do conhecer e dividir para governar (Pereira 2021), alçando as elites crioulas aos cargos do baixo escalão administrativo para, assim, conseguir gerir os territórios coloniais (Henriques 2016; Trajano Filho 1998) – não só as cabo-verdianas. Isso se deu, porque, como apontado por Miguel de Almeida “o colonialismo português em África era subalterno, administrado a partir de um centro fraco, um país semiperiférico” (2007: 37), que carecia de pessoas para garantir a gestão dessas populações e territórios.

A partir desse contexto social, as elites crioulas portuguesas do médio atlântico passaram a traçar formas de distinguirem-se dos trabalhadores braçais em raça e classe (Meitrel 1984), seja no falar o português, na endogamia matrimonial, entre outros. Todavia, apesar da promessa de um lugar especial na mesa colonial – que no fim das contas se restringiu às elites cabo-verdianas –, a população nacional não deixou de sofrer violências que tinham na raça a sua justificação. Algumas delas são: i) no final do séc. XIX, cabo-verdianos mestiços da ilha de Santiago foram extraditados para o Brasil a fim de garantir uma maior clivagem racial entre brancos e pretos (Fikes 2007: 163); ii) na década de 1910, cabo-verdianos eram extraditados para Guiné Bissau, a fim de promover uma “limpeza” de indesejados nas ilhas (ANCV SGG Q4/ LV 0734) – mostrando que, assim como no caso ganês (Pierre 2019: 30), a discriminação racialmente motivada em Cabo Verde era fortemente codificada; e iii) a introdução da mão-de-obra cabo-verdiana nas roças de São Tomé, Moçambique e Angola, apesar da não introdução deles no Indigenato, que em grande parte originava-se da ilha de Santiago (Fikes 2007).

Com a adesão simbólico-discursiva do império colonial português ao lusotropicalismo em meados do séc. XX, tornou-se possível, também, a transvalorização de valores em relação à mestiçagem. Se antes ela era vista pela Antropologia biológica produzida em solo português como uma degeneração (Côrrea 1943); abre-se a possibilidade de ressignificá-la com a mudança de prisma ideológico pela metrópole. Emerge, a partir desse momento, um orgulho junto ao “Atlântico Pardo”,

expressão irónica e provocatória (aludindo ao ‘Black Atlantic’ de Gilroy) para designar o mundo criado durante o império português, ou, mais exactamente, a narrativa hegemónica viciada do suposto projecto de miscigenação português, a sua suposta actualização na construção do Brasil e seu falhanço (apesar de discursos *a contrário*) em África (Almeida 2007: 34-5 grifo do autor).

Nessa guisa, mais do que uma sociedade trans étnica e transracial, como aponta Cláudio Furtado (2012) ao retomar a compreensão da *intelligentsia* nacional acerca da “singularidade

crioula” cabo-verdiana, a elite intelectual cabo-verdiana visou construir o país como uma sociedade pós-racial, fato que é visível nas citações feitas a partir da obra de Gabriel Mariano que se encontram na introdução. O grande problema é que o pós-racial, ou seja, a sociedade que abandonou a raça como marcador social da diferença, nunca chegou ao país.

A própria da mestiçagem, da criouldade e a existência do mulato e a valorização do *crioulo* emergem como cartas coringas lançadas para avançar mais rapidamente no jogo posto pelo processo civilizador e colonial, que distingue quem é humano e quem não é a partir da noção discursiva da raça (Hall 1995). Dessa forma, acionar essas concepções como universalizantes e abrangentes do contexto cabo-verdiano foi o meio de silenciar essa perspectiva da raça e, ao fingir que a raça deixou de existir naquela sociedades pós-escravocratas em nome de um ecúmeno crioulo, tentar alcançar com maior facilidade a casa do mestre (Furtado 2012).

A partir desse jogo retórico-ideológico, forjou-se a ideia de excepcionalidade cabo-verdiana, que como aponta o material de promoção do turismo no país, apresenta-se como uma nação africana fruto da

“fusão humana” de um “povo que não tem vergonha da sua cultura” é trazida à tona, mostrando que são ilhas “repletas de cultura e de tradição”, mas sem deixar de lado as “amenidades modernas e luxuosas” e o seu cosmopolitismo. E além de tudo, são europeias, especialmente no que tange a segurança e suas instituições políticas que garantiriam um país pacífico e sem conflitos, porém abertamente africanas, para que, nelas, a turista tenha acesso ao exótico que tanto procura (Venancio 2020a: 55).

A produção dessa excepcionalidade, que não é exclusiva do contexto cabo-verdiano,

não é usada para marcar uma ruptura com trajetórias históricas ou uma reivindicação sobre a emergência de uma novidade singular. Em vez disso, a excepcionalidade aponta para narrativas de excelência, excelente nacionalismo, um processo pelo qual uma população nacional passa a acreditar na sua própria superioridade e na sua própria singularidade – ‘presa’, como diria Sara Ahmed, a vários assuntos (Puar 2017: 4-5).

A pretensa posição de “sócios minoritários” no colonialismo português, mesmo que “banidos do testamento” (Henriques 2016: 111), produziu uma série de desconfianças dos “africanos do continente” face aos cabo-verdianos – atitude comum em outros contextos (pós) coloniais (White 2000). Entretanto, como nos fala o bom e velho Fanon (2008), na casa do mestre haverá sempre formas de mostrar quem realmente pertence a ela. Enquanto no contexto britânico, o status de cidadão das pessoas das colônias era o sintoma de sua posição de subjugado pela Coroa Britânica, sendo, portanto, uma fantasia colonial imaginar que o status de cidadão britânico implicava uma falta de distinção entre o *branco* britânico e os *colonizados* (El-Enany 2020), podemos dizer que para a relação diádica Portugal- Cabo Verde o mesmo

ocorria. Nas buscas pela nacionalidade europeia no Brasil, tornou-se lugar comum questionar se os avós do requerente eram “portugueses de Portugal” ou “portugueses de Cabo Verde”, os *afro-portugueses*, *pretuguêses*, ou seja, cidadãos marcados pela exclusão – mais uma versão das gradações dos preconceitos e racismos.

Talvez a cena que melhor explicita a não ascensão à casa do mestre – ou seja, à Portugal – seja o assassinato de Alcindo Monteiro, jovem português de origem cabo-verdiano de então 27 anos, no dia 10 de junho de 1995, em Lisboa. O brutal homicídio, ocorrido no *Dia da Raça* portuguesa, foi promovido por um grupo de 60 *skinheads*, que na mesma noite agrediu física e verbalmente outras pessoas negras que cruzaram o seu caminho, foi promovido por meio de chutes proferidos por pés que calçavam botas com biqueira de aço e socos de mãos que portavam soqueiras-inglesas, além de outros objetos (George 2023: 542-3, 576-82). Apesar de cenas como essa, que não foi um caso isolado na história pós-imperial portuguesa, a criouldade como o que singularizava a nação e os nacionais – especialmente frente aos africanos do continente – seguiu sendo o mote.

Todavia, como é bem discutido pela literatura que versa sobre processos de institucionalização de mitos nacionais, fundacionais e afins (Douglas 1998; Smith 2005; Teixeira & Castilho 2020), o processo de lançar luz a uma faceta do processo histórico-social, que será eleita como a oficial, é, ao mesmo tempo, acompanhada do ato de obliterar, apagar e encobrir aquilo que não se quer que seja visto ou ouvido. Na consolidação da criouldade como definidora da nação, a metáfora do sangue volta a surgir: para ser cabo-verdiano é preciso ser mestiço. *Pretos* demais são vistos como *mandjakus*, *brancos* demais são lidos como *tugas*. Enquanto isso, o “do meio” nessa escala acaba por se valer da excepcionalidade criada pela criouldade, que permite, não sem constrangimentos, transitar entre um lado e outro.

Segundo uma *estória* que chegou até mim, um homem cabo-verdiano de pele muito branca teria sido questionado no aeroporto da Praia, visto que os funcionários não acreditavam que ele era *crioulo* como eles e, assim, não deveria ter aquele passaporte. Similarmente, em um momento que vivi em 2019, duas amigas do interior de Santiago se recusaram a crer que o amigo que me hospedava era cabo-verdiano – e não português – em razão da sua *brancura*. Deste modo, sendo a nação “uma grande família” (Almeida 2022: 34) e parafraseando esse mesmo autor: ninguém imagina de verdade um cabo-verdiano branco, assim como aos cabo-verdianos *pretos* retintos é destinada toda a sorte de estereótipos e afastamentos da cabo-verdianidade ideal.

Ao elegerem a mestiçagem como ideal da nação, o cenário cabo-verdiana acabava por aproximar-se do sul-africano, no qual

Eles [os *cape coloured*] são jogados (...) em direção a uma raça negra com a qual não querem ser confundidos; eles visam a assimilação pela sociedade colonial que lhes permanece mais ou menos fechada, segundo circunstâncias locais, ou lhes concede um estatuto pessoal, consagrando de uma maneira legal a sua posição particular. Embora representem um compromisso racial, eles não constituem de maneira alguma um “compromisso social”. Dificilmente podem-se ver neles um instrumento de ligação entre sociedade colonizada e sociedade colonial (Balandier 1993: 118).

No entanto, a consolidação da criouldade como regra não impediu que as clivagens raciais seguissem presentes – e imiscuindo-se com as de classe – ainda que a criouldade produza características específicas nas relações. Se, como me fora dito mais de uma vez, a gramaticalidade da raça em Cabo Verde tem a ver com a posição social da pessoa, é muito menos pelo desaparecimento da primeira e mais pela forma como ambas as categorias conseguiram se interseccionar no capitalismo racial (Robinson 2023). O que eu quero dizer com isso não é que todas as pessoas brancas sejam ricas e todas as negras sejam pobres – visto que essa não é a realidade de Cabo Verde e acredito que de nenhum outro país no mundo. Mas que a raça, em intersecção com a classe, atua como um indicador do pertencimento social da pessoa. Explico-me: na Cidade da Praia, é partilhada socialmente a expectativa de que pessoas brancas tenham dinheiro. Por essa razão, um amigo filho de pai cabo-verdiano e mãe espanhola disse certa vez que ele não podia sair muito tarde de casa, porque ele é *kopu leti* e, por isso, seria um alvo preferencial dos *kasu bodi*, como o que tinha ocorrido com ele em meados de 2023.

O contexto de pluralidade gramatical para indicar a questão racial em Cabo Verde também não é algo recente, como se poderia supor em analogia com o aparecimento da noção de solidão da mulher negra, apresentada no capítulo 3. Em conversa com uma *rabidantes* do Sucupira, Andréa Lobo ouviu que

Sim. Antigamente a gente tinha muito preconceito. As vezes que uma pessoa quando tinha uma cor mais portanto mais clarinha, nem falava... pensávamos que nós éramos brancos. Tinha aquelas coisas. No tempo da minha mãe, tinha essas coisas. Porque até tinha um tio que sempre me dizia: que quando no tempo dos portugueses, e quando veio a igualdade de luta com PAIGC, que nós já... eu na altura eu era jovem, tinha dezasseis anos. Eu costumava dizer: ah, eu sou preta não sei quê. Sou africana. E o meu tio dizia: ah, você é preta aonde? Você é branca. Eu não sou branca. Eu chorava porque me dava raiva quando o meu tio dizia que eu sou branca. Eu não sou branca. Eu sou mulata. Branco são os portugueses. São outra raça. Os cabo-verdianos são africanos. Pode ser que tem cor misto, mas é africano. Mas nesse tempo, as pessoas mais velhas sempre diziam. Os pretos não, os brancos. Quer dizer, achavam que as pessoas já da minha cor, então, mais clarinha já eram brancas. As pessoas mais escuras diziam não, é preto. E aqui há um preconceito que há até ainda. Os outros africanos que vêm para cá... pronto, a maior parte são mais escuros do que nós. Há outros assim, mas é sempre mais escuros. Eu na altura que vim de Angola muitos chamavam-me de *mandjaku*. Outros as vezes é para desprezar, outros as vezes é maneira de... quer dizer preto. Tem um senhor

uma ouviu-me a dizer que eu sou mandjaku, preto... e disse: a Sr.^a é mandjaku o quê? E a Sr.^a não é branca mesmo. Falei “por quê?” Mandjaku é preto. A Sr.^a é branca. Eu disse, “mas por quê? Nós somos africanos. Mesmo as pessoas assim da minha cor, mais clarinha, nós somos todos pretos. Nós não somos brancos. Podemos ser mistos, de cor mulato, essas coisas, mas nós somos todos pretos. Nós somos africanos”. Ele disse como é que a Sr.^a está a dizer isso se a Sr.^a é branca? Não. Eu disse não. Sou africana como qualquer outro mais escurinho. Somos todos africanos ou negros. Mas mesmo assim discriminam. Discriminam, né? É como... mesmo as vezes, outras pessoas tem maneira de discriminar mesmo os brancos. Os brancos, essas pessoas muitas vezes discriminam, não é? Mas mesmo aqui, na nossa raça a gente faz discriminação. Portanto, ainda temos... (Trecho de entrevista com Dona Marta, 21 de março de 2011).

O excerto, gentilmente cedido por Andréa Lobo, nos mostra que apesar da tentativa de silenciar a raça no país, ela segue operante e produzindo normas de comportamento calcadas na antinegitude o no desejo de reificar a excepcionalidade cabo-verdiana face aos estereótipos historicamente consolidados do que é ser “africano”. A partir desse percurso explicativo, acredito que está mais do que explícito o porquê de a raça não ser um “problema brasileiro”, como me foi apontado em alguns momentos – e o mesmo ocorreu com Jemima Pierre (2019: xi) em Gana, quando lhe foi dito que a raça era um problema estadunidense. Isso se dá porque mesmo em sociedades racialmente homogêneas, como as da África Ocidental, a “raça está no sangue e nos ossos da origem e do legado que perdura” (Pierre 2019: xii) do colonialismo europeu que teve lugar nessas localidades.

O discurso da negação da raça em contextos africanos de hegemonia negra, que consiste na ideia de que “a África representa a raça, mas, paradoxalmente, a raça não existe na África” (Pierre 2019: xii-iii), é uma forma de reificar a ideia de que as relações raciais só existem a partir da relação com o branco-ocidental, mesmo que o colonialismo tenha sido uma forma de governo racializada. Ao mesmo tempo, é um caminho para tentar cicatrizar as feridas abertas e cutucadas pelo tráfico transatlântico de escravizados e pelo colonialismo tardio, momentos nos quais a humanidade das pessoas negro-africanas foi desapropriada e aniquilada.

Por essa razão, ao observar as histórias, cotidianos e trajetórias das minhas interlocutoras, estive sempre atento a entender como a raça estava não apenas presente, mas banalizada, universalizada e normalizada naqueles contextos. Por outro lado, é preciso lê-lo com as particularidades que ele produz, sendo Cabo Verde uma sociedade negra e africana. Desta forma, retomando o assunto em tela, ou seja, as mobilidades, pertencimentos e antinegitude na vida das mulheres *residentes*, pensar as tensões raciais que emergem desse encontro e conformam suas experiências na Cidade da Praia é central. Isso porque a presença crescente delas e dos homens de mesmas origens nacionais tem tensionado a “tradicional

cegueira racial” cabo-verdiana (Marcelino 2009: 61). A presença dessas pessoas no país estremece a *morabeza* e faz manifestar-se a construção – e a consolidação – do *Nós x Outros*.

Se incontáveis vezes frases como “nós somos o povo da *morabeza*, gostamos de acolher os povos amigos” foram proferidas em ambientes nos quais eu me encontrava, eu só ouvi a palavra *morabeza* sair da boca de dois *residentes*, ambos ligados à elite político-diplomática. Por essa razão, coaduno com o afirmado por Eufémia Rocha em entrevista para Joana. Para a cientista social cabo-verdiana, “a *morabeza* – o bem-receber – ‘funciona bem com os portugueses, mas não com o imigrante oeste-africano. Ainda temos a sombra do branco como cooperante, diferentemente do imigrante oeste-africano que está cá para disputar conosco e traz imensos problemas para resolver” (Henriques 2016: 126).

Se, como apontado por Pinheiro-Machado e Scalco (2021), as nossas investigações são marcadas, também, pelos tempos do ódio e da esperança, torna-se inegável pensar como o tempo e as hierarquias sociais de cada momento não apenas permitem com que exista racismo em uma sociedade negra, como o tempo, essa chave central para a antropologia, permite que as sociedades transformem as suas percepções sobre a raça e sua tolerância para com violências raciais. Desta forma, creio que estamos vivendo, agora, um tempo propício para o adensar da produção de conhecimento sobre raça e racismo antinegro no continente africano para além da sua zona mais austral (Pierre 2019).

Assim, percebo que a ideologia racial que produz desejáveis e indesejáveis está ancorada em um passado de quase seis séculos baseado na hierarquização racial e subcidadania, produzindo, na prática, uma sociabilidade na qual “*afrikanu ku afrikanu ta discrimina companheiro* (os próprios africanos discriminam os africanos)” (Trecho de áudio do WhatsApp mandado por Sandra em 2023). E os seus efeitos são sentidos de formas distintas por mulheres e homens.

“*Mindjeris ki pudi*”: a vez e a voz delas

Quando regresssei à Cidade da Praia em julho de 2023, uma grande amiga minha do Brasil me avisou que uma amiga sua, Laura, estaria na capital cabo-verdiana por uma semana, perguntando-me se eu poderia apresentar a cidade a ela. Com empolgação, perguntei o que ela gostaria de fazer e, em sua agenda apertada, disse-me que queria conhecer a Cidade Velha. Após uma manhã apresentando a localidade e sua história para Laura, combinamos de jantarmos juntos, já que ela levaria para mim alguns dos livros que eu tinha comprado, visto que minha bagagem já estava cheia de *encomendas de terra*.

No jantar, em um caro restaurante localizado na orla da praia de Quebra Canela, juntou-se a nós uma de suas colegas de trabalho, que era cabo-verdiana. Após um bom tempo de conversa, quando a jovem já tinha partilhado conosco detalhes sobre as suas experiências acadêmicas no exterior e indicado que vinha de uma família da elite *badia*, ela me perguntou o que eu fazia na cidade. Quando expliquei sobre a minha pesquisa, ela disse enfaticamente: “mas as mulheres guineenses são muito diferentes das cabo-verdianas”. Quando eu disse que não achava tanto em razão da minha experiência de pesquisa no país, ela replicou “é que nós comemos usando garfo e faca”.

A produção da distinção entre *residentes* e nacionais *de sangue e solo*, ou seja, com uma longeva árvore genealógica nascida no país, foi uma constante ouvida ao longo do trabalho de campo. A construção dessa gramática da diferença, que é ancorada na ideia da *civilidade*, tropo colonial que fundamentou a hierarquização racial que deu origem às diferentes legislações que conformaram os Estatutos do indigenato pelos colonialismos britânico, francês e português em África, segue vigente não apenas em Cabo Verde – como mostra não só a estória que abre a seção, como pulverizada por toda a tese –, como por toda a África Ocidental e alhures.

Desta forma, cabe, agora, traçar um panorama geral acerca das especificidades encontradas nas histórias, trajetórias e vidas das mulheres *residentes* a partir dos três eixos que dividem o trabalho: as mobilidades, os pertencimentos e a antinegitude. No que tange às *mobilidades* tecidas por elas, o cenário que vi ser delineado é de que as mulheres, de forma diferente do proposto por Barbosa (2014: 185) há uma década, não possuem o “propósito de manutenção ou de construção do projeto de família”, perspectiva que me parece ser fruto da visão mais conservadora que está presente nos estudos migratórios.

Embora as redes sociais familiares tendam a ser o principal gancho que possibilitou a ida das mulheres para a Praia, o cenário tecido é um tanto mais plural. O *djobi vida* que leva as mulheres para a capital cabo-verdiana é composto de justificativas como fugir de guerras civis – como no caso de parte da comunidade bissau-guineense; busca por oportunidades de trabalho que são escassas em suas terras natais; a tentativa de chegar às Américas e Europa, que acabou fazendo com que Cabo Verde se torna-se casa; ou mesmo para estudar. A pluralidade de cenários e motivações não deixam de ter o reagrupamento familiar entre elas, é claro.

No entanto, inclusive nesse cenário mais tradicional, temos uma miríade de configurações familiares. Há aquelas, como Adama e Aya, que não sendo cabo-verdianas, casaram-se com nacionais do país-arquipélago e optaram, junto a eles, em se fixar no país após viverem anos em cidades da África continental; assim como mulheres como Rita e Gilda, que chegaram na Cidade da Praia por meio das suas irmãs ou tias, com quem elas passaram a viver

nos anos seguintes à chegada – produzindo formas de reagrupamento familiar que extrapolam à normatividade da família nuclear patriarcal (pai, mãe e filhos).

Nessa seara, o que há de novidade nos dados apresentados centra-se em quatro fatores: i) o razoável número de mulheres que serviram como ponte para que as minhas interlocutoras chegassem à Cabo Verde, formando, assim, redes sociais femininas; ii) a expressiva presença de mulheres que só se permitiram seguir para a Cidade da Praia quando as pessoas do seu grupo próximo de parentesco, como pais e/ou irmãos, já haviam falecido ou partido de seus países, ou seja, não podendo contar com o parentesco como forma de organização social que conferiria proteção a elas. Tal cenário promoveria uma maior desobrigação das minhas interlocutoras no envio de remessas – salvo em casos nos quais os filhos vivem no país de origem das mães –, face a pressão social que encontravam os homens (Furtado 2016); iii) a maior recorrência de casos com rompimento de acordos e promessas laborais, que acabaram se configurando como trabalhos em formas análogas à escravidão – denominado pelas organizações internacionais, como a OIM, por tráfico internacional de pessoas –, tendo a particularidade de serem relações que foram produzidas através do idioma do parentesco; e iv) uma grande mobilidade dos casais, que não necessariamente vivem no mesmo país e podem contar com os maridos vivendo na terra-natal, enquanto as mulheres estão no exterior, relações essas que podem ser marcadas também por divórcios e recasamentos.

Essa pluralidade de cenários – e de formas de *djobi vida* - que pude encontrar mostra que, apesar da persistência do gênero como um marcador social da dominação, são construídos, também, outros caminhos políticos e narrativos para e por essas mulheres, assumindo a postura de agentes (Mahmood 2006). Suas histórias extrapolam a visão hegemônica não só no país, mas como em algumas instituições internacionais, de que as mulheres *residentes* só chegariam ao país por meio do reagrupamento familiar e, por isso, viveriam subjulgadas aos seus maridos, desejando a liberdade que (supostamente) as cabo-verdianas teriam. Por outro lado, é de se enfatizar a impossibilidade que eu encontrei em acessar mulheres oriundas da Guiné Conacri e Nigéria, que quando não dominavam o crioulo, inglês ou francês, estavam com seus maridos – que liam a minha presença com desconfiança; assim como de mulheres que viviam com o estatuto de permanência vencido, porque seus maridos preferiam gastar o dinheiro com outras questões.

Ao mesmo tempo, as minhas interlocutoras não se furtam a denunciar como o gênero atuou de forma crucial a produzir violências e precariedades em suas vidas, seja pela violência baseada no gênero perpetrada pelos seus companheiros; no inaccessível à saúde para elas, em função do horário de trabalho, e educação para suas filhas, que reduz as chances de conseguir

trabalho digno; assim como no silenciamento promovido por seus *patrícios* em espaços associativistas.

Ainda no que diz respeito ao trabalho, elas são confrontadas com o paradoxo das *residentes*, que consiste na impossibilidade de garantir a legalidade em solo cabo-verdiano por não ter um trabalho formal, ao mesmo tempo em que a regularização da permanência é requisito obrigatório para requerer trabalho formal. Em um contexto de recrudescimento da securitização das fronteiras nacionais com um viés racial-geográfico (Howell & Richter-Montpetit 2020) em que “nem as estruturas políticas nem as estruturas econômicas de dominação coincidem mais com as fronteiras nacionais” (Gilroy 2001: 42), seus fluxos e suas presenças passam a ser controlados e criminalizados, reificando o lugar de indesejabilidade nas mobilidades globais.

No entanto, vale ressaltar que esse padrão de comportamento não é exclusivo de Cabo Verde e de sua ligação com o Frontex. Em sua obra sobre os êxodos em massa, dispersões e comunidades migrantes, Nicholas van Hear (1998) aborda, de maneira sucinta, o caso da massiva presença de cidadãos ganenses na Nigéria na década de 1980, que aportaram no país vizinho como forma de fugir das situações de precariedade que os assolavam, enquanto a Nigéria vivia um momento de opulência. Embora ambos os países fossem signatários do acordo de livre circulação da CEDEAO e boa parte da população ganense trabalhasse em solo nigeriano na construção civil, como motoristas, vendedores de alimentos, pequenos comerciantes, na prostituição, entre outros, isso não impediu que quando o *boom* econômico vivido pela Nigéria chegou ao fim em 1983, o governo nacional desse início à expulsão em massa de todas as pessoas que viviam no país de forma irregular. Ao todo, cerca de dois milhões de cidadãos da África Ocidental – sendo que os ganenses representavam metade do contingente – foram expulsos do país na época.

Embora movimentos de hostilidade individuais direcionados aos não-nacionais não sejam mencionados pelo autor, o que interessa, ao trazer este caso à tona, é compreender como, nos momentos de crise, busca-se expiar a culpa em alguma minoria social. O mesmo vem acontecendo na África do Sul há, pelo menos, duas décadas, de forma igualmente direcionada a *estrangeiros* de outros países africanos. No país da África Austral

Essas formas cotidianas de discriminação também tinham contrapartidas violentas. Como estamos vendo em todo o mundo, na África do Sul os estrangeiros se tornaram o bode expiatório para os males econômicos e políticos do país, com tudo, desde o crime até a falta de serviços públicos, sendo culpados por eles (Warren 2015). Os imigrantes africanos são regularmente espancados e assediados, seus documentos são rasgados, suas lojas são queimadas e suas comunidades são reunidas para deportação (Amit e Kriger 2014). Os surtos de violência xenofóbica em 2008 e 2015 resultaram

em ferimentos e mortes de centenas de imigrantes e daqueles que tentaram defendê-los (G'Sell 2023: 172).

Por essas e outras razões já descritas aqui, compreendo que a antinegitude, esse fruto direto da modernidade e das tecnologias de dominação produzidas nesse período histórico, está incrustada não só nas populações brancas e demais não-negras, como molda a forma de estar dos povos negros pelo mundo. É justamente a antinegitude, que coloca as mulheres *residentes* na base da pirâmide social cabo-verdiana, que combinada com o gênero vai produzir uma característica muito específica para as mulheres face aos homens *residentes*. Se eles são lidos como um perigo biológico em função da imagem de controle hipersexualizada que é produzida e veiculada sobre os seus corpos, além de serem vistos como *bandidos*, *traficantes* e usurpadores dos empregos da população nacional (Canto 2020; Furtado 2014), a elas o estereótipo é outro: na maior parte das vezes, elas são enxergadas como um grupo a ser tutelado - e ser socorrida dos homens *verdadeiramente* pretos.

A situação apresenta alguma similaridade em relação àquela vista por Lila Abu-Lughod (2012) quando da deflagração da guerra ocidental (encabeçada pelos Estados Unidos) contra países do Oriente Médio, quando a antropóloga apresentou o célebre questionamento: “as mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?”. Salvas as devidas diferenças, especialmente porque no caso analisado por Lila Abu-Lughod (2012: 454) são “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons”, como ela recupera da proposta de Gayatri Spivak; vemos, no caso das mulheres *residentes* na Cidade da Praia, a reprodução de uma lógica na qual “homens e mulheres *crioulas* salvando mulheres *mandjakas* de homens *mandjakus*”.

Embora difuso na maior parte dos contextos, ele se encontra mais explícito na emergência da antinegitude que afeta diretamente as mulheres *residentes*: os debates sobre a “*mutilação genital feminina*”. A discussão, que vem se espalhando entre organizações da sociedade civil, governo e academia nacionais, foi protagonizada, durante a minha pesquisa de campo, por figuras oriundas das elites *brancas da terra*, que se colocaram na posição de “salvar” as mulheres *residentes* de tal “prática nefasta” oriunda de uma “cultura da vergonha”.

Esse desejo de salvação, em contrapartida, não promove o **pertencimento** das *residentes* à cabo-verdianidade. Como bem indicou Paulino do Canto (2021: 90), “os africanos, neste caso, convivem com as fronteiras culturais, linguísticas e, também, administrativas, marcados frequentemente pela restrição de acesso a alguns programas de apoio e ao cargo de emprego”. Em função desse processo de precária inclusão das *residentes* na sociabilidade nacional, elas travam, por si e para si, as suas próprias formas de fazer da Cidade da Praia sua casa.

O *fazer família* em suas múltiplas formas é, de longe, uma das principais ferramentas. A centralidade da família, que se expressa pelas relações de filiação, irmandade e afetivo-sexuais, não se dá à toa. No que diz respeito aos papéis de gênero e ao processo de tornar-se adultos, a maternidade é vista, com alguma generalidade, como o caminho pelo qual a mulheridade é garantida. Apesar das dificuldades enfrentadas no decurso da criação das crianças, são elas que ligam as *residentes* à Praia. Como dito por Dona Fátima, Cabo Verde tornou-se sua casa, simbolicamente, por ser onde seus filhos nasceram, cresceram e têm amigos. Dessa forma, percebe-se que o *djobi vida* não é apenas sobre circular e formas de auferir renda, como também sobre cuidado! Por essa razão, os filhos eram sempre apresentados como a maior felicidade das mulheres, especialmente em termos de sucesso escolar e laboral, como também geravam as maiores angústias, como quando em situações de discriminação, que mesmo nascidos em Cabo Verde eram chamados de *mandjakus*.

No sentido material da questão do pertencimento, elas consolidam o pertencimento e permanência no país ao construírem casas, seguindo um caminho diferente ao estabelecido pelos estudos canônicos sobre migrações e diásporas – inclusive em Cabo Verde. Enquanto para a maior parte das pessoas que saem dos seus países em direção a outros, o ato de construir uma casa na sua terra natal é definidor do sucesso e do vínculo com a nação, como mostram Handerson (2015) para a diáspora haitiana e Lobo (2021) para a cabo-verdiana, essa não parecia ser uma questão para as minhas interlocutoras. Para parte das mulheres que conheci, o sucesso estava em construir a casa própria na capital cabo-verdiana de forma a não precisar mais pagar *renda* (aluguel).

Ter uma moradia construída com o suor do próprio trabalho era algo apresentado com muito orgulho, como fez Dina ao me mostrar a sua nova casa assim que eu cheguei à Praia em 2022. Apesar dos planos de ir para Portugal, *América* e até mesmo voltar para a Guiné, era em sua casa que ela visava viver a velhice. Todavia, os dados ainda são incipientes para uma reflexão mais profunda, a qual espero encontrar as respostas em incursões futuras à Guiné Bissau. Por ora, deixo em aberto a questão de se as concepções de *fazer casa* são diferentes dentro do nexu migratório Sul-Sul face ao visto nas migrações Sul-Norte, que representam a maioria dos casos analisados pelas autoras supracitadas.

Para além da casa, outro aspecto importante para o bem-viver das mulheres era ter um companheiro. Em uma lógica semelhante à cabo-verdiana apresentada por Celeste Fortes (2015), na qual “casa sem homem é um navio à deriva”, os dados de estudos anteriores mostraram que cerca de metade das mulheres *estrangeiras* e *imigrantes* eram chefes de famílias monoparentais. Apesar disso, o desejo de encontrar um cônjuge era constante. No entanto,

como bem apontou Dona Fátima, que fosse para bons relacionamentos e sendo do querer do casal e de Deus!

A busca por um namorado – que sofria as pressões sociais para tornar-se marido, como no caso de Bebê – ocorria, quase sempre, entre homens da mesma nacionalidade; e a partir das relações, as mulheres passavam a ser definidas, também, como *Fulana de Ciclano*, ou seja, a mulher de alguém - que seria um capital para elas. Dentre as mais de cinquenta mulheres que conheci, apenas duas eram casadas com homens de outras nacionalidades: Lu, uma guineense que era casada com um cabo-verdiano, e uma senegalesa que era esposa de um bissau-guineense. Além delas, havia Eva, que teve uma filha com um jovem cabo-verdiano. A preferência por homens da mesma nacionalidade se dava porque as *residentes* entendiam os cabo-verdianos como desrespeitadores e que não ficavam com uma só mulher – invertendo o estereótipo direcionado aos homens muçulmanos, que são vistos por alguns cabo-verdianos como homens obcecados por se casarem com várias mulheres em razão da poligamia; enquanto as mulheres *residentes* viam os homens cabo-verdianos como irresponsáveis e sem compromisso para com suas companheiras.

Apesar das semelhanças na centralidade da presença de um homem em casa, talvez a maior diferença no que diz respeito as sociabilidades das *residentes* e das cabo-verdianas reside no que tange as relações afetivo-sexuais. Nessa seara, algumas mulheres *residentes* encontravam uma maior fluidez no fazer e desfazer das relações, que configuravam como matrimônios legais e religiosos desde o início. Enquanto algumas, como Dona Salimata e Dona Fátima, estavam casadas com o mesmo companheiro há décadas, outras, como Candida, Mariame, Madalena e Dona Aissata (todas elas *mindjeris grandis*), sentiam-se livres para findar as relações quais elas sentiam que o casamento já não dava mais certo por diferentes razões, buscando na maior parte das vezes homens da África Continental Ocidental para se relacionarem. Essa miríade de cenas assemelha-se aos casos observados e analisados por Anaïs Ménard (*no prelo*: 4) junto a mulheres serra-leonenses que vivem em cidades europeias. Para elas, o processo de envelhecer e se estabilizar em uma terra antes desconhecida acaba fornecendo uma relativa liberdade frente a (algumas) normas maritais e patriarcais. Para elas, o problema não era se divorciar, mas não estarem casadas. Por essas razões, acredito, assim como a autora, que a intersecção entre envelhecer e migrar não necessariamente produz vulnerabilidades para as mulheres *residentes*.

Ainda, tal busca por homens de mesma nacionalidade acontecia, também, porque as *residentes* sentiam que os homens cabo-verdianos só as buscavam para se divertirem, reproduzindo nelas ideários racistas de que “as mulheres do continente teriam o sexo mais

quente”. Esse estereótipo, uma das mais duradoras imagens de controle direcionadas a mulheres negras desde a modernidade (González 2021), acaba por engendrar não apenas a solidão afetivo-sexual – ou como definiu a cantora bissau-guineense Fattú Djakitê, a *solidão da mulher negra* –, como também atua de forma a legitimar violências sexuais perpetradas contras elas. Além de ambos atuarem de forma a diminuir a humanidade de mulheres negras – ou *pretas* –, essa modalidade de antinegritude direcionada a elas é, também, o eixo narrativo que justifica o turismo sexual de europeus em Cabo Verde (cf. Lobo 2014).



Figura 29 - Jovens nascidas em Cabo Verde e filhas de mulheres bissau-guineense realizando uma apresentação de dança na festividade de celebração do 49º aniversário de libertação colonial da Guiné Bissau. Setembro de 2022.

Para lutar contra esse cenário de dificuldades e constantes estereótipos, as mulheres encontraram no mundo associativista o universo possível para construir a autodeterminação. No caso das *residentes* bissau-guineenses, a associação *Mindjeris di Guiné* é o espaço de produção do contra-feitiço do racismo, ou seja, de discursos e narrativas que combatam as imagens de controle que são direcionadas. A produção dos discursos se dá por meio da música, canal por excelência de conclamação das políticas de realização (Gilroy 2001: 95-7), pela qual que elas se afirmam como *mindjeris bunitas i ki pudi* (mulheres bonitas e poderosas). A associação, espaço onde elas remontam às suas raízes culturais por meio da comida e da música, é também o lugar onde elas buscam ajuda quando necessário, seja ela em forma financeira ou de conselhos; assim como evitam lidar com a *matchundadi* de seus *patrícios*.

Por essa razão, acredito que os dados apresentados a partir da observação participante junto à *Mindjeris di Guiné* – e outras associações de *residentes* – permitem questionar e transformar a fórmula proposta por Igor Kopytoff (1987) acerca da fronteira africana. Se no passado as sociedades da África Subsaariana possuíam forte capacidade de cisão em suas linhagens, fazendo com que alguns de seus membros – homens – encabeçassem a construção de uma nova sociedade à luz – e na fronteira – da original, o circuito das associações de *residentes* mostraram que se a fronteira africana ainda persiste, resiste e se atualiza para além das fronteiras do continente, não há como falar mais apenas em *homens da fronteira* (*frontiersmen*, no original), que seriam produzidos pelas sociedades africanas.

Há, é claro, um longo processo de atualização da produção desses *homens da fronteira*, que passa da construção de “novas” conformações sociais na imediação das suas sociedades de origem, à ida para as cidades africanas (Mitchell 2010) e se consolida nas migrações contemporâneas para além das fronteiras nacionais (Trajano Filho 2016). Todavia, mesmo que os cenários de migração para as cidades e para outros países sejam historicamente marcados por uma primazia do viés masculino (Little 1974, White 1990), mais do que nunca, há de se falar de *mulheres da fronteira*, pois é através delas que a musicalidade, a comensalidade e as formas de solidariedade circulam. Enquanto os *fidjus-matxus* (filhos homens), são as *fidjas-femia* (filhas mulheres) que preservam as “tradições”, que são passadas de geração para geração.

As mulheres, também, manuseiam a mais variada produção de gramáticas da diferença na forma da *antinegritude*. A antinegritude em solo cabo-verdiano faz com que mulheres (e homens) *residentes* fossem marginalizados no momento de acessar benefícios na época da pandemia – chegando a receber alimentos estragados da CMP – e estando vinculadas ao trabalho informal ou doméstico. Elas foram empurradas para uma situação de vulnerabilidade

com as políticas do *fique em casa*, sendo obrigadas a arriscar a própria vida para conseguir alimentar sua família; encontrem dificuldades em ter seus direitos à habitação resguardados, dificuldades que são intensificadas por serem mulheres e não terem maridos para protegê-las. Assim, por viverem na periferia da periferia da Cidade da Praia, o poder público as deixa a mercê da própria sorte – e da ajuda de amigos, se a pessoa for bem quista na comunidade; assim como veem seus maridos, filhos e irmãos serem vítimas de formas cruéis de assassinato e outras violências urbanas, que ocorrem a fim de lembrá-los da sua condição menos humana e acabam por implicar a elas o lugar do cuidado e/ou busca por justiça.

Por isso, advogo que é preciso mais do que ter pessoas negras em todos os espaços para superar a antinegitude que fundamenta o mundo pós-colonial atlântico. E a materialidade dessa situação está manifesta na presença, até os dias de hoje, de uma forte linha de cor que marca a divisão de classe na Praia. Encontra-se *estrangeiros* brancos nos bairros de elite, embora eles não estejam nas *zonas* periféricas. Enquanto isso, o contrário é visto em relação aos *residentes*. Não à toa, a irmã de Gilda regressou à Bissau quando lhe foi negada a chance de ascender em seu espaço de trabalho por já ter um *mandjaku* lá. Isso se dá porque, para o sucesso da naturalização da antinegitude, é preciso fazer crer que todos são iguais, quando na prática são acionadas engrenagens que impeçam a pessoa de ascender – como nas negativas que Sandra recebeu para conseguir um estágio laboral e mesmo no acesso à seguridade social por parte de *residentes* durante a pandemia.

Assim, as gramáticas da diferença produzidas ainda no período colonial vão sendo atualizadas aos novos tempos, no qual regular, controlar e integrar é o lema das políticas das mobilidades (Rocha 2014: 111). O *mandjaku* vai perdendo espaço para o *amigo*, embora o comportamento e o viés negativo não mudem drasticamente. Ao mesmo tempo, cientistas sociais, em meio à vigência do contrato racial (Mills 1997), contribuem para silenciar as tensões raciais que emergem da brincadeira carnavalesca dos *mandingas* e membros do alto escalão do governo cabo-verdiano elegem os homens *residentes* e as suas “práticas nefastas” contra suas compatriotas como o inimigo a ser combatido – mesmo que os casos nacionais de feminicídio fossem alarmantes.

Desta forma, vê-se que a antinegitude, introjetada durante toda a história de Cabo Verde, que previamente deportava todas as pessoas oriundas da Guiné Portuguesa, Angola e São Tomé que eram consideradas indesejáveis para os seus territórios de origem, segue colocando as pessoas de origem africana neste lugar de estranhos (em termos simmelianos), perigosos e menos humanos. Enquanto alguns discursos tentam esconder ou nublar a profunda relação do país com a África continental em nome da singularidade crioula, as *residentes*

mostram que há uma diferença palpável entre o discurso da *morabeza* e as práticas direcionadas para essas pessoas. A *morabeza*, como dita certa vez por Rui Pereira no conjunto de atividades de celebração do dia da África em 2023, é destinada só para os brancos.

Feito esse caminho analítico, fica explícito o porque de, como apontou Barbara Smith,

Ter classe, raça, gênero e sexualidade como parte da sua análise é como ter um microscópio que lhe permite ver o que realmente está acontecendo de uma forma que, se você tiver apenas uma lupa - uma forma de olhar para a opressão com um único vetor -, não conseguirá ver. Uma análise estrutural e de várias questões de como a opressão se manifesta é como um microscópio eletrônico. É muito diferente dessa lente de aumento [Having class, race, gender, and sexuality as part of your analysis is like having a microscope that lets you see what's actually going on in a way that, if you only have a magnifying glass — a one-vector way of looking at oppression — you're not going to see. A multi-issue, structural analysis of how oppression plays itself out is like an electron microscope. It's a lot different from that magnifying glass] (The Drift 2023).

Olhar interseccionalmente para como diferentes marcadores sociais da dominação impactaram a vida das minhas interlocutoras ajudou a não apenas desvelar as especificidades da vida de mulheres *residentes* na Cidade da Praia, dando “carne e sangue” aos ásperos dados estatísticos e quantitativos, além mostrar que os números são pessoas, com histórias e trajetórias singulares. Ainda, ao focar nas mulheres *residentes* como sujeitos da investigação, pude não apenas aprofundar como as desigualdades e diferenças de gênero se impõe em suas vidas, como pude trazer a *raça*, categoria de análise ausente nos estudos cabo-verdianos (Furtado 2012). Ao apostar na perspectiva analítico-teórica interseccional, pude mostrar como não é apenas etnia, raça, pertencimento geográfico, gênero ou classe que atuam na produção das realidades das minhas interlocutoras, mas como tudo é fruto da combinação de todos esses marcadores sociais da dominação.

Ao fim e ao cabo, o que me coube aqui foi analisar e perceber as continuidades, descontinuidades e atualizações das gramáticas da diferença em solo cabo-verdiano. A partir das histórias de *djobi vida* das mulheres com quem convivi, dos dados encontrados nos diferentes arquivos e nas redes sociais online, a partir das quais a distância é diminuída, vê-se como mais do que a fronteira entre o conhecido e o desconhecido, Cabo Verde se construiu como a mais explícita face do projeto colonial levado a cabo entre os séc. XIV e XX. Não à toa, sua atual capital foi construída nas proximidades da anterior, que ainda contém, dos tempos coloniais, as ruínas dos símbolos máximos do poderio racial e gendrificadamente construídos pelo império português. Na Cidade da Praia, assim como no restante do país, as relações de nacionais e *residentes* ocorrem e se estruturam através das diferenças oriundas das ruínas simbólicas do colonialismo que insiste em mostrar sua presença.

Referências Bibliográficas

i) Livros, coletâneas, artigos, teses, dissertações e monografias

- ABRANTES, Carla Susana. **Os futuros portugueses**: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950- 1960). 1. ed. Rio de Janeiro: Editorial Mórula, 2022. v. 1. 328p .
- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, p. 451-470, 2012.
- ABUSHARAF, Rogaia Mustafa. Introduction: The custom in question. In: **Female circumcision: Multicultural perspectives**, p. 1-25, 2006.
- ACHARYA, Amitav. Race and racism in the founding of the modern world order. **International Affairs**, 2022, 98.1: 23-43.
- AGIER, Michel. **Managing the undesirables**: refugee camps and humanitarian government. Cambridge: Polity, 2020
- AKBARI-DIBAVAR, Aytak. Gender, race, and international relations. In: **Race, Gender, and Culture in International Relations**. Routledge, 2018. p. 58-79
- ALMEIDA, Miguel Vale de. O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”. BASTOS, Cristiana; DE ALMEIDA, Miguel Vale; FELDMAN-BIANCO, Bela (Ed.). **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 27-37.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Ninguém imagina de verdade um português negro. In: Inocência Mata & Iolanda Évora (Orgs.). **The Open Veins of the Postcolonial: Afrodescendants and Racisms**. Taghus Press. Portuguese Literary and Cultural Studies, p. 32-41, 2022.
- ANDERSON, Benedict. 2008. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDERSON, Warwick; ROQUE, Ricardo; SANTOS, Ricardo Ventura (Ed.). **Luso-tropicalism and its discontents**: The making and unmaking of racial exceptionalism. Berghahn books, 2019.
- ANGELOU, Maya. **Eu sei por que o pássaro canta na gaiola**: Autobiografia de Maya Angelou. Editora Alto Astral Ltda, 2018.
- ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; & SHILLIAM, Robbie. 2015. Confronting the global colour line: An introduction. In: A. Anievas, N. Manchanda, & R. Shilliam (Eds.), **Race and racism in international relations**: Confronting the global colour line. Oxon: Routledge. pp. 1–17.
- ANJOS, José Carlos dos. 2000. Cabo Verde e a importação do ideograma brasileiro da mestiçagem. **Horizontes antropológicos**, v. 6, n. 14, p. 177-204.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2002. **Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde**: Lutas de Definição da Identidade Nacional. Porto Alegre/Praia: Editora da UFRGS/INIPC.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, p. 163-177, 2005.
- ANJOS, José Carlos. A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. **Revista Ciências Sociais Unisinos**, v. 49, p. 20-25, 2013.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Talina Ben’Holiel Pereira. “Lasu Branku”: sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo Verde. In: Eufémia Vicente Rocha; Miriam Steffen Vieira. (Org.). **Gênero em contextos cabo-verdianos**: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde. 1ed.Praia, Porto Alegre: Editora da UFRGS, Edições Uni-CV, 2021, v. 1, p. 141-165.

- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ROCHA, Eufémia Vicente. Traços de antinegitude em Cabo Verde. **Sociologias**, v. 24, p. 108-136, 2022.
- ANTOINE, Philippe. Préface. In: DIAL, Fatou Binetou. **Mariage et divorce à Dakar: itinéraires féminins**. KARTHALA Editions, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **The problem of the color-line: race in the modern world**. Foreign Affairs, 2015.
- AUERBACH, Jess. **Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola**. São Carlos: Áporo Editorial, 2021.
- BALANDIER, G. A Noção de Situação Colonial. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.
- BÁLSAMO, Pilar. **Perigoso é não correr perigo**. Experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- BAKER, Bruce. Cape Verde: the most democratic nation in Africa?. **The Journal of Modern African Studies**, v. 44, n. 4, p. 493-511, 2006.
- BARBOSA, Carlos. **Trânsitos no Atlântico: Experiências Migratórias no Arquipélago de Cabo Verde**. Coimbra, Universidade de Coimbra, tese de doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global. 2014.
- BARROS, Victor. **Campos de concentração em Cabo Verde: as ilhas como espaços de deportação e de prisão no Estado Novo**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- BATALHA, Luís; CARLING, Jørgen. **Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora**. Amsterdam University Press, 2008.
- BAYART, Jean-François. 1993. **The State in Africa: The Politics of the Belly**. Harlow: Longman.
- BHABHA, Homi. 1994. Of Mimicry and Man: the ambivalence of colonial discourse. In: H. Bhabha, **The Location of Culture**. London: Routledge.
- BHAMBRA, Gurinder K. 2017. Why are the white working classes still being held responsible for Brexit and Trump?' **LSE Blog**, 10 November. Available at: <https://blogs.lse.ac.uk/brexit/2017/11/10/why-are-the-white-working-classes-still-being-held-responsible-for-brexit-and-trump/> (accessed 6 June 2019).
- BLACK, Richard. Migration and pro-poor policy in Africa. **Development Research Centre on Migration, Globalization and Poverty Sussex Migration Working Paper C6**. Sussex Centre for Migration. 2004.
- BLOCH, M. and PARRY, J.. 1989. Introduction: Money and the Morality of Exchange. In J. Parry and M. Bloch (eds.) **Money and the Morality of Exchange**. Pp. 1-32.
- BONHOMME, Julien. 2012. The dangers of anonymity: Witchcraft, rumor, and modernity in Africa. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 2(2), 205-233.
- BOUILLY, Emmanuelle. La couverture médiatique du Collectif pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer (Dakar-Sénégal). Une mise en abîme du discours produit au «Nord» sur le «Sud». **REVUE Asylon (s)**, n. 3, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. As contradições da herança. In: BOURDIEU, P. **Escritos de educação**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 229-237.
- BOYD, Monica. 1989. Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas. **International Migration Review**, V. 23, 638-71.
- BOYD, Monica & GRIECO, E. 2003. Women and Migration: Incorporating gender into international migration theory. **Migration Policy Institute**. Washington.
- BRÁS, Rita. E. **Descolonizar o conhecimento: políticas e práticas de educação artística no ensino superior em Cabo Verde**. Tese (doutorado em Educação Artística) - Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, 2018.

- BREGER, Rosemary and Rosanna Hill (Eds). **Cross-cultural marriage. Identity and Choice**. New York: Berg. 1998.
- BROOKS JR., George E. The Signares of Saint-Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteenth-Century Senegal. In: Hafkin and Bay (Org.) **Women in Africa: Studies in Social and Economic Change**. Stanford: Stanford University Press, 1976. P. 19 –44.
- BROWN, Wendy. **In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2019.
- BRUBAKER, R. De l’immigré au citoyen. Comment le jus solis s’est imposé en France, à la fin du XIXe siècle. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 99, p. 3-25, sept. 1993.
- BURKE, Timothy. **Lifebuoy Men, Lux Women: commodification, consumption, and cleanliness in modern Zimbabwe**. Duke University Press, 1996.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. **cadernos pagu**, v. 21, p. 219-260, 2003.
- CABRAL, Amílcar. Libertação Nacional e Cultura. In Manuela Ribeiro Sanches (org). **Malhas que os impérios tecem**. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Editora 70. 2011.
- CABRAL, Amílcar. O nosso povo, o Governo Português e a ONU. In: **Unidade e Luta: a prática revolucionária**. Vol. 2. Praia: Fundação Amílcar Cabral. 2013. pp. 215-221.
- CAILLOIS, Roger. 1990. **Os Jogos e os Homens**. Lisboa: Cotovia.
- CALVÈS, Anne E.; DIAL, Fatou Binetou; MARCOUX, Richard. **Nouvelles dynamiques familiales en Afrique**. PUQ, 2018.
- CANTO, Paulino Oliveira do. Imigrantes Oeste-Africanos:(In) Coerência Político-Institucional na Imigração em Cabo Verde? **Revista de Estudos Cabo-verdianos**. Número Especial: Atas V EIRI. 2018, p. 65 - 74.
- CANTO, Paulino Oliveira do. **Mobilidades, fronteiras e integração regional: Livre circulação de pessoas na CEDEAO? O caso de Cabo Verde**. Dissertação – Mestrado em Integração Regional Africana, Universidade de Cabo Verde. 2020.
- CANTO, Paulino Oliveira do. As fronteiras insulares no contexto da mobilidade/migrações internacionais: o caso de Cabo Verde (África). **Alamedas**, v. 9, n. 1, p. 76-97, 2021.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- CARLING, Jørgen. Collecting, analysing and presenting migration histories. **Handbook of research methods in migration**, p. 137-162, 2012.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- CARREIRA, António. **Migrações nas Ilhas de Cabo Verde**. Lisboa, CEE/ICL, 1983.
- CARREIRA, António. 1983. **Panaria Cabo-Verdeano-Guineense: Aspectos Históricos e SócioEconómicos**. Praia, Instituto Caboverdeano do Livro.
- CARSTEN, Janet. 2003. **Cultures of relatedness: new approaches on the study of kinship**. Edinburgh: University of Edinburgh.
- CARSTEN, Janet. A Matéria do Parentesco. **R@U**, 6 (2), jul./dez. 2014: 103-118.
- CARTON, Benedict; NAURIGHT, John. ‘Last Zulu Warrior Standing’: Cultural Legacies of Racial Stereotyping and Embodied Ethno-Branding in South Africa. **The International Journal of the History of Sport**, v. 32, n. 7, p. 876-898, 2015.
- CASTRO, Rosana. **Precariedades oportunas, terapias insulares: economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica**. 2018. 506 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- CASTRO, Rosana. Mesmo sem comprovação científica...: Políticas de “liberação” da cloroquina. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. **Reflexões**, p. 1-12, 2021.

- CAVALCANTE, Jordhanna Neris Sampaio. **Sobrevivendo no inferno da ‘democracia’ no Brasil pós-1988**. 2019. 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- CAVALCANTE, Jordhanna Neris Sampaio. **Dos batuques às pick-ups: tradições, comunidades e contingência discursiva dos Racionais MC’s**. 2023. 111 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.
- CHARRY, Eric. 2012. A Capsule History of African Rap. In Charry, E. (ed.), **Hip Hop Africa: New Modern Music of Globalizing World**. Bloomington: Indiana University Press.
- CIDRA, Rui. **Funaná, raça e masculinidade: uma trajetória colonial e pós-colonial**. Lisboa: Outro Modo, 2021.
- COE, Cati. Orchestrating care in time: Ghanaian migrant women, family, and reciprocity. **American Anthropologist**, v. 118, n. 1, p. 37-48, 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo Editorial, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Boitempo Editorial, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editorial, 2021.
- COLLIER, J. & YANAGISAKO, S. “Towards an unified analysis of gender and kinship”. In J. Collier & S. Yanagisako (Eds.), **Gender and Kinship: essays towards an unified analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. **Gender & society**, v. 19, n. 6, p. 829-859, 2005.
- COOPER, Frederick. 2016. Conflito e conexão: repensar a história colonial africana. In Cooper, F., **Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização**. Lisboa: Edições 70.
- COOPER, Frederick & STOLER, Ann Laura (eds.). 1997. **Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- COOPER, Frederick and Roger Brubaker. 2005. Identity, in F. Cooper (ed.) **Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History**. Berkeley: University of California Press.
- CORRÊA, Antonio Mendes. **Raças do Império**: Porto: Portucalense Editora, 1943.
- CORREA, Maria Madalena da Veiga. Txoru falado, txoru cantado: representações sociais da morte no espaço rural de Achada Falcão. **Ensaios etnográficos da Ilha de Santiago de Cabo Verde**. Praia, Edições Uni-CV: Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- CORREIA, Euclides Fernandes. O Acesso ao Ensino Superior dos Bissau-guineenses em Cabo Verde: o caso da Cidade da Praia. **Revista de Estudos Cabo-verdianos**. Número Especial: Atas V EIRI. 2018, p. 45 - 52.
- CORREIA E SILVA, António. **Dilemas de poder na história de Cabo Verde**. Lisboa: Editora Rosa de Porcelana, 2014. 2ª Edição
- CORREIA E SILVA, António. **Noite escravocrata, madrugada camponesa: Cabo Verde séc XV-XVIII**. Lisboa: Rosa de Porcelana Editora, 2021.
- DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.
- DAS, Veena e POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Universidad Autónoma de Madrid, n. 8, jun., p. 1-39, 2008.
- DAVIS, Mike. **Holocaustos Coloniais: A criação do terceiro mundo**. Veneta, 2022.
- DE GENOVA, Nicholas. As políticas queer de migração: reflexões sobre "ilegalidade" e incorrigibilidade. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 23, p. 43-75, 2015.

- DE HOLANDA, Sérgio Buarque. **O homem cordial**. Editora Companhia das Letras, 2012.
- DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: **A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 141-156, 1986.
- DEFREYNE, Elisabeth. Partir ou fugir? Os não ditos por trás da história. Quando a emigração é para elas uma questão de não-reprodução. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v. 6, n. 6. 2021.
- DEFREYNE, Élisabeth. **Partir, revenir et faire circuler**: Mobilités des gens de Santo Antão (Cap-Vert). Louvain-la-neuve: Editions Academia, Anthropologie prospective. 2023.
- DIAS, Cláudia Augusto. Grupo focal: técnica de coleta de dados em pesquisas qualitativas. **Informação & Sociedade**, v. 10, n. 2, 2000.
- DIAS, Juliana. 2016. **O Carnaval do Mindelo, Cabo Verde**: reflexões sobre a festa e a cidade. *PragMATIZES-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, 11: 95-108.
- DIMÉ, Mamadou dit Ndongo. **Crise économique, pauvreté et dynamique des solidarités chez les catégories sociales moyenne et populaire à Dakar (Sénégal)**. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal. 2005.
- DIOP, Abdoulaye Bara. **La famille wolof**: tradition et changement. KARTHALA Editions, 1985.
- DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP. 1998.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. Veneta, 2021.
- EL-ENANY, Nadine. **(B)ordering Britain**: law, race and empire. Manchester University Press, 2020.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1978. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. “Os Nuer do Sul do Sudão”. In: M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (orgs.). **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- ÉVORA, Iolanda (Org.). **Díaspóra cabo-verdiana**: temas em debate. CEsA - Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina. 2016.
- FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade**. Escritos Psiquiátricos. São Paulo. UBU Editora: 2020.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- FASSIN, Didier. Governar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes. **Educación**, v. 28, n. 2, p. 201-226, 2005.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, p. 19-50, 2009.
- FELDMAN-SAVELSBURG, Pamela. **Mothers on the move**: reproducing belonging between Africa and Europe. University of Chicago Press, 2016.
- FÉLIX, Isabella de Sá. “**A escola me ensinou a escolher caminhos dentro do quadrado que ela mesmo me prendeu**”: autoconceito, aspiração e expectativa de jovens negros em uma escola periférica do Distrito Federal. 2018. 67 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- FERGUSON, James. **The anti-politics machine**: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho. U of Minnesota Press, 1994.
- FERNANDES, Gabriel. 2002. **A Diluição da África**: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo- - Verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial. Florianópolis, Editora da UFSC.
- FERNANDES, Gabriel. 2006. **Em Busca da Nação**: Notas para Uma Reinterpretação do Cabo Verde Crioulo. Florianópolis e Praia, Editora da UFSC / IBNL.
- FERNANDES, Jacira Helena Lopes. **Imigrantes da costa ocidentais africanas residentes em Cabo Verde (Ilha de Santiago)**: entre o desafio de integração e discriminação; 2017;

- Trabalho de Conclusão de Curso; (Graduação em Humanidades) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.
- FIKES, Keshia Danielle. **Santiaguense Cape Verdean women in Portugal: labor rights, citizenship and diasporic transformation.** PhD thesis. University of California, Los Angeles, 2000.
- FIKES, Keshia D. Emigration and the spatial production of difference from Cape Verde. In: **Cultures of the lusophone Black Atlantic.** New York: Palgrave Macmillan US, 2007. p. 159-173.
- FONSECA, Claudia. 2004. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. **Revista Ilha**, 03-26.
- FORTES, Meyer. The Structure of Unilineal Descent Groups. **American Anthropologist**, 55 (1), p. 17-41, 1953.
- FORTES, Meyer. **O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico.** Brasília: Ed. UnB, 1974.
- FORTES, Celeste. "Casa sem homem é um navio à deriva": Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. **Anuário Antropológico**, 2015, 40.2: 151-172.
- FORTES, Celeste. Teorias que servem e teorias que não servem: dinâmicas familiares e de gênero em Cabo Verde e os desafios da importação teórica. In: LOBO, Andréa & DIAS, Juliana Braz (orgs.). **Mundos em Circulação: perspectivas sobre Cabo Verde.** Brasília: ABA Publicações; LetrasLivres/Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2016.
- FORTES, Celeste. A (nossa) enxada libertadora. **Etnográfica**. N. especial, p. 11-16, 2022.
- FORTES, Celeste, Challinor, Elizabeth. "Women in Cape Verde." In **Oxford Research Encyclopedia of African History.** Oxford University Press. Article published April 2020.
- FORTES, Celeste; FORTES, Lourdes. **O G da Questão.** Mindelo: Edição Rádio Morabbeza. 2022.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** 13a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- FURTADO, Cláudio Alves. 2012. Raça, Classe e Etnia nos estudos em e sobre Cabo-Verde. As Marcas do Silêncio. **AFROSIA**, 45:143-171
- FURTADO, Cláudio Alves. 2013. Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 49, n. 1, p. 2-11.
- FURTADO, Cláudio Alves. A desconstrução de Cabo Verde como um brasilim. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 3, p. 45-64, 2017.
- FURTADO, Cláudio & LOBO, Andréa. 2023. As mobilidades e seus (bons) encontros: sobre trajetórias individuais, acolhimentos e diálogos. In A. Lobo & S. Morais (Eds.), **Escritas Partilhadas: parcerias em produções etnográficas realizadas em contextos africanos** (pp. 44-73). ABA Publicações.
- FURTADO, Clementina. **As migrações da África Ocidental em Cabo Verde: atitudes e representações.** Thèse de doctorat en sciences politiques et sociales. Uni-CV/ ULB, Praia: Cabo Verde, 2012.
- FURTADO, Clementina. Imigrantes continentais em Cabo Verde: a "falsa" imagem de sucesso para os familiares na origem. In: Andréa Lobo; Juliana Braz Dias. (Org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde.** 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2016, v. 1, p. 234-267.

- G'SELL, Brady. 2023. "What is wrong with these mens?": Marriage rejection and foreign love in South Africa. In: D. Hannaford and J. Davidson. (Eds.) **Opting Out: Women Evading Marriage Around the World**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- GATES JR, Henry Louis. **Os negros na América Latina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GEERTZ, Clifford. "Uma descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989 [1973]. pp. 3 - 21.
- GEERTZ, Clifford. 1991 [1980]. **Negara**. O Estado teatro no século XIX. Lisboa: Difel.
- GEORGE, João Pedro. **O império às costas: Retornados, racismo e pós-colonialismo**. Lisboa: Penguin. 2023.
- GILROY, Paul. 2001 [1993]. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna (1958). In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades complexas**. São Paulo: UNESP, 2010.
- GOES, Fernanda Lira, SILVA, Tatiana Dias. Regime internacional de combate ao racismo e à discriminação racial. **Texto para Discussão Ipea n. 1882**. 2013.
- GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**—como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Editora Record, 2002.
- GONÇALVES, Manuel da Luz. **Capeverdean Creole - English Dictionary**. Boston: Mili Mila. 2015.
- GONZÁLEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**, Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- GOFFMAN, Erving. 2021. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC.
- GRAEBER, David. 2022. **Dívida: Os primeiros 5000 anos**. Lisboa: Leya.
- GRASSI, Marzia. **Rabidantes: comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde**. Instituto de Ciências Sociais e Spleen Edições. 2003.
- GREEN, Nancy L. Quatre âges des études migratoires. *Clio*. **Femmes, genre, histoire**, p. 185-206, 2020.
- GURAK, D. y F. CACES. 1998. "Redes migratorias y la formación de sistemas de migración". Malgesini, G. (comp.), **Cruzando fronteras**. Migraciones en el sistema mundial. (pp. 75-112) Barcelona: Icaria- Fundación Hogar del empleado.
- GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. **Cadernos de antropologia e imagem**, v. 10, n. 1, p. 155-165, 2000.
- HALL, Stuart. **Raça, um significado flutuante?** Conferência de 1995 (Race, the Floating Signifier).
- HAN, Clara. Precarity, Precariousness, and Vulnerability. **Annual Review of Anthropology**, 47(1), 2016.
- HANDERSON, Joseph. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, p. 51-78, 2015.
- HANNAFORD, Dinah. **Marriage Without Borders: transnational spouses in Neoliberal \Senegal**. University of Pennsylvania Press, 2017.
- HANNERZ, Ulf. Cosmopolitas y locales en la cultura global. **Alteridades**, n. 3, p. 107-115, 1992.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

- DROTBOHM, Heike. The reversal of migratory family lives: A Cape Verdean perspective on gender and sociality pre-and post-deportation. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 41, n. 4, p. 653-670, 2015.
- HARTMAN, Saidiya. O tempo da escravidão. **Revista Periódicos**, v. 1, n. 14, p. 242-262, 2020.
- HENRIQUES, Joana Gorjão. 2016. **Racismo em português**. O lado esquecido do colonialismo. Lisboa: Tinta da China.
- HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença**: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- HERSKOVITS, Melville. J. 1937 **Life in a Haitian Valley**. New York: Knopf.
- HICKEL, Jason. **The divide**: A brief guide to global inequality and its solutions. Random House, 2017.
- HILBER, Adriane Martin *et al.* A cross cultural study of vaginal practices and sexuality: implications for sexual health. **Social science & medicine**, v. 70, n. 3, p. 392-400, 2010.
- HONWANA, Alcinda. 2013. **O tempo da juventude**: emprego, política e mudanças sociais em África. Maputo: Kapicua Livros e Multimídia Lda.
- HONWANA, Alcinda. Juventude e participação política em África. *In*: Andréa Lobo; Sara Morais. (Org.). **Escritas Partilhadas**: parcerias em produções etnográficas realizadas em contextos africanos. 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2023
- HOWELL, Alison; RICHTER-MONTPETIT, Melanie. Is securitization theory racist? Civilizationism, methodological whiteness, and antiblack thought in the Copenhagen School. **Security Dialogue**, 2020, 51.1: 3-22. (Tradução para uso acadêmico feita por Luiza Cruz Silva).
- HURSTON, Zora Neale. O sistema “negro de estimação”. **Ayé**: Revista de Antropologia, 2021.
- JARDIM, Denise F. Imigrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX. **Horizontes Antropológicos**, v. 22, p. 243-271, 2016.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira. Colonialismo moderno e missão civilizadora. **Patrimónios de influência portuguesa—Modos de olhar**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 95-120, 2015.
- JOSEPH, Tiffany D. **Race on the move**: Brazilian migrants and the global reconstruction of race. Stanford University Press, 2015.
- JUSTINO, André Omisilê. 2022. **A Esperança do Amanhã**: cuidados, carinhos e castigos em uma etnografia com crianças cabo-verdianas. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- KEESE, Alexander. Bloqueios no Sistema: elites africanas, o fenómeno do trabalho forçado e os limites da integração no Estado colonial português, 1945-1974. **O império colonial em questão (sécs. XIX-XX)**. Lisboa: Edições, v. 70, p. 223-249, 2012.
- KIBRIA, Nazli, Bowman, Cara, and Megan O’Leary. 2014. “The Race-Immigration Nexus”. *In* **Race and Immigration**, edited by Nazli Kibria, Cara Bowman and Megan O’Leary, 1-26. Cambridge: Polity Press.
- KOHL, Christoph. **A Creole Nation**: National Integration in Guinea-Bissau. New York/Oxford: Berghahn Books, 2018.
- KOPYTOFF, Igor, 1987. The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. *In* Kopytoff, Igor (ed.), **The African Frontier**: The Reproduction of Traditional African Societies. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-84.
- KOPYTOFF, Igor. 2005. Women’s Roles and Existential Identities. *In*: **African Gender Studies Reader**, Ed. by Oyèrónké Oyèwùmí, 127–44. New York: Palgrave Macmillan
- KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. **Cadernos de Campo**, v. 21, n. 21, p. 233-250, 2012.

- KOUBA, Leonard J.; MUASHER, Judith. Female circumcision in Africa: an overview. **African Studies Review**, v. 28, n. 1, p. 95-110, 1985.
- KRINGELBACH, Hélène Neveu. **Dance Circles**: movement, morality and self-fashioning in urban Senegal. Berghahn Books, 2013.
- LAURENT, Pierre-Joseph. Famílias sob influência de leis migratórias dos países de acolhida: comparação das migrações cabo-verdianas nos Estados Unidos e na Itália. In: Andréa Lobo; Juliana Braz Dias. (Org.). **Mundos em circulação**: perspectivas sobre Cabo Verde. 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2016, v. 1, pp. 137-97.
- LAURENT, Pierre-Joseph. **A criouliização**: A invenção de Cabo Verde. Praia: Pedro Cardoso Edições. *No prelo*.
- LAURENT, Pierre-Joseph; FURTADO, Cláudio. 2008. A Igreja Universal do Reino de Deus de Cabo Verde: crescimento urbano, pobreza e movimento neopentecostal. **Revista de Estudos Cabo-Verdianos**, v. 2, p. 31-54.
- LEACH, E.R. **Sistemas Políticas da Alta Birmânia**. Um estudo da estrutura social kachin. São Paulo: Editora da USP, 1996.
- LEVINE, R. Patterns of personality in Africa. **Ethos**, Washington, v.1, n.2, p.123-152, 1973.
- LHAMON, William T. **Raising Cain**: Blackface performance from Jim Crow to hip hop. Harvard University Press, 1998.
- LIMA, Redy Wilson. 2010. “Thugs: vítimas e/ou agentes da violência?”. **Revista Direito e Cidadania** (Edição Especial - Política Social e Cidadania), v. 30: 191- 220.
- LITTLE, Kenneth. **African Women in Towns**: an aspect of Africa's social revolution. Cambridge University Press, 1974.
- LOBO, Andréa de Souza. 2001. **Seca, Chuva e Luta**: Reconstruindo a Paisagem em Cabo Verde. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília
- LOBO, Andréa. Mantendo relações à distância. O papel do fluxo de objetos e informações na configuração de relações familiares transnacionais em Cabo Verde. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). **Lugares, pessoas e grupos**: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. 1ed. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010, p. 29-46.
- LOBO, Andréa. Migrações de trânsito em África: sobre mobilidades e imobilidades. **Anuário Antropológico**, v. 38, n. 2, p. 249-259, 2013a.
- LOBO, Andréa. Crianças em cena. Sobre mobilidade infantil, família e fluxos migratórios em Cabo Verde. **Revista Ciências Sociais Unisinos**, v. 49, p. 64-74, 2013b.
- LOBO, Andréa. **Tão Longe Tão Perto**. Famílias e "movimentos" na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde. Edição revista. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2014a.
- LOBO, Andréa. “Just bring me a little letter”: the flow of things in Cape Verde transnational family relations. **Etnografica**, v. 18, p. 461-480, 2014b.
- LOBO, Andréa de Souza. 2018. Bambinos and kassu bodi: Comments on Linguistic Appropriations on Cape Verde Islands. In: Knörr, J. & W. Trajano Filho (eds.), **Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity**. Leiden/Boston: Brill. Pp. 272 – 287.
- LOBO, ANDRÉA. Entre a casa e o mundo. Pertencimentos e mobilidades na sociedade Cabo-Verdiana. **Lusotopie** (Paris), v. 19, p. 285-313, 2021.
- LOBO, ANDRÉA. **Si Loïn Si Proche**. Familles et 'circulation' dans l'Île de Boa Vista au Cap-Vert. 1. ed. Louvain-la-Neuve: Academia L'Harmattan, 2021. v. 1. 295p.
- LOBO, Andréa. As meninas de hoje em dia: Gênero, geração e (des) afetos em conversas sobre amor e sexo em Cabo Verde. **Revista de Antropologia**, v. 65, 2022.
- LOBO, Andréa, and Igor José de Renó Machado. 2020. “Ethnographing Flows, (Re) Thinking Categories”. **Vibrant** 17: 1–13.

- LOBO, Andrea; CARDOSO, Maria Eduarda. “Em nome da família brasileira”: sobre políticas de governo, (re)produção de elites e disputas narrativas. **Antropolítica**-Revista Contemporânea de Antropologia, 2021.
- LOBO, Andréa; VEIGA, Maria Anilda Martins da. 2021. “Posso te esperar por toda a minha vida”: mulheres e dinâmicas migratórias em Cabo Verde. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v. 6, n. 6.
- LOPES, José Vicente. **Cabo Verde, um corpo que se recusa a morrer: 70 anos contra fome, 1949-2019**. Spleen Edições, 2021.
- LOPES FILHO, João. **Mestiçagem e Cabo-Verdianidade**. Praia: Edições Pedro Cardoso. 2023.
- LYALL, Archibald. *Black and White Make Brown: An Account of a Journey to the Cape Verde Islands and Portuguese Guinea*. London: William Heinemann, Ltd, 1938.
- MACHADO, Lia Zanotta. 2009. Antropologia e Feminismo sobre Violência. In: **Feminismo em Movimento**. Edit Francis: São Paulo.
- MACHADO, Lia Zanotta. From the Time of Rights to the Time of Intolerance. The Neoconservative Movement and the Impact of the Bolsonaro Government. Challenges for Brazilian Anthropology. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 17, 2020.
- MACHADO, Taís de Sant’Anna. **Um pé na cozinha: uma análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil**. 2021. 305 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- MAESO, Silvia Rodríguez (Org.). **O Estado do Racismo em Portugal**. Racismo Antinegro e Anticiganismo no Direito e nas Políticas Públicas. Lisboa: Tinta da China, 2021.
- MAFEJE, Archie. A ideologia do tribalismo. **Pontos de Interrogação** — Revista de Crítica Cultural, v. 10, n. 2, 2021. p. 253 – 265.
- MAHLER, Sarah; PESSAR, Patricia. (2006). “Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies”. **International Migration Review**, v. 40, Spring, PP 27-63.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**. 2006, vol.10, n.1, pp.121-158
- MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do pacífico ocidental**. Ubu Editora, 2018 [1922].
- MARCELINO, Pedro F. The African ‘Other’ in the Cape Verde Islands. **The Upper Guinea Coast in Global Perspective**, v. 12, p. 116, 2016.
- MARCUS, Noémie. Subverting the morabeza fantasy: Rabidantis and the vicissitudes of belonging in urban Cabo Verde. **Civilisations**, n. 1, p. 117-138, 2019.
- MARIANO, Gabriel. Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou. **Colóquios Cabo-verdianos**, nº22. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1959.
- MASSART, Guy. The aspirations and constraints of masculinity in the family trajectories of Cape Verdean men from Praia (1989-2009). **Etnográfica**. v. 17, n. 2, p. 293-316, 2013.
- MAUSS, Marcel. 2003. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif.
- MAUSS, Marcel. 2015. O Ensaio sobre a Dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. p. 181 -312.
- MBEMBE, Achille. 2001. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018. 80 p.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**, São Paulo: n-1, 2020.
- MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- M'CHAREK, Amade. Beyond fact or fiction: On the materiality of race in practice. **Cultural Anthropology**, v. 28, n. 3, p. 420-442, 2013.

- MEDEIROS, Flavia. “**Linhas de investigação**”: Uma etnografia das técnicas e moralidades sobre “homicídios” na Polícia Civil da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. 2016. p.287. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- MEINTEL, Deirdre. **Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde**. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse. 1984.
- MELLY, Caroline. **Bottleneck: moving, building, and belonging in an African city**. University of Chicago Press, 2017.
- MÉNARD, Anaïs. **Integrating Strangers: Sherbro Identity and The Politics of Reciprocity along the Sierra Leonean Coast**. Vol. 28. Berghahn Books, 2023.
- MÉNARD, Anaïs. Older Age, Newer Loves: Changing Meanings of Intimacy for Sierra Leonean Migrant Women. **Gender, Place & Culture**. *No prelo*.
- MILLER, Daniel. 2002. **Teoria das compras: o que orienta as escolhas dos consumidores**. São Paulo: Nobel.
- MILLER, Daniel. 2013. **Trecos, troços e coisas**. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rido de Janeiro: Zahar.
- MILLS, Charles W. **The racial contract**. Cornell University Press, 1997.
- MITCHELL, Timothy. Society, economy, and the state effect. In: **State/culture: State-formation after the cultural turn**, v. 76, p. 90, 1999.
- MITCHELL, James Clyde. A dança Kalela. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades complexas**. São Paulo: UNESP, 2010.
- MOASSAB, Andréia.; ANAHORY, Patrícia. **Panorama da Arquitetura Habitacional em Cabo Verde**. 1. ed. Praia: Edições UNICV, 2022. v. 1. 326p.
- MONTEIRO, Eurídice Furtado. 2015. **Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes: Identidade, Classe e Género na Estruturação do Campo Político em Cabo Verde**. Cidade da Praia: Edições Uni-CV.
- MONTEIRO, José Pedro. **Portugal e a questão do trabalho forçado**. Lisboa: Leya, 2019.
- MORAIS, Sara. Cooperação Educacional Brasil-Moçambique: Considerações sobre discursos de modernidade e distinção social. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 36, p. 87-111, 2018.
- MORAIS, Sara Santos. **O palco e o mato: o lugar das timbila no projeto de construção da nação em Moçambique**. 2020. 397 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- MORAN, Mary. **Civilized women: Gender and prestige in southeastern Liberia**. Cornell University Press, 2018.
- MOREIRA, Joacine Katar. **Matchundadi: género, performance e violência política na Guiné-Bissau**. Lisboa: Sistema Solar, 2020.
- NADER, Laura. Up the anthropologist – perspectives gained from studying up. In: **Reinventing anthropology**, Dell Hymes (Ed.). N.Y.: Pantheon Books. 1972
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2020.
- NEVES, Maria A. (2018). **Artes, Tradições e Educação em Cabo Verde- Mandingas do Mindelo - estórias da história**. Dissertação de Mestrado do Curso de Mestrado em Educação Artística. Viana do Castelo: Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Viana do Castelo.
- NOGUEIRA, Gláucia. Music in Cabo Verde. In: **Oxford Research Encyclopedia of African History**. 2021.

- OKECH, Awino. Sobre sororidade e solidariedade: tornando queer os espaços feministas africanos. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). **Traduzindo a África queer**. Salvador: Devires, 2018. p. 31-56.
- OLIVEIRA, Ananda Vilela. **Epistemicídio e a Academia de Relações Internacionais: o Projeto UNESCO e o pensamento afrodiáspórico sobre o Brasil e seu lugar no mundo**. 2020. Dissertação de mestrado. PUC-Rio.
- OLIVEIRA, Marcus Vinicius. *À sombra do colonialismo: fotografia, circulação e o projeto colonial português (1930-1951)*. São Paulo: Letra e Voz, 2021.
- LOLAJULO, B. “O passado de quem? Museus da Unidade, produção da memória e a busca pela identidade nacional na Nigéria”. In: L. Sansone (org.). **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. Salvador/Brasília: Edufba/ABA Publicações, 2012.
- O'REILLY, Karen. **Key concepts in ethnography**. Sage, 2009.
- ORTNER, Sherry (1979) [1974]. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: Rosaldo, M. Z. e Lamphere, L. (orgs.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres**. Construindo um sentido africanos para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo. 2021.
- OSAZE, Lyn. Caster corre para mim. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). **Traduzindo a África queer**. Salvador: Devires, 2018. p. 74-77.
- KINYANJUI, Mary Njeri. **Women and the informal economy in urban Africa: From the margins to the centre**. Bloomsbury Publishing, 2014.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: Edufba, 2013.
- PANIS, Caroline. L'art africain et les mandjaks. Comment les pratiques discursives et migratoires transforment les relations sociales à Sal (Cap-Vert). **Langage et société**, n. 3, p. 117-136, 2018.
- PEDONE, Cláudia. 2004. **"Tú siempre jalas a los tuyos"**. Las cadenas y las redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España. Tesis doctoral. Dept. de Geografía. Universitat Autònoma de Barcelona.
- PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: Mariza G.S. Peirano. (Org.). **O Dito e o Feito**. Ensaios de Antropologia dos Rituais. 1ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, v. , p. 7-14.
- PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. **Horizontes Antropológicos**, 2009, 15: 53-80.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, 2014, 20: 377-391.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. **Os Bakongo de Angola: Etnicidade, Política e Parentesco num bairro de Luanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015. v. 1.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.
- PEREIRA, Bruna Cristina Jaquette. **Dengos e zangas das mulheres-moringa: vivências afetivo-sexuais de mulheres negras**. 2019. 306 f. Tese (Doutorado em Sociologia)— Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- PEREIRA, Matheus. **“Grandiosos Batuques”**: Tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940). Lisboa: Imprensa de História Contemporânea, 2019.
- PEREIRA, Rui Mateus. **Conhecer para dominar: A antropologia ao serviço da política colonial portuguesa em Moçambique**. Lisboa: Parsifal, 2021.

- PESSAR, Patricia R. The role of gender, households, and social networks in the migration process. In: C. Hirschman, P. Kasinitz, & J. DeWind (Eds.) **The handbook of international migration: The American experience**, p. 53-70, 1999.
- PIERRE, Jemima. **The predicament of blackness: Postcolonial Ghana and the politics of race**. University of Chicago Press, 2019.
- PIERRE, Jemima. The racial vernaculars of development: a view from West Africa. **American Anthropologist**, v. 122, n. 1, p. 86-98, 2020.
- PINA, Leão Jesus de. 2011. Cabo Verde: expressões ibéricas de cultura política, morabeza e cordialidade. **Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani**, v. 3, n. 2, p. 237-253.
- POPINSKY, Vítor Manuel Klironomos. **Fidju di Txan: Comunidade, parentesco e trabalho no sopé do vulcão do Fogo, Cabo Verde**. 2021. PhD Thesis. Universidade de Lisboa (Portugal).
- PUAR, Jasbir K. **Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times**. Durham: Duke University Press, 2018.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1982 (1950). Introdução. In: Radcliffe-Brown e Forde D. (orgs.) **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian.
- RATHBONE, Keith 2013 – Dressing the Colonial Body: Senegalese Riflemen in Uniform. In Hansen, K. T. and Madison, D. S. (eds.), **African Dress: Fashion, Agency, Performance**. London: Bloomsbury.
- RIVERA, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. n-1 edições, 2021.
- ROBINSON, Cedric James. **Marxismo negro: a criação da tradição radical negra**. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2023.
- ROCHA, Eufémia Vicente. 2009. **Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África: xenofobia e racismo em Cabo Verde**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Cabo Verde.
- ROCHA, Eufémia Vicente. 2013. Migração na África Ocidental e Cabo Verde: uma relação recente?. **Ciências Sociais Unisinos**, n.º 49. vol. 1. p.12-19.
- ROCHA, Eufémia Vicente. Diáspora e associativismo guineense em Cabo Verde: género e socia(bi)lidade. In: Andréa Lobo; Juliana Braz Dias. (Org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2016a, v. 1, p. 268-294.
- ROCHA, Eufémia Vicente. Feitiçaria, uma questão de género? In PÓLVORA, Jacqueline; ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Dinâmicas identitárias, culturais e de género em Cabo Verde**. Edições Uni-CV: Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016b.
- ROCHA, Eufémia Vicente. O imigrante oeste-africano como o indesejável? Acerca do processo de racialização em Cabo Verde. **Mediações**, v. 22, n. 1, p. 105-129, 2017.
- ROCHA, Eufémia Vicente. Raça/cor e etnia em Cabo Verde. Como falar de questões que (não) existem? In: JESUS, Leandro Santos Bulhões; BARROS, Miguel de; FILICE, Resínia Cristina Garcia. **Tecendo redes antirracistas II: contracolônização e soberania intelectual**. E-book. Fortaleza: Imprensa Universitária. 2020. p. 137 - .
- ROCHA, Eufémia Vicente. MIRANDA, Maria Salomé Borges. 2017. Mulheres bissau-guineenses na imigração em Cabo Verde. In: ROCHA, Eufémia Vicente; VIEIRA, Miriam Steffen. **Mobilidade acadêmica e deslocamentos de perspectivas: Brasil/Cabo Verde**. Praia: Edições Uni-CV, Porto Alegre: Editora da UFRGS. p. 93 - 122.
- RUTAZIBWA, Olivia Umurerwa. From the everyday to IR: In defence of the strategic use of the R-word. **Postcolonial Studies**, v. 19, n. 2, p. 191-200, 2016. (Tradução para uso didático feita por Rafaela Lenares)

- SANTOS, Danilo de Jesus da Veiga dos. **A imagem do cabo-verdiano nos textos portugueses: 1784-1844**. Praia: Pedro Cardoso Livraria, 2017.
- SANTOS, Maria do Carmo Farias Daun e Lorena. 2018. **Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente**. Tese de doutoramento em Antropologia, Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- SARAIVA, Maria Clara. Rituais funerários entre os papéis da Guiné-Bissau (Parte I). **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 6, p. 179-210, 2003.
- SARAIVA, Maria Clara. Rituais funerários entre os Papeis da Guiné-Bissau (Parte II). **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 8, p. 109-134, 2004.
- SARAIVA, Clara. Ter o seu corpo morto aqui ou lá: transnacionalismos funerários entre imigrantes da Guiné-Bissau. **Debates do NER**, 2015, 153-176.
- SARRÓ, Ramon. La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana. **Revista de Ciências Humanas**, v. 43, p. 201-522, 2009.
- SAYAD, Abdelmalek. 1998. **A Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp.
- SCHACK, William. Introduction. In: SCHACK, William & SKINNER, Elliott (Orgs). **Strangers in African societies**. Univ of California Press, 1979.
- SCHNEIDER, David. What is Kinship all about? In P. Reining (ed.), **Kinship Studies in the Morgan Centennial Year**. Washington: Anthropological Society of Washington, 1972.
- SCHNEIDER, David M. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. Petrópolis: Vozes, 2016, 152p.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. 2012. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 122p.
- SCHUCH, P.. A Legibilidade como Gestão e Inscrição Política de Populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil. In: Claudia Fonseca; Helena Machado. (Org.). **Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo**. 1ed. Porto Alegre: CEGOV, 2015, v. 1, p. 121-145.
- SCHULZ, Dorothea E. "'The world is made by talk". Female fans, popular music, and new forms of public sociality in urban Mali." **Cahiers d'études africaines** 42.168 (2002): Mali.
- SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi: cantigas de mulher na GuinéBissau: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte, 2010. Tese (Doutorado)-Programa de Pós-Graduação em Letras. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2010.
- SEIBERT, Gerhard. Crioulização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: divergências históricas e identitárias. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 49, 2014.
- SEYMOUR, R. The cold war, American anticommunism and the global 'Colour Line'. In: **Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Colour Line**, 2014
- SILVA, Carmelita. Kau ki galu sta, galinha ka ta kanta? Reflexões sobre narrativas de mulheres e homens em situação de violências conjugais em Cabo Verde. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v. 6, n. 6, 2021.
- SILVA, Denise Ferreira da. **Homo modernus: para uma ideia global de raça**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- SIMMEL, Georg. O estrangeiro. **Sociologia**. São Paulo: Ática, p. 182-188, 1983.
- SMITH, Dorothy E. **Institutional ethnography: a sociology for people**. Lanham: Altamira Press. 2005.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- STIRRAT, Roderick L.; HENKEL, Heiko. The development gift: The problem of reciprocity in the NGO world. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 554, n. 1, p. 66-80, 1997.
- STEFANI, Silvia. Praia, schizofrenic city. Etnografia urbana nella capitale di Capo Verde. **RiCOGNIZIONI. Rivista di Lingue e Letterature straniere e Culture moderne**, v. 2, n. 3, p. 107-117, 2015.
- STOLCKE, Verena. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. **Current anthropology**, v. 36, n. 1, p. 1-24, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. 2014 (1990). “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?”. In: **O Efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.
- TALL, Serigne Mansour. **Investir dans la ville africaine**: les émigrés et l'habitat à Dakar. Karthala Editions, 2009.
- TARDELLI, Gabriel Calil Maia. 2023. **Entre o poder colonial e a razão humanitária**: sobre os modos de gestão da população warao. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- TARISAYI, Kudzayi Savious. Framing Operation Dudula and Anti-Immigrant Sentiment in South African Media Discourse. **Indonesian Journal of Education and Social Sciences**, v. 3, n. 1, p. 34-43, 2024.
- TAVARES, Maria Sábado Ramos Semedo. **Gênero e Islão em Cabo Verde**: Processos de Conversão das Mulheres ao Islamismo e seus impactos nas dinâmicas familiares. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de Cabo Verde.
- TEIXEIRA, Carla Costa; CASTILHO, Sérgio. **IPEA - Etnografia de uma instituição**: entre pessoas e documentos. Brasília: Coedição ABA publicações; AFIPEA, 2020. v. 1. 450p.
- TIRIBA, Thais Henriques. Sugar relationships: sexo, afeto e consumo na África do Sul e no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 27, 2019.
- TRAJANO FILHO, Wilson. 1998. **Polymorphic creole**: the “creole” society of Guinea-Bissau. PhD dissertation, University of Pennsylvania.
- TRAJANO FILHO, Wilson. 2002, “A nação na web: rumores de identidade na Guiné-Bissau”. In Peirano, Mariza (org.), **O Dito e o Feito**: Ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Pequenos mas Honrados: um jeito de ser português na metrópole e nas colônias. **Série Antropologia**, Dep. Antropologia - Brasília, n.339, p. 1-32, 2003.
- TRAJANO FILHO, Wilson. 2008. O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. **Revista de Antropologia**, p. 233-266.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: Livio Sansone. (Org.). **Memórias da África**: patrimônios, museus e políticas das identidades. 1ed.Salvador: EDUFBA, 2012, v. , p. 1-264.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Flutuações semânticas no mundo atlântico. **Mana**, v. 20, p. 331-353, 2014.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Da música à crioulização: uma estória de conversão. **Anuário Antropológico**, v. 41, n. 2, p. 204-263, 2016.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, 2020, 17.
- TSING, Anna Lowenhaupt. 2018. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). In: **Cadernos do Lapaarq**, v. XV, n.30., p. 366-382.
- TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

- TSING, Anna Lowenhaupt. 2022. **O cogumelo no fim do mundo**: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 edições. 412 p.
- TSUDA, Takeyuki Gaku. Racism without racial difference? Co-ethnic racism and national hierarchies among Nikkeijin ethnic return migrants in Japan. In: **Asian Migration and New Racism**. Routledge, 2022.
- VAN HEAR, Nicholas. **New diasporas: the mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities**. London: UCL Press. 1998. pp. 298.
- VARELA, Odair. 2014. Manifesto ‘Lusofóbico’: Crítica da identidade cultural lusófona em Cabo Verde. **Desafios: Revista Científica da Cátedra Amílcar Cabral**, v. 2, p.219-243.
- VARELA, Odair Barros; LIMA, Redy Wilson. Foreman of the Empire? Re-analysis of the readmission agreement with the european union and the repatriation in the archipelago of Cape Verde. **Working Paper CEsa CSG 161/2017**. 2017.
- VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, v. 18, n. 45, 2020.
- VASCONCELOS, João. 2007. **Espíritos atlânticos**: um espiritismo luso-brasileiro em Cabo Verde. Tese de Doutorado. Programa de Doutorado em Antropologia. Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- VENANCIO, Vinícius. 2017. **Compra ali, vende aqui**: Comércio transnacional e relações familiares em Mindelo - Cabo Verde. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 120f.
- VENANCIO, Vinícius. O mundo do comércio, um mundo das mulheres: Pensando práticas comerciais em Mindelo, Cabo Verde. **Cadernos de Campo**, v. 28, p. 33-49, 2019.
- VENANCIO, Vinícius. **Created in Cabo Verde**: Discursos sobre a nação na produção de souvenirs genuinamente cabo-verdianos na ilha de Santiago. 2020. 256 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 256p. 2020a.
- VENANCIO, Vinícius. Dos souvenirs às máscaras de proteção: notas sobre turismo e produção de artesanatos em Cabo Verde em tempos pandêmicos. **Cadernos de Campo (USP)**, v. vol. 29, p. 225-234, 2020b.
- VENANCIO, Vinícius. “Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu?”: Itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte. In: Eufémia Vicente Rocha; Miriam Steffen Vieira. (Org.). **Gênero em contextos cabo-verdianos**: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde. 1ed.Praia, Porto Alegre: Editora da UFRGS, Edições Uni-CV, 2021, v. 1, p. 99-141.
- VENANCIO, Vinícius. “Se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”: o parentesco como atualizador da falsa abolição brasileira. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 1–16, 2022.
- VENANCIO, Vinícius. “Os chineses são universais, estão a invadir toda parte”: rumores e tensões acerca da presença chinesa no comércio cabo-verdiano. **Etnográfica. No prelo a**.
- VENANCIO, Vinícius. “É impressão minha ou todo mundo fica te encarando onde você passa?”: o corpo do antropólogo em um trabalho de campo na capital cabo-verdiana. In: **Negras Antropologias. No prelo b**.
- VIANNA, Adriana. 2014. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: Castilho, S., Souza Lima, A., Teixeira, C. (ed.). **Antropologia das Práticas do Poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: ContraCapa; FAPERJ, pp. 43-70.

- VIGH, Henrik E. **Navigating terrains of war: Youth and soldiering in Guinea-Bissau.** Berghahn Books, 2022.
- VILLELA, Wilza Vieira; LIMA, Redy Wilson; BRITO, Cláudia Fernandes de. O Programa Nacional de Saúde Reprodutiva de Cabo Verde: alcances, limites e desafios. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, p. 3631-3636, 2018.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social Hoje.** São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- WHITE, Louise. **The comforts of home.** Prostitution in Colonial Nairobi. Chicago: The University of Chicago Press. 1990.
- WHITE, Louise. **Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa.** Berkeley: University of California Press. 2000. 352 pp.
- WILDERSON, Frank B.III. 2021. **Afropessimismo.** São Paulo, Todavia. pp 400.
- WRAY, Matt. **Not quite white: White trash and the boundaries of whiteness.** Duke University Press, 2006.

ii) Documentos

- BARROS, Crisanto. e FURTADO, Clementina. Identificação das necessidades dos imigrantes no processo de integração social em Cabo Verde. Estudo diagnóstico. Praia: Cabo Verde, 2014.
- BARROS-VARELA, Odair; FURTADO, Clementina (Orgs.). **A Imigração da Guiné Bissau em Cabo Verde.** Série Comunidades Estrangeiras Imigrantes em Cabo Verde. Praia, 2022.
- Governo de Cabo Verde, 2018, **Imigração Chinesa em Cabo Verde.** Ministério da Família e Inclusão Social: Série Comunidades Estrangeiras Imigrantes em Cabo Verde.
- Instituto Nacional de Estatística (INE-CV). **Estatísticas da imigração: pobreza e condições de vida – 2015 E 2018.** 2019.
- Instituto Nacional de Estatística (INE-CV). **Procura Turística 2022** - todas as ilhas. 2023.
- Instituto Nacional de Estatística (INE-CV) e Alta Autoridade para a Imigração (AAI). **Inquérito à População Estrangeira e Imigrante: resultados preliminares.** 2023.
- ROCHA, Eufémia Vicente *et al.* **Relatório Análise: o impacto da Covid-19 na vida dos imigrantes na Cidade da Praia.** Praia: OIM, 2023.
- VENANCIO, Vinícius *et al.* **Diagnóstico nacional representativo sobre a percepção das pessoas LGBTI na opinião pública; as condições socioeconómicas de base da população LGBTI; e sobre as capacidades das Organizações da Sociedade Civil LGBTI na República de Cabo Verde.** Praia: ICIEG. 2024

iii) Legislação da República de Cabo Verde

- Governo de Cabo Verde. Lei nº 68/IX/2019 de 28 de novembro. Série I -N O 118 Boletim Oficial” da República de Cabo Verde -28 de novembro de 2019. Disponível em: <<https://faolex.fao.org/docs/pdf/cvi192251.pdf>>. Acesso em: 9 jun. 2023.

iv) Reportagens

- LUSA. 17 out 2022. **Diretora da Escola Portuguesa de Cabo Verde agredida por mãe de aluno.** Disponível em: <<https://www.cmjornal.pt/mundo/africa/detalhe/diretora-da->

escola-portuguesa-de-cabo-verde-agredida-por-mae-de-aluno>. Acesso em: 15 maio. 2023.

MONTEIRO, Eurídice. Viva o samba. Disponível em: <<https://expressodasilhas.cv/opiniao/2019/01/02/viva-o-samba/61639>>. Acesso em: 2 jun. 2023.

MONTEIRO, R. 13 out 2022. **Praia: Alemão assaltado pede ajuda para encontrar cordão de ouro avaliado em 1500 euros** – A Nação – Jornal Independente. Disponível em: <<https://www.anacao.cv/noticia/2022/10/13/prai-alemao-assaltado-pede-ajuda-para-encontrar-cordao-de-ouro-avaliado-em-1500-euros/>>. Acesso em: 15 maio. 2023.

The Drift. “**There’s a Lot More That Needs to Be Done: Interview with Barbara Smith**”. Disponível em: <<https://www.thedriftmag.com/theres-a-lot-more-that-needs-to-be-done/>>. Acesso em: 18 jan. 2024.

v) Acervo audiovisual

BATALHA, Helio. Ka ta da. In: BATALHA, Helio. **A.n.a.** Praia: Harmonia, 2019. Faixa 2.

BULIMUNDO. Djâm Brancu Dja. In: BULIMUNDO. **Bulimundo – Djâm Branch Dja**. Netherlands: Black Power Records, 1980. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1.

DJAKITÉ, Fattú. Bendedera di Sol. In: DJAKITÉ, Fattú. **Bendedera di Sol**. 2015. Faixa 1.

MANO A MANO: Mano Brown recebe Sueli Carneiro. Entrevistada: Sueli Carneiro. Entrevistadores: Mano Brown e Semayat Oliveira. 26 mai. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrjmog0RkUnCPr>. Acesso em 30 jul. 2022.

PANTERA, Orlando. **Lpidu na bo**. S.d.

vi) Fontes oriundas de acervos arquivísticos

Arquivo Nacional de Cabo Verde

- *Repertório Numérico Simples do Fundo Arquivístico: Administração do Concelho da Praia*
 - Emigração, Imigração, Trânsito
 - SR: A / Bilhetes e Declarações de Identidade contidos nas caixas SC:J\SR:A\Cx090, SC:J\SR:A\Cx091 e SC:J\SR:A\Cx095 e SC:J\SR:A\Cx098
 - *Guias de trânsito de indigentes e degradados para as ilhas e Guiné* (ANCV SGG Q4/LV 0734).
 - *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*
 - Todos os exemplares editados e publicados entre os anos de 1952 e 1963, com referência a:
- FIGUEIREDO, Jaime de. Distribuição Somática nos censos de Cabo Verde. In: **Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação**. Abril 1954. pp. 22-4.
- LEVY, Orlando. Os primeiros colonos cabo-verdianos instalam-se em Angola. In: **Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação**. Janeiro 1963. pp. 20-3.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

PT/TT/PIDE-DCV/E

- i) 5/SR: Barcos e submarinos suspeitos; 1961, Mar., 29-1971, Set., 28; Presença de submarinos e barcos não identificados; nº f. 149 NP 5402
- ii) 62/SR: Compra de terrenos por estrangeiros; 1966, Abr., 15 – Jul., 11; Esclarecimentos sobre procedimentos; nº F. 15 NP 5406
- iii) 73/SR: Incidente entre Japoneses e civis [na cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente]; 1967, Ago., 7-8; Identificação de indivíduos detidos; nº f. 17 NP 5407
- iv) 149/SR: Trânsito de estrangeiros ligados ao complexo turístico da Ilha da Boavista; 1969, Out., 4 – 1971, Out., 28; Informações sobre a construção de complexo turístico; nº f. 13 NP 5410
- v) 152/SR: Aterragem não autorizada de aeronaves estrangeiras; 1969, Dez., 2 – 1970, Jul., 31; Normas e procedimentos a adoptar; nº f. 10 NP 5410
- vi) 179/SR: Indivíduos vindos de Dacar; 1970, Out., 15 – 1973, Jun. 27; Informações sobre identificação completa e porte político; nº f. 27 NP 5411
- vii) 211/SR: Nominhos; s.d.; Relação de diminutivos com os respectivos nomes; nº f. NP 5412
- viii) 234/SR: Ciganos – Interdição de entrada em Cabo Verde; 1971, Dez., 15 – 1972, Mar., 17; Proposta de aceite de interdição devido aos meios ilícitos de negócio; nº f. 22 NP 5413

Arquivo Histórico Ultramarino

- i) 11 1K MU Mç 1940-1948 Estatísticas C_V
- ii) 38 1K MU Mç 1944 Legislação Estrangeira sobre Emigração e Imigração - Pedidos de Financiamento - Guias de Entrega de Correspondência Oficial C_V
- iii) 44 1A MU Cx 1945-1960; Processo sobre a entrada de emigrantes nas colónias, 1948-55;
- iv) 51 1E SEMU Pt 1877-1910 Colocação de colonos europeus em Cabo Verde, 1882
- v) 155 1L SEMU Cx 1900 Estatísticas Gerais de Cabo Verde C_V
- vi) 158 1L SEMU Cx 1909 Estatísticas Gerais de Cabo Verde C_V
- vii) 607 1H MU Mç 1936-1950 Visitas Oficiais a Cabo Verde - Trabalho Indígena - Companhia de Moçambique C_V
- viii) 709 1H MU Mç 1913 Capitánias - Movimento Colonial C_V
- ix) 710 1H MU Mç 1912 Capitánias - Movimento Colonial C_V
- x) 713 1E SEMU Cx 1899-1916 Ordens de serviço, 1899-16; Indígenas: trabalho e emigração de indígenas, 1905; emigração, contractos - escravatura, 1906; emigração de Cabinda, 1907; Comissão Central de Trabalho e Emigração de trabalhadores para São Tomé, 1907; relatório de Luís de Carvalho Fonseca Pimentel Pinto, sobre a investigação na África Oriental relacionado com a emigração de indígenas, 1904; Processo sobre a emigração para São Tomé, 1903-07. C_V
- xi) 775 1E SEMU Mç 1842-1866 Miscelânea - Escravatura C_V ANG MOÇ
- xii) 779 1E SEMU Mç 1836-1876 Miscelânea: Sinopse da legislação referente a escravos, 1836-57; Mapa de escravos da Ilha de S.Tiago, 1849; Mapa de escravos da Índia e de Cabo Verde.
- xiii) 859 1H SEMU Mç 1896-1902 Extradicações C_V
- xiv) 907 1H SEMU Mç 1895-1898 Negócios Estrangeiros - Caso Colin Campbell - Extradicações C_V

- xv) 1692 1B MU Mç 1938-1945 Trabalho Indígena - Regulamentação dos Contratos de Trabalho C_V GUI STP MOÇ IND MAC TIM
- xvi) 269 270 1L MU Cx 1916-1927 Estatísticas Gerais de Cabo Verde C_V
- xvii) 436,A 1F MU Mç 1928-1938 Processo sobre o Trabalho Indígena - Regulamento do Trabalho Forçado ou Obrigatório C_V GUI STP ANG IND MAC TIM
- xviii) 44 1A MU Cx 1945-1960 Processo sobre a entrada de emigrantes nas colónias, 1948-55;
- xix) 511 1E MU Mç 1932-1942 Emigração de Cabo Verde para o Brasil, 1940;
- xx) 701,2 2G-CF MU Cx Processo sobre a repressão da vadiagem em Cabo Verde, 1915 - 19.
- xxi) 540 1E MU Mç 1932-1942 Estrangeiros, visitantes e imigrantes, 1936-39.

Fundação Amílcar Cabral

Tomos do Jornal Voz di Povo referentes aos anos de 1986, 1987, 1988 e 1989

Apêndice 1

Guião de questões (Questionário)

1. Nome
2. País de nacionalidade
3. Idade
4. Etnia (*raça*)
5. Religião
6. Estado civil
7. Filhos?
8. Escolaridade
9. Ocupação atual
10. Local de trabalho
11. Ano de chegada a Cabo Verde
12. Situação em Cabo Verde
 - a. Tem visto de residência
 - b. Tem autorização de residência
 - c. Processo aguarda resolução na DEF
 - d. Não possui permanência legal
13. Por que escolheu vir para Cabo Verde?
14. Qual a sua zona de residência?
15. Quem vive consigo na sua residência?
16. Envia remessas para parentes? Quais? Com qual frequência?
17. Veio para cá só? Acompanhada? Com quem? Alguém a puxou?
18. Qual a sua rede de apoio em Cabo Verde?
19. Participa de alguma associação de nacionais do seu país de origem?
20. Participa de alguma associação de mulheres nacionais do seu país de origem?
21. Sentes que é bem integrada?
22. Sentes que é discriminada?
23. Sentes que por ser mulher enfrenta dificuldades que os homens imigrantes não enfrentam?
24. O que achas do termo *mandjaku*?
25. O que achas dos *mandingas*?
26. Como a Covid-19 impactou a sua vida?
27. Com qual frequência vais ao seu país de origem?
28. Tens vontade de se mudar de Cabo Verde?
29. Já viveu em outros países?

